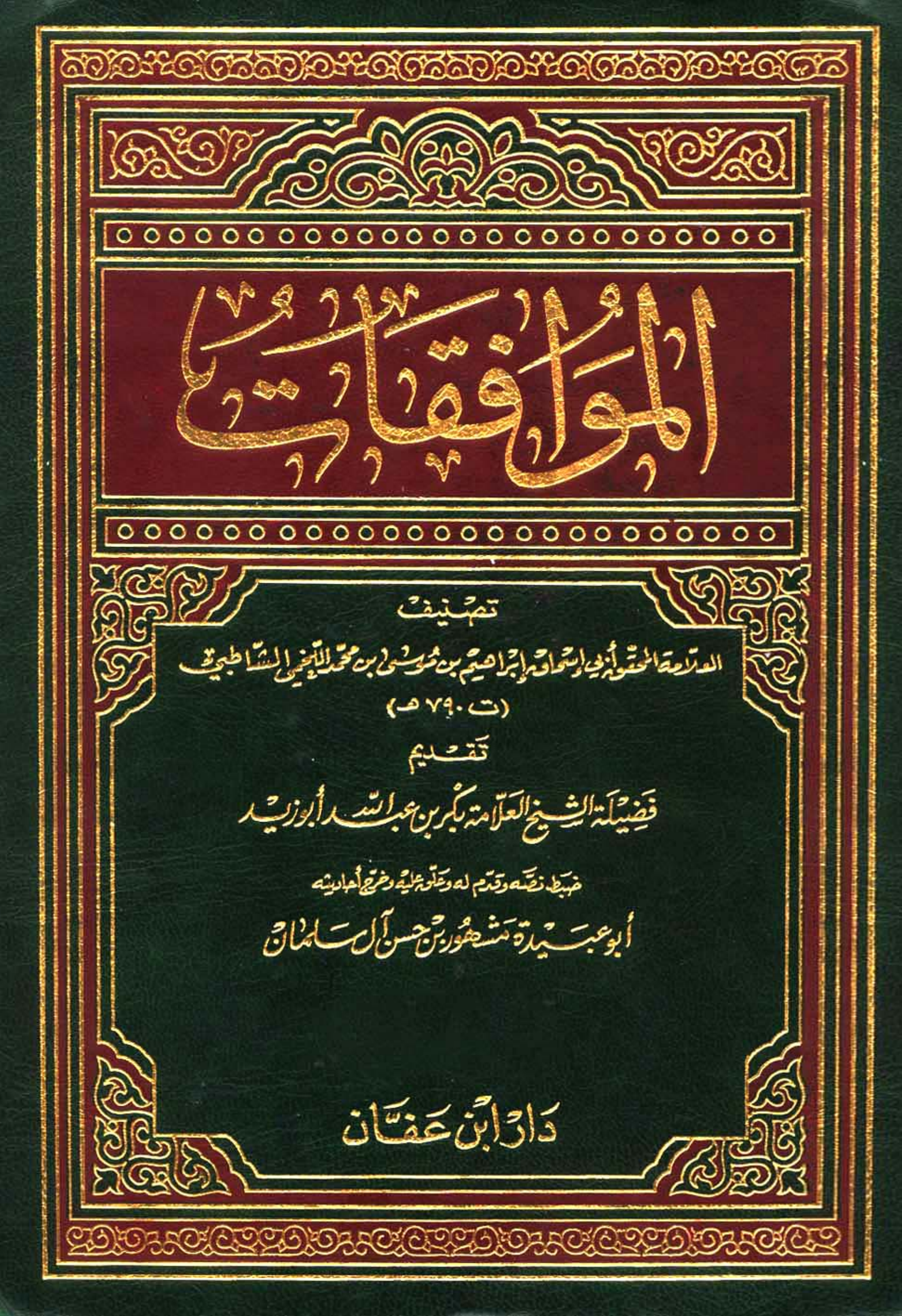

الموافقات
تصنيف
العلامة المحقق أبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي
(ت ٧٩٠ هـ)
تقديم
فضيلة الشيخ العلامة بكر بن عبد الله أبو زيد
ضبط نصه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه
أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان
دار ابن عفان

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

مقدمة المحقق

الموافقات



الموضوعات والمحتويات



الموضوعات والمحتويات

* * * * *

الموضوعات والمحتويات

المسألة الرابعة عشرة:

* * * * *

الموضوعات والمحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الحمد لله الذي أنقذنا بنور العلم من ظلمات الجهالة، وهدانا بالاستبصار به عن الوقوع في عَمَاية الضلالة، ونصب لنا من شريعة محمد ﷺ أعلى عَلَم وأوضح دلالة، وكان ذٰلك أفضلَ ما مَنَّ بهِ من النعمِ الجزيلةِ والمنحِ الجليلةِ وأناله.

فلقد كنا قبل شروق هٰذا النور نَخْبِطُ خَبْطَ العَشْواءِ، وتجري عقولُنا في اقتناص مصالحنا على غير السوَاء؛ لضعفها عن حَملِ هٰذه الأَعباء، ومشاركةِ عاجلاتِ الأَهواء، على مَيدان النفس التي هي بين المنقلبَيْن مدارُ الأسواء؛ فنضع السمومَ على الأدواءِ مواضع الدواء، طالبين للشفاء، كالقابض على الماء، ولا زلنا[1] نسبح بينهما في بحر الوهم فنَهيم، ونسرحُ من جهلنا بالدَّليل في ليلٍ بهيمٍ، ونستنتج القياسَ العقيم، ونطلبُ آثار الصِّحةِ من الجسم السَّقيم، ونمشي إكْباباً[2] على الوجوه ونظنُّ أَنَّا نمشي على الصِّراط المستقيم؛

(١) في الأصل: «ما زلنا».

(٢) من أكبَّ على وجهه، إذا تمادى في الغواية، وهو أحد الأفعال التي تهمز؛ فتكون لازمة وتجرد فتتعدى، ونظائره: انسلَّ الطيرُ، وأحجم زيد، وأنزفت البئر. (خ).

حتى ظهر محضُ الإجبار في عين الأقدار، وارتفعت حقيقةُ أيدي الاضطرار إلى الواحد القهار، وتوجهت إليه أطماعُ أهل الافتقار؛ لمَّا صحَّ من ألسنة الأحوال صدقُ الإقـرار، وثبت في مكتسبـاتِ الأفعال حكمُ الاضطرار؛ فتداركَنا الربُّ الكريم بلطفه العظيم، ومنَّ علينا البَرُّ الرحيم بعطفه العميم؛ إذ لم نستطع من دونـه حَيْلاً، ولم نهتد[1] بأنفسنا سُبُلاً، بأن جعل العذر[1] مقبولاً، والعفوَ عن الزلاتِ قبل [بعث الرسالات مأمولاً][1]؛ فقال سبحانه: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ [الإسراء: ١٥].

فبعثَ الأنبياءَ عليهم السـلام في الأُمم، كلٌّ بلسـان قومه من عرب أو عجم؛ ليبيِّنوا لهم طريقَ الحق من أَمَمٍ[2]، ويأخذوا بحُجَزهم عن موارد جهنم، وخصنا معشرَ الآخِرين السابقين بِلَبِنَةِ تمامهم، ومِسكِ[3] خِتامهم؛ محمد بن

(١) بدلاً منها في نسخة (خ) بياضات، وكتب المعلق: «هكذا الأصل، وفيه حذف من الناسخ، ولعل نظم الكلام هكذا: «ولم نسلك بأنفسنا سُبُلاً، بأن جعل لما أُمرنا به قبولاً، وللعفو عن الزّلات قبل الابتهال حصولاً».

(٢) أي: من قُرب. انظر: «لسان العرب» (أ م م).

(٣) في نسخة (خ): «مسكة»، وكتب المعلق عليها ما نصّه:

«قال الغزالي في كتاب «الاقتصاد»: الأكثرون على العمل بالإجماع فيما لم يرد فيه نص قاطع وضرب المثل لهذا بقوله تعالى: ﴿وخاتم النبيين﴾؛ فأنكر عليه بعض المفسرين، ووسم هذه المقالة بأنها إلحاد، وما قاله الغزالي مبني على الوجه الذي سيقرره المصنف قريباً من أن الألفاظ لا تدل على المراد منها بوجه قاطع لتوقف القطع على التحقق؛ من عدم النقل، والمجاز، والإضمار، والتقديم، والتأخير، والإطلاق، والتقييد ونحو ذلك، وإنما يحصل القطع بمضمونها بعد أن ينضم إليها ما ينفي تلك الوجوه المحتملة؛ كأن ينعقد على مدلولها إجماع أو تتوارد عليه نصوص أخرى، والمحققون على أن الآية نص قاطع بنفسها وعلى أي مذهب؛ فقد بلغ مضمونها مبلغ القطع المعتد به في تقرير العقائد التي يخرج المتردد فيها عن دائرة الإسلام حيث تضافر عليها صريح القرآن والسنة والإجماع».

عبدالله، الذي هو النعمة المُسْدَاة، والرحمةُ المهداة، والحكمةُ البالغة الأميَّة، والنخبة الطاهرة الهاشمية، أرسله إلينا شاهداً ومبشراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً، وأنزل عليه كتابه العربيَّ المبين، الفارقَ بين الشك واليقين، الذي لا يأتيه الباطلُ من بين يديه ولا من خلفه، ووضع بيانه الشافي وإيضاحه الكافي في كفِّه، وطيَّبه بطِيب ثنائه وعرَّفه بعَرْفه[1]؛ إذ جعل أخلاقَه وشمائله جملةَ نعتهِ، وكليَّ وصفه، فصار عليه السلام مبيِّناً بقوله وإقراره وفعله وكفِّه؛ فوضُح النهارُ لذي عينَين، وتبيَّن الرشد من الغيِّ شمساً من غير سحاب ولا غَيْن[2].

فنحمده سبحانه والحمدُ نعمةٌ منه مستفادة، ونشكر له والشكرُ أول الزيادة، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، الملكُ الحقُّ المبين، خالقُ الخلق أجمعين، وباسطُ الرزقِ للمطيعين والعاصين، بسطاً يقتضيه العدل والإحسان، والفضل والامتنان، جارياً على حكم الضمان.

قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ * مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ * إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٦ ـ ٥٨].

وقال تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا ۖ لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكَ ۗ وَٱلْعَـٰقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [طه: ١٣٢].

كلُّ ذلك ليتفرغوا لأداءِ الأمانة التي عُرضتْ عليهم عرضاً، فلما تحمَّلوها على حكم الجزاء؛ حُمِّلوها فرضاً، ويا ليتهم اقتصروا على الإشفاق والإباية، وتأمَّلوا في البداية خطر النهاية، لكنهم لم يخطر لهم خَطَرُها على بال، كما خطر للسماوات والأرضِ والجبال[3]؛ فلذلك سُمِّيَ الإنسانُ ظلوماً جهولاً، وكان أمر

---

(١) أي: طيَّبه بطيب رائحته.

(٢) الغين لغة في الغيم. انظر: «لسان العرب» (غ ي ن).

(٣) أشار إلى أنّ المراد بالأمانة في قوله تعالى ﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض =

الله مفعولاً؛ فدلَّ[1] على هٰذه الجملةِ المستبانة شاهدُ قوله ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ﴾ [الأحزاب: ٧٢].

فسبحان من أجرى الأمورَ بحكمته وتقديره، على وفق علمه وقضائه ومقاديره؛ لتقوم الحجةُ على العبادِ فيما يعملون، لا يُسألُ عما يفعل وهم يسألون!

ونشهد أَنَّ محمداً عبدُهُ ورسولُهُ، وحبيبهُ وخليلهُ، الصادقُ الأمين، المبعوثُ رحمةً للعالمين، بملَّةٍ حنيفيَّةٍ، وشِرْعَةِ الحاكمين[2] بها حَفِيَّة، ينطقُ بلسان التيسير بيانُها، ويعرِّف أَنَّ الرفقَ خاصيتُها والسماحَ شأنها؛ فهي تحملُ الجمَّاءَ الغفير ضعيفاً وقوياً، وتَهدي الكافَّةَ فَهيماً وغبيّاً، وتدعوهم بنداءٍ مشترك دانياً وقصيّاً، وترفق بجميع المكلفين مُطيعاً وعصيّاً، وتقودهم بخزائمهم[3] منقاداً وأبيّاً، وتُسوِّي بينهم بحُكْم العدل شريفاً ودَنِيّاً، وتُبَوِّىءُ حاملَها في الدنيا والآخرةِ مكاناً عليّاً، وتُدرج النبوءة بين جنبَيه وإنْ لم يكن نبيّاً، وتُلبس المتصفَ بها ملبساً سنيّاً، حتى يكون لله وليّاً؛ فما أغنى مَنْ والاها وإن كان فقيراً، وما أفقرَ من عادها وإن كان غنيّاً.

فلم يزل عليه السلام يدعو بها وإليها[4]، ويبثُّ للثَّقلَين ما لديها، ويناضل

= والجبال﴾ عهدة التكليف، وإباية السماوات والأرض والجبال لحملها تمثيل لعدم استعدادها بحسب الفطرة لتقلّدها، وفي هٰذا التمثيل تنويه بقدر هٰذه التكاليف وتعظيم لشأنها. (خ).

(١) في (د): «دل»، وما أثبتناه من الأصل و(خ) و(م).

(٢) في النسخ المطبوعة: «شرعة بالمكلفين»، والمثبت من الأصل.

(٣) جمع خِزامة، وهي حلقة من شعر تُجعل في وتَرة أنف البعير يُشدُّ فيها الزمام. انظر: «مختار الصحاح» (خ ز م).

(٤) يتحقق هٰذا المعنى بالنَّظر إلى القرآن الذي هو مطلع الشَّريعة الغرَّاء؛ فإنه من جهة اشتماله على الحجج المحكمة والمواعظ الحسنة مدعو به، ومن حيث تقريره للعقائد والأحكام والآداب مدعو إليه. (خ).

ببراهينها عليها، ويحمي بقواطعها جانبَيها، بالغَ الغايةِ في البيان، بقوله[1] بلسان حاله ومقاله: «أنا النذيرُ العُرْيان»[2] ﷺ وعلى آله وأصحابه؛ الذين عرفوا مقاصدَ الشريعة فحصَّلوها، وأسسوا قواعدها وأصَّلوها، وجالت أفكارُهم في آياتها، وأعملوا الجدَّ في تحقيق مبادئها وغاياتها، وعنُوا بعد ذٰلك باطِّراح الآمال، وشفَّعوا العلم بإصلاح الأعمال، وسَابَقُوا إلى الخيرات فسَبقوا[3]، وسارعوا إلى الصالحات فما لُحِقوا، إلى أن طلعَ في آفاق بصائرهم شمسُ الفرقان، وأشرق في قلوبهم نورُ الإيقان؛ فظهرت ينابيعُ الحِكَم منها على اللسان، فهم أهل الإسلام والإيمان والإحسان، وكيف لا وقد كانوا أول مَنْ قرع ذٰلك الباب، فصاروا خاصةَ الخاصة ولُبابَ اللباب، ونجوماً يهتدي بأنوارهم أولو الألباب؟! رضي الله عنهم وعن الذين خَلَفوهم قدوةً للمقتدين، وأسوة للمهتدين، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد؛ أيها الباحِثُ عن حقائق أعلى العلوم[4]، الطالبُ لأسنى نتائج الحُلوم، المتعطشُ إلى أحلى مواردِ الفُهوم، الحائمُ حولَ حِمىً ظاهر المرسوم؛

---

(١) في النسخ المطبوعة: «يقول»، والمثبت من الأصل.

(٢) قطعة من حديث أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الرقاق، باب الانتهاء عن المعاصي ١١ / ٣١٦ / رقم ٦٤٨٢، وكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنَن رسول الله ﷺ، ١٣ / ٢٥٠ / رقم ٧٢٨٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الفضائل، باب شفقته ﷺ على أمته ومبالغته في تحذيرهم مما يضرُّهم، ٤ / ١٧٨٨ - ١٧٨٩ / رقم ٢٢٨٣) من حديث أبي موسى مرفوعاً: «إنَّ مثلي ومثل ما بعثني الله به كمثل رَجُلٍ أتى قومه، فقال: يا قوم! إنِّي رأيتُ الجيشَ بعينيَّ، وإني أنا النذير العُرْيان؛ فالنَّجاء...».

(٣) في الأصل: «فتسبقوا»، وله وجه كما في «اللسان» (س ب ق).

(٤) تتفاضل العلوم على حسب شرف غايتها، أو قوّة دلائلها، أو كمال موضوعاتها، ولهٰذا كان أشرف العلوم وأرفعها منزلة علم التوحيد، ثم ما ينبني عليه من سائر علوم الشريعة. (خ).

طمعاً في إدراكِ باطنِه المرقوم، معاني[1] مرتوقةٍ في فَتْقِ تلك الرسوم[2]؛ فإنَّه قد آن لك أن تُصْغيَ إلى مَن وافَقَ هواك هواه، وأنْ تُطارحَ الشَّجى مَنْ مَلَكَه ـ مثلك ـ شَجَاهُ، وتعودَ ـ إذْ شاركْتَه في جَوَاهُ ـ محلَّ نجواه؛ حتى يبثَّ إليك شكواه، لتجريَ معه في هٰذا الطريق من حيث جرى، وتسريَ في غَبَشه الممتزجِ ضوؤه بالظُّلمة كما سَرَى، وعند الصباح تحمدُ إنْ شاء الله عاقبة السُّرى.

فلقد قطعَ في طلب هٰذا المقصود مَهامِهَ فِيحاً، وكابد من طوارق طريقه حَسناً وقبيحاً، ولاقى من وجوهه المعترضةِ جَهْماً وَصَبيحاً، وعانى من راكبتهِ المختلفة مانعاً ومُبيحاً[3]، فإن شئت أَلْفَيتَه لتعب السير طَليحاً[4]، أو لِما حالفَ من العناء طريحاً، أو لمحاربةِ العوارضِ الصادَّةِ جريحاً؛ فلا عيش هنيئاً، ولا موت مريحاً.

وجُملةُ الأمر في التحقيق: أنَّ أَدهى ما يلقاه السالكُ للطريق فَقْدُ الدليل، مع ذهنٍ لعدم نور الفرقان كليلٍ، وقلبٍ بصدَماتِ الأضغاث[5] عليلٍ؛ فيمشي على غير سبيلٍ، وينتمي إلى غير قبيلٍ، إلى أنْ منَّ الربُّ الكريم، البرُّ الرحيم، الهادي من يشاء إلى صراط مستقيم؛ فبُعثت له أرواحُ تلك الجسوم، وظهرت حقائقُ تلك الرُّسوم، وبدَت مسمَّياتُ تلك الوُسوم؛ فلاحَ في أكنافها الحقُّ واستبان، وتجلَّى من تحت سحابها شمسُ الفرقان وبان، وقويت النفس الضعيفة

---

(١) كذا في الطبعات الثلاث والأصل.

(٢) أي: ملتئمة في تضاعيف معالمه.

(٣) في الأصل: «سخيّاً».

(٤) أي: منهكاً هزيلاً. انظر: «لسان العرب» (ط ل ح).

وعلق (خ) هنا ما نصه: «من قولهم: طلح البعير طلحاً وطلاحةً، إذا أعيا؛ فهو طليح».

(٥) الأضغاث: الأخلاط، ومنه أضغاث الأحلام لما التبس منها، والمراد منها في هٰذه الجملة مثارات الحيرة، وشبه الباطل. (خ).

وشجُع القلبُ الجبان، وجاء الحق فوصل أسبابه وزهق الباطل فبان، فأورد من أحاديثه الصحاحِ الحسان[1]، وفوائده الغريبة البرهان، وبدائعه الباهرةِ للأذهان؛ ما يعجز عن تفصيل بعض أسراره العقلُ، ويقصرُ عن بثِّ مِعْشاره اللسان، إيراداً يميز المشهورَ من الشاذ، ويحقق مراتبَ العوامِّ والخواص والجماهير والأفذاذ، ويُوفي حقَّ المقلِّد والمجتهد والسالك والمربي والتلميذ والأستاذ، على مقاديرهم في الغباوة والذكاء والتواني والاجتهاد والقصور والنفاذ، وينزل كلاًّ منهم منزلته حيث حلَّ، ويُبصِّره في مقامه الخاص به بما دقَّ وجلَّ، ويحمله فيه على الوسط الذي هو مَجالُ العدل والاعتدال، ويأخذ بالمختلفين على طريق مستقيم بين الاستصعاد والاستنزال؛ ليخرجوا من انحرافَي التشدُّد والانحلال، وطرفَي التناقض والمُحال؛ فله الحمد كما يجب لجلاله، وله الشكر على جميل إنعامه وجزيل إفضاله.

ولما بدا من[2]مكنون السرِّ ما بدا ووفَّق اللهُ الكريم لما شاء منه وهَدَى لم أزل أُقيِّدُ من أوابده، وأَضُمُّ من شوارده تفاصيلَ وجُملاً، وأسوق من شواهده في مصادرِ الحُكْمِ وموارده مبيَّناً لا مجملاً، معتمداً على الاستقراءات الكُليَّة، غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبيِّناً أُصولَها النقلية بأطراف من القضايا العقلية، حسبما أعطته الاستطاعةُ والمنَّة، في بيان مقاصد الكتاب والسنَّة، ثم استخرتُ اللهَ تعالى في نظم تلك الفرائد، وجمع تلك الفوائد، إلى تراجمَ تردُّها إلى أُصولها، وتكونُ عوناً على تعقُّلها وتحصيلها؛ فانضمَّت إلى تراجم الأُصول الفقهية، وانتظمت في أَسْلاكها السَّنِية البهيَّة؛ فصار كتاباً منحصراً في خمسة أقسام[3]:

(١) بل فيه أحاديث موضوعة وضعيفة؛ كما بيّناه في التخريج، والله الموفق.

(٢) في (ط): «من».

(٣) «القسم؛ بالفتح: مصدر قسم الشيء يقسمه قسماً، وبالكسر: النصيب والحظ، والجمع أقسام... وحقيقته أنه جزء من جملة تقبل التقسيم». (ماء).

الأول: في المقدِّمات[1] العلمية المحتاج إليها في تمهيد المقصود.

والثاني: في الأحكام وما يتعلَّق بها من حيث تصوُّرها والحُكْم بها أو عليها، كانت من خطاب الوضع أو من خطاب التكليف.

والثالث: في المقاصد الشرعية في الشريعة وما يتعلق بها من الأحكام.

والرابع: في حصر الأدلة الشرعية وبيان ما ينضاف إلى ذٰلك فيها على الجملة وعلى التفصيل، وذكر مآخذها، وعلى أيِّ وجه يُحكم بها على أفعال المكلفين.

والخامس: في أحكام الاجتهاد والتقليد، والمتصفين بكل واحد منهما، وما يتعلق بذٰلك من التعارض والترجيح والسؤال والجواب.

وفي كل قسم من هٰذه الأقسام مسائلُ وتمهيدات، وأطرافٌ وتفصيلات؛ يتقرَّرُ بها الغرض المطلوب، ويقرب بسببها تحصيلُه للقلوب.

ولأجل ما أُودعَ فيه من الأسرار التكليفية المتعلقة بهٰذه الشريعة الحنيفية، سميته بـ «عنوان التعريف بأسرار التكليف»، ثم انتقلتُ عن هٰذه السيماء لسند غريب، يقضي العجبَ منه الفطنُ الأريبُ، وحاصله أنِّي لقيتُ يوماً بعضَ الشيوخ الذين أحللتهم منِّي محلَّ الإفادة، وجعلتُ مَجالِسهم العلمية محطّاً للرَّحْلِ ومُناخاً للوفادة، وقد شرعتُ في ترتيب الكتاب وتصنيفه، ونابذتُ الشواغلَ دون تهذيبه وتأليفه؛ فقال لي: رأيتك البارحة في النوم، وفي يدك كتابٌ

(١) «جمع مقدمة بكسر الدال وفتحها، وهي بالكسر أفصح، وهي من كل شيء أوله.
والعلمية المنسوبة للعلم أي المعرفة احترازاً مما ينسب إلى العمل.
والمحتاج المفتقر.
وتمهيد الأمر: تسويته وإصلاحه وجعله وطئاً سهلاً، والمقصود الشيء الذي يقصد إتيانه لفائدة مرغوبة» (ماء).

أَلَّفْتَه فسألتك عنه، فأخبرتني أنه كتاب «الموافقات»، قال: فكنتُ أسألك عن معنى هٰذه التسمية الظريفة، فتخبرني أنك وفَّقْتَ به بين مَذهبي ابنِ القاسم[1] وأبي حنيفة. فقلتُ له: لقد أصبتم الغرض بسهمٍ من الرؤيا الصالحة مُصيب، وأخذتم من المبشِّرات النبوية بجزء صالح ونصيب؛ فإنِّي شرعتُ في تأليف هٰذه المعاني، عازماً على تأسيس تلك المباني، فإنها الأصولُ المعتبرةُ عند العلماء، والقواعدُ المبنيُّ عليها عند القدماء. فعجب الشيخُ من غَرابة هٰذا الاتفاق، كما عجبتُ أنا من ركوب هٰذه المفازة وصحبة هٰذه الرفاق؛ ليكون ـ أيها الخِلُّ الصفيُّ، والصديق الوفيُّ ـ هٰذا الكتاب عوناً لك في سلوك الطريق، وشارحاً لمعاني الوفاق والتوفيق، لا ليكون عمدتَك في كلِّ تحقُّقٍ وتحقيق، ومرجعَك في جميع ما يعنُّ لك من تصوُّرٍ وتصديق؛ إذْ قد صار عِلْماً من جملة العلوم، ورسماً كسائر الرسوم، ومَوْرِداً لاختلاف العقول وتعارض الفهومِ، لا جَرَمَ أَنه قرَّب عليك في المسير، وأَعْلَمَك كيف ترقَى في علوم الشريعة وإلى أين تسير، ووقف بك من الطريق السابلة على الظَّهر، وخطب لك عرائسَ الحكمة ثم وهب لك المهر.

فقدِّمْ قدَمَ عزمك؛ فإذا أنت بحولِ الله قد وَصَلْتَ، وأَقْبِلْ على ما قِبلَك منه؛ فها أنت إن شاء الله قد فزت بما حصَّلتَ، وإياك وإقدامَ الجبان، والوقوفَ مع الظن والحسبان[2]، والإخلادَ إلى مجرَّد التصميم من غير بيان، وفارِقْ وَهَدَ

(١) خالف ابنُ القاسم الإمام مالكاً في مسائل كثيرة؛ فوصفه بعض الفقهاء بأنه مجتهد مطلق، وذهب الأكثرون إلى أنه مجتهد في المذهب؛ أي: مقيد النظر بأصول مالك، ولهٰذا كان أهل الأندلس ـ وهم مقتدون بمذهب مالك ـ يشرطون في سجلات قرطبة أن لا يخرج القاضي عن قول ابن القاسم ما وجده، ولم يتركوا العمل بقوله إلا في ثمانية عشر مسألة. (خ).

(٢) كذا في (ط) وحدها، وفي سائر النسخ: «مع الطرق الحسان»!! وفسرها (خ) بقوله: «لا يشغلك جمال الطريق عن السير إلى الغايات الشريفة، وكثير من القارئين من يلهيه حسن أساليب القول عن الغوص في أعماقه واقتناص حكمه البديعة ومراميه السامية».

التقليد راقياً إلى يَفاع الاستبصار[1]، وتمسكْ من هَدْيِكَ بهمة[2] تتمكَّن بها من المدافعة والاستنصار إذا تطلَّعت الاسئلةُ الضعيفة والشُّبَهُ القِصار، والبس التقوى شعاراً، والاتِّصافَ بالإنصاف دثاراً، واجعل طلبَ الحق لك نِحْلَةً، والاعترافَ به لأهله ملَّةً، لا تَمْلِكْ [قلبَكَ][3] عوارضُ الأغراض، ولا تُغَيِّر[4] جوهرةَ قصدك طوارقُ الإعراض، وقِفْ وَقْفة المتخيِّرين لا وَقْفة المتحيِّرين؛ إلا إذا اشتبهتْ المطالبُ، ولم يَلُحْ وجهُ المطلوب للطالب؛ فلا عليك من الإحجام وإن لجَّ الخصوم، فالواقع في حِمَى المشتبهات هو المخصوم، والواقف دونها هو الراسخ المعصوم، وإنما العار والشنارُ[5] على من اقتحم المناهيَ فأوردته النار، لا تَرِدْ مَشْرَع العصبية، ولا تأنف من الإذعان إذا لاح وجهُ القضية أَنفةَ ذوي النفوس العصيَّة، فذلك مرعى لِسَوامِها وَبيل، وصُدودٌ عن سواء السبيل.

فإن عارضك دون هذا الكتاب عارضُ الإنكار، وعَمِي عنك وجهُ الاختراع فيه والابتكار وغرَّ[6] الظانَّ أنه شيء ما سُمع بمثله ولا أُلِّف في العلوم الشَّرعيَّة الأَصلية أو الفرعية ما نُسِجَ على منوالِهِ أو شُكِلَ بشَكْله، وحسبُك من شرٍّ سماعُه، ومن كل بِدْعٍ في الشَّريعة ابتداعُه؛ فلا تلتفت إلى الإشكال دون

(١) جعل التقليد بمنزلة الوهد، وهو المنخفض من الأرض؛ لأن المقلد لا يرمي ببصره إلى ما وراء قول متبوعه أو فعله، فكأنه في منحدر تمنعه جوانبه من أن يمد عينه إلى ما خلفه من ملكوت السماوات والأرض، وجعل التبصر بمكان اليفاع وهو الرابية؛ لأن المتبصر لا يقف بفكره جامداً على ما يسبق إليه من قول أو يشهده من عمل، بل ينفذ ببصيرته الصافية إلى مرتقى الاستدلال؛ فكأنه قائم على أكمة يشرف منها على مواقع شتى ليتخير من بينها أبدع المناظر وأصفى الموارد. (خ).

(٢) في نسخة (خ): «من تهديك بمنَّة تتمكن».

(٣) ليست في الأصل ولا في (ط)، وضبط ناسخ (ط) «تُمِلْكَ» من «الميلان».

(٤) في (د): «تغرَّ».

(٥) في حاشية الأصل: الشَّنار ـ بالفتح ـ: أقبح العيب والعار، الأمر المشهور بالشنعة. اهـ. «قاموس».

(٦) في (ط): «وظنَّ».

اختبار، ولا ترْمِ بمظنة الفائدة على غير اعتبار؛ فإنه بحمد الله أمر قرَّرته الآياتُ والأخبار، وشدَّ معاقدَه السلفُ الأخيار، ورسم معالِمَهُ العلماءُ الأحبارُ، وشيَّد أركانَهُ أنظارُ النظارِ[1]، وإذا وضُح السبيلُ لم يجب[2] الإنكار، ووجب قَبولُ ما حواه والاعتبار بصحة ما أبداه والإقرار، حاشا ما يطرأُ على البشر من الخطأ والزلل ويطرق صحةَ أفكارهم من العِلل؛ فالسعيد من عُدَّت سقطاته، والعالم من قلَّت غلطاته.

وعند ذٰلك فحقٌّ على الناظر المتأمل، إذا وجد فيه نقصاً أَنْ يُكمل، وليحسن الظنَّ بمن حالفَ الليالي والأيام، واستبدلَ التعبَ بالراحةِ والسهرَ بالمنام؛ حتى أهدَى إليه نتيجةَ عُمْره، ووهب له يتيمةَ دهرِه؛ فقد أَلقى إليه مقاليدَ ما لديه، وطوَّقه طوقَ الأمانةِ التي في يديه، وخرج عن عُهدة البيان فيما وجب عليه، و«إنما الأعمالُ بالنيات، وإنما لكل امرىءٍ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله؛ فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة ينكحُها؛ فهجرته إلى ما هاجر إليه»[3].

جعلنا اللهُ من العاملين بما علِمْنا، وأعاننا على تَفهيم ما فهمنا، ووهب لنا علماً نافعاً يبلِّغنا رضاه، وعملاً زاكياً يكون عُدَّةً لنا يوم نلقاه، إنه على كل شيء قدير، وبالإجابة جدير.

وها أنا أشرعُ في بيان الغرضِ المقصود، وآخُذُ في إنجاز ذٰلك الموعود، والله المستعانُ، ولا حول ولا قوة إلَّا بالله العليِّ العظيم.

---

(١) أي: تأمُّل الحفظة. انظر: «مختار الصحاح» (ن ظ ر).

(٢) من (أجبى) بمعنى أخفى، مأخوذاً من الإجباء، وهو أن يغيِّب الرجل إبله عن المتصدِّق، والمعنى أنَّ السبيل الواضح لا يتمكن المنكر من إخفائه. (خ).

(٣) الحديث في «الصحيحين» وغيرهما، ولم يصح إلا عن عمر رضي الله عنه، وسيأتي تخريجه (ص ٤٥٩).

مقدمات المؤلف

تمهيد المقدمات المحتاج إليها قبلَ النظرِ في مسائل الكتاب

وهي بِضْعَ عشرةَ مقدمةً

المقدمة الأولى[1]

إنَّ أُصولَ الفقهِ[2] في الدين قطعيةٌ لا ظنيـة، والدليل على ذٰلـك أنها

---

(١) نحو ما عند المصنف تحت هٰذه المسألة في «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٩ / ٢٢٨ - ٢٣٤، و٢٠ / ٦٢ - ٦٤).

(٢) «قوله «أصول» جمع أصل، وهو في الاصطلاح ما يبنى عليه غيره عكس الفرع؛ فإنه ما ينبني على غيره. . .

والفقه لغة: الفهم، وفي الاصطلاح: الأحكام الشرعية التي طريقها طريق المجتهدين والدين والجزاء والعبادة، وهو المراد هنا.

والقطعي: الذي لا شك فيه، وتراها وتبصرها.

وظنية: منسوبة إلى الظن، وهو الراجح من الأمر، والمرجوح يسمَّى وهماً، والمستوي يسمَّى شكّاً». (ماء).

وكتب (د) ما نصُّه: «تطلق الأصول على الكليات المنصوصة في الكتاب والسنة كـ «لا ضَرر ولا ضِرار»، و﴿لا تزرُ وازرةٌ وِزْرَ أُخرى﴾، و﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾، «إنما الأعمال بالنيات»، «من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة»، وهٰكذا، وهٰذه تسمى أدلة أيضاً؛ كالكتاب، والسنة، والإجماع إلخ. . . وهي قطعية بلا نزاع، وتطلق أيضاً على القوانين المستنبطة من الكتاب والسنة، التي تُوزن بها الأدلة الجزئية عند استنباط الأحكام الشرعية منها، وهٰذه القوانين هي فن الأصول؛ فمنها ما هو قطعي باتفاق، ومنها ما فيه النزاع بالظنية والقطعية؛ فالقاضي ومن وافقه على أن من هٰذه المسائل الأصولية ما هو ظني، والمؤلف بصدد معالجة إثبات كون مسائل الأصول قطعية =

راجعةٌ إلى كليات الشريعة، وما كان كذٰلك؛ فهو قطعيٌّ[1].

بيان[2] الأول ظاهرٌ بالاستقراء المفيد للقطع[3].

وبيان الثاني من أوجه:

أحدُها[4]: إنها ترجع إمَّا إلى أصول عقلية[5]، وهي قطعية، وإمَّا إلى

= بأدلته الثلاثة الأولى وبالأدلة الأخرى التي جاء بها في صدد الرد على المازري في اعتراضه على القاضي، ثم قرر أخيراً أنَّ ما كان ظنيّاً يطرح من علم الأصول؛ فيكون ذكره تبعيّاً لا غير».

(١) خفي الوجهُ الذي بسطه المصنف في هٰذه المقدّمة على بعض الكاتبين في الأصول؛ فقال: من أصول الفقه ما ليس بقطعي؛ كحجية الاستصحاب، ومفهوم المخالفة، وستطلع إن شاء الله على أن من قرر أصلاً كالاستصحاب أو سد الذرائع أو المصالح المرسلة؛ إنما انتزعه من موارد متعددة من الشريعة حتى قطع بأنه من الأصول المقصودة في بناء الأحكام. (خ).

قال (ماء): «قطعية أبداً في جميع الدهر ولا تكون ظنية».

قلت: الخلاف في هٰذه المسألة يبدو أنه راجع إلى عدم تحرير محل النّزاع فقط؛ فالقائلون بأن (أصول الفقه) قطعية لا تحتمل الظنيات ـ ومنهم المصنف ـ؛ يقصدون (أصول) الأدلّة، والقواعد الكلية للشريعة، ويعتبرون ما سوى ذٰلك من المباحث التفصيلية والاجتهادات التطبيقية ليس من (أصول) الفقه، وإنْ بُحث في علم (أصول الفقه) وكتبه، وأما القائلون بأن أصول الفقه تشتمل على كثير من الظنيات؛ فإنما يتكلمون عن (علم أصول الفقه)، حيث أدرجت فيه كثير من الظنيات، ودليل ظنيتها كثرة الخلاف فيها، وهو ما سعى المصنف إلى إقصائه من (أصول الفقه)، وافتتح كتابه بالتأكيد على أن (أصول الفقه) قطعية لا ظنية، تأمل اعتراض أستاذنا الدريني في «بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأدلته» (١ / ٢٠) تجد مصداق التوجيه السابق، وقد ذكره الأستاذ أحمد الريسوني في «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» (ص ١٤٠).

(٢) في (م): «وبيان».

(٣) فإنّا إذا تصفحنا جميع مسائل علم الأصول نقطع بأنها مبنية على كليات الشريعة الثلاث، واستقراء جميع الأفراد فيه ممكن؛ فإنها مسائل محصورة. (د).

(٤) حاصله أن كليات الشريعة مبنية؛ إما على أصول عقلية، وإما على استقراء كلي من الشريعة، وكلاهما قطعي؛ فهٰذه الكليات قطعية، فما ينبني عليها من مسائل الأصول قطعيّ. (د).

(٥) أي: راجعة إلى أحكام العقل الثلاثة كما سيذكره في المقدمة الثانية تفصيلاً. (د).

الاستقراء الكلِّي[1] من أدلة الشريعة، وذٰلك قطعي أيضاً، ولا ثالثَ[2] لهٰذين إلا المجموعُ منهما، والمؤلفُ من القطعيات قطعيٌّ، وذٰلك أصول الفقه.

والثاني[3]: إنها لو كانت ظنيةً؛ لم تكن راجعةً إلى أمر عقلي؛ إذ الظن لا يُقبلُ في العقليات، ولا إلى كليٍّ شرعي لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات[4]؛ إذ لو جاز تعلق الظن بكلياتِ الشريعة؛ لجاز تعلُّقُه بأصلِ الشريعة لأنه الكليُّ الأول[5]، وذٰلك غيرُ جائزٍ عادة[6] ـ وأعني بالكليات[7] هنا: الضروريات،

(١) لا يتأتى عادة أن يكون المستنبطون لقاعدة «أن الأمر للوجوب» مثلاً وقفوا على كل أمر صدر من الشارع حتى يتحقق الاستقراء الكلي المعروف الموجب لليقين، لٰكن المطلوب هنا القطع؛ أي: الجزم، ويكفي لذٰلك الكثرة المستفيضةُ الإفرادِ من كل نوع من أنواع الأمر الواردة في مقاصد الشريعة الثلاثة: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، ومثل هٰذا كاف في عدِّه استقراءً كليّاً يوجب القطع؛ لأن ما لم يطلع عليه المستنبط من الأوامر لا يخرج عن كونه فرداً من أنواع الأوامر التي اطلعوا عليها؛ فلا يترتب عليه إخلال بالقاعدة.

(٢) سيأتي في المقدمة الثانية زيادة: العادي؛ فلعله توسع هنا بإدراجه في العقلي. (د).

(٣) إثبات للمطلوب بإبطال نقيضه؛ لأنه يترتب على كونه ظنية حصول ما لا يجوز عادة، وهو تعلق الظن بأصل الشريعة، وأيضاً حصول الشك فيها، وأيضاً جواز تبديلها، وكلها باطلة. (د).

قلت: وانظر في هٰذا «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٣ / ١١٢ ـ ١٢٦).

(٤) لا الكليات الشرعية بدليل قوله: «إذ لو جاز...»؛ فهو روح الدليل. (د).

(٥) أي: بملاحظة أنها جاءت بعد الاستقراء الكلي؛ فيصح قوله: «لجاز...» إلخ، وأصل الشريعة المقطوع بها هي الكلي الأول الذي تفرعت عنه القوانين والكليات الأخرى، وحيث كان الأصل الأول مقطوعاً به، وكان التفريع عليه بطريق الاستقراء الكلي؛ فحكم الفرع حينئذ يكون حكماً للأصل، والعكس. (د).

(٦) لأنه بعد قيام الدليل على الأصل والقطع به يستحيل عادة أن يحصل فيه ظن بدل القطع، ولم يقل عقلاً؛ لأنه لا يمنع العقل حصول الظن للشخص في شيء بعد القطع بالدليل؛ فإنه لا يلزم من عرض ذٰلك محال عقلاً. (د).

(٧) أي: التي قلنا إنها مرجعٌ لمسائل الأصول. (د).

والحاجيات، والتحسينيات[1] ـ، وأيضاً لو جاز تعلُّقُ الظن بأصلِ الشريعة؛ لجاز تعلقُ الشك بها، وهي لا شكَّ فيها، ولجاز تغييرُها وتبديلها، وذلك خلاف ما ضمِن اللهُ عزَّ وجلَّ من حفظها.

والثالث: إنه لو جاز جعلُ الظني[2] أصلاً في أصولِ الفقه؛ لجاز جعلهُ أصلاً في أُصول الدين، وليس كذلك باتفاق، فكذلك هنا؛ لأن نسبةَ أصولِ الفقه من أصل الشريعة كنسبةِ أُصولِ الدين، وإن تفاوتت في المرتبة؛ فقد استوت في أنها كلياتٌ معتبرةٌ[3] في كلِّ ملَّةٍ، وهي داخلةٌ في حفظ الدين من الضروريات.

وقد قال بعضُهم: لا سبيلَ إلى إثباتِ أصولِ الشريعة بالظن، لأنه تشريع، ولم نُتَعَبَّد بالظن إلا في الفروع[4]، ولذلك لم يَعُدَّ القاضي ابنُ الطيبِ

(١) في (م): «الظن».

(٢) استدلال خطابي؛ لأنه لا يتأتى اعتبار ذلك في جميع مسائل الأصول؛ حتى ما اتفقوا عليه منها، إنما المعتبر في كل ملة بعض القواعد العامة فقط، وكان يجدر به وهو في مقام الاستدلال العام على قطعية مسائل الأصول ومقدماتها ألا يذكر مثل هذا الدليل. (خ).

(٣) «أما الضروريات؛ فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج، وهي خمسة: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل.

وأما الحاجيات؛ فمعناها: أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع التضيق؛ كالرخص، وإباحة الصيد، والتمتع بالطيبات مما هو حلال.

وأما التحسينيات؛ فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات؛ كإزالة النجاسة، وستر العورة، وأخذ الزينة» (ماء).

(٤) ذهبت طائفة إلى أن الأحكام الشرعية لا تثبت إلا بالطرق المفيدة للعلم، متمسكين بقوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾، وقوله: ﴿وما يتبع أكثرهم إلا ظناً إن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾، وأجاب الجمهور عن الآيتين بأنهما من قبيل العام المخصوص بالأدلة القائمة على =

من الأصول تفاصيلَ العلل، كالقول في عكسِ العلةِ، ومعارضتها، والترجيحِ بينها وبين غيرها، وتفاصيلَ أحكام الأَخبار، كأَعداد الرُّواةِ، والإِرسال؛ فإنه ليس بقطعيٍّ.

واعتذر ابنُ الجُوَيني[1] عن إدخالهِ في الأُصول بأَنَّ التفاصيلَ المبنيةَ على الأصول المقطوع بها داخلةٌ بالمعنى[2] فيما دلَّ عليه الدليلُ القطعيُّ.

قال المازَرِيُّ: وعندي أنه لا وجه للتحاشي عن عَدِّ هٰذا الفنِّ من الأصول وإن كان ظنيّاً، على طريقة القاضي في أَنَّ الأُصولَ هي أصولُ العلم[3]؛ لأَنَّ تلك الظنيات قوانينُ كلياتٌ وُضعت لا لأنفُسها[4]، لٰكن ليُعْرَضَ عليها أمرٌ غيرُ معيَّنٍ مما لا ينحصر. قال: فهي في هٰذا كالعموم[5] والخصوص. قال: ويحسن

= العمل بما يفيد الظن في الفروع؛ كأدلة العمل بخبر الآحاد، أو أن العمل بمثل خبر الآحاد حيث كان يستند إلى الدلائل الموجبة للعمل عند ظن الصدق كان وجوبه معلوماً قطعاً؛ فالظن واقع في طريق الحكم، وقد انضمت إليه الدلائل القاطعة على وجوب العمل بمقتضى هٰذا الظن؛ فلم يكن العامل بما يفيده خبر الآحاد مثلاً متّبعاً لمجرد الظن، بل مستنداً إلى ما يفيد العلم بأن ذٰلك الحكم المنتزع بطريق مظنون هو ما ناطه الشارع بعهدته. (خ).

(1) في «البرهان» (1 / 85 - 86).

(2) لا يخفى أن اعتبار مثل هٰذا يؤدي إلى دعوى أن الفروع قطعية أيضاً. (د).

(3) أصول العلم قوانينه التي يتألف منها؛ ككون الإجماع أو القياس حجة، والمطلق يحمل على المقيد والعام يقبل التخصيص، ودلالته على جميع أفراده قطعية أو ظنية، أما الأصول بمعنى الأدلة؛ فهي الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، والاستدلال؛ فقوله تعالى: ﴿وآتوا الزكاة﴾ أصل بمعنى الدليل، وقولك بعد «والأمر للوجوب» أصل من أصول العلم. (خ).

(4) أي: لا لتعتقد حتى يلزم فيها ثبوتها على وجه قطعي. (د).

(5) لعله يريد أن القاعدة بالنسبة لجزئيات الأدلة كالعام بالنسبة لجزئياته، وحيث أن جزئيات الأدلة يلحقها الظن في دلالتها؛ فلا مانع أن تكون الكليات التي تنطبق عليها كانطباق العام على الخاص يلحقها الظن أيضاً. (د).

من أبي المعـالي أن لا يعدَّها من الأصولِ ؛ لأَنَّ الأُصول عنده [هي الأدلةُ، والأدلة عنده][1] ما يُفضي إلى القطع، وأما القاضي ؛ فلا يَحسُن به إخراجُها من الأُصول، على أصلهِ الذي حكيناه عنه. هٰذا ما قال.

والجوابُ[2]: أَنَّ الأصلَ على كل تقدير لا بد أن يكون مقطوعاً به ؛ لأَنه إن كان مظنوناً تطرق إليه احتمالُ الإخلافِ، ومثل هٰذا لا يُجعل أصلاً في الدين عملاً بالاستقراء، والقوانينُ الكليةُ لا فرقَ بينها[3] وبين الأصولِ الكليةِ التي نُصَّ عليها، ولأن الحفظَ المضمون في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، إنما المراد به حفظُ أُصوله الكلية المنصوصة[4]، وهو المـرادُ بقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] أيضاً، لا أن المراد[5] المسائل الجزئية ؛ إذ لو كان كذٰلك ؛ لم يتخلف عن الحفظِ جزئيٌّ من

---

(١) ليست في الأصل.

(٢) أي: عن القاضي ؛ أي: إن القاضي وإن قال إن الأصول هي تلك القوانين ؛ فهٰذا لا ينافي أنه يقول إنها قطعية، لأن كل ما كان ظنيّاً لا يعد من الأصول ؛ فسواء أُريد بالأصول الأدلة من الكتاب والسنة إلخ أو أُريد بها تلك القواعد ؛ لا بد أن تكون قطعية، ومنه يُعلم أن قوله: «لأن تلك الـظنيات. . . إلـخ» من كلام المازري لا من كلام القاضي، ومعلوم أن الغرض من جلب كلام القاضي والمازري تصفية المقام ورد شبهة المازري ليتم له أن أصول الفقه على أي تقدير في معناها قطعية، سواء كانت هي القواعد أو الأدلة من الكتاب والسنة، أو الكليات الشرعية المنصوصة. (د).

(٣) مجرد دعوى ؛ إلا أن يُجعل تفريعاً على ما قبله فتكون الفاء ساقطة. (د).

(٤) مسلَّم، ولٰكنك تُعمِّمُ في المستنبطة الصرفة أيضاً. (د).

وانظر في معنى الآية: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٧ / ٤٤٧)، و«المحرر الوجيز» (٣ / ٣٥١ ـ ٣٥٢) لابن عطيّة.

(٥) سيأتي له ما يخالف هٰذا ؛ إذ يقول في المقدمة التاسعة: «ولذا كانت الشريعة محفوظة أصولها وفروعها»، ويمكن الجمع بين كلاميه بأن مراده هنا نفي حفظ الفروع بذاتها، وهناك إثبات حفظها بنصب أدلتها الكافية لمن توجه إليها بفهم راسخ، فإن أخطأها بعضٌ ؛ أصابها بعض آخر، فهي محفوظة في الجملة. (د).

جزئيات الشـريعـة، وليس كذلك لأنَّا نقطعُ بالجواز، ويؤيِّده الوقوع؛ لتفاوُتِ الظنون، وتطرُّق الاحتمالات في النصوص الجزئيةِ، ووقوع الخطأ فيها قطعاً؛ فقد وُجد الخطأُ في أخبار الآحاد وفي معاني الآيات؛ فدلَّ على أنَّ المرادَ بالذكر المحفوظِ ما كان منه كُليّاً[1]، وإذ ذاك يلزم أن يكون كلُّ أصل قطعياً.

هٰذا على مذهب أبي المعالي، وأما على مذهب القاضي؛ فإنَّ إعمالَ الأدلـة القـطعيةِ أو الـظنيةِ إذا كان متـوقفاً على تلك القوانينِ التي هي أصولُ الفقهِ[2]؛ فلا يمكنُ الاستدلالُ بها إلا بعدَ عرضِها عليها، واختبارها بها، ولزم أنْ تكون مثلَها، بل أقوى منها؛ لأنك أقمتَها مُقامَ الحاكم على الأدلة، بحيث تُطرحُ الأدلـة إذا لم تجزْ على مقتضى تلك القوانين؛ فكيف يصح أن تُجعل الظنيات قوانينَ لِغيرها[3]؟

ولا حُجَّةَ في كونها غيرَ مرادة لأنفسها حتى يستهانَ بطلبِ القطعِ فيها؛ فإنَّها حاكمةٌ على غيرها؛ فلا بدَّ من الثقةِ بها في رتبتها، وحينئذ يصلحُ أنْ تُجعلَ قوانين، وأيضاً، لو صحَّ كونُها ظنية؛ لزم منه جميعُ ما تقدم في أول المسألة، وذٰلك غيرُ صحيحٍ، ولو سُلِّم ذٰلك كلُّه؛ فالاصطلاح اطَّرد على أن المظنوناتِ لا تُجعـلُ أُصـولاً، وهٰذا كافٍ في اطِّراح الظنياتِ من الأصولِ بإطلاق، فما

---

(١) كليّاً منصوصاً كما قال أوَّلاً؛ فيمنـع قوله بعد: يلزم أن يكون كل أصل قطعيّاً، فإذا كان غرضه تقرير مذهب أبي المعالي، وأن القطع إنما هو في الكليات المنصوصة في الشريعة بدون تعرض للقوانين المستنبطة؛ لا يكون لذكره هنا فائدة تعود على غرضه من قطعية مسائل الأصول، وإذا كان يقيس القوانين على النصوص كما هو المفهوم من قوله: «لا فرق بينها وبين الأصول التي نص عليها»؛ فهو قياس لم يذكر له علة صحيحة. (د).

(٢) في (ط): «أصول العلم».

(٣) أي: من القـطعيات التي تعـرض فيما يعرض عليها، وقد يقال: إنها جعلت قوانين لاستخراج الفروع من القطعيات والظنيات، وليست قوانين لنفس القطعيات، والفروع المستنبطة بها ظنية ولا ضير في هٰذا. (د).

جرى[1] فيها مما ليس بقطعيٍّ تفريعاً عليه بالتبع، لا بالقصد الأول[2].

* * * * *

---

(١) رجوع عن قسم عظيم مما شملته الدعوى، ولٰكنه مقبول ومعقول؛ فإن من مسائل الأصول ما هو قطعي مجمع عليه، ومنها ما هو محل للنظر، وتشعب وجوه الأدلة إثباتاً ورداً، راجع «الأسنوي على المنهاج» في تعريف الأصول، على أنه ـ بهٰذه الخاتمة التي طرح بها كثيراً من القواعد المذكورة في الأصول جزافاً دون تحديد لنوع ما يطرح ـ صار لا يُعرف مقدار ما بقي قطعيّاً وما سلّم فيه أنه ظني، وهٰذا يقلل من فائدة هٰذه المقدمة. (د).

(٢) بعد ختم (ماء) هٰذا الفصل قال: «تنبيه: اعلم أني ذكرت في النظم تبعاً للأصل أن أصول فقه الدين قطعية، ولا تكون ظنية، وتقدم ما تقدم من الكلام، ثم إني أقول: إن أصول الفقه عرفها صاحب «جمع الجوامع» أعني السبكي بقول: أصول الفقه: دلائل الفقه الإجمالية، وقيل: معرفتها، والأصولي: العارف بها وبطرق استفادتها ومستفيدها، والفقه: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية».

وقال في تعريفها سيدي عبدالله بن الحاج إبراهيم العلوي في «مراقي السعود» (أصوله دلائل الإجمال)، قال في شرحه: «يعني أن أصول الفقه أدلته الإجمالية؛ لأن الأصل في الاصطلاح هو الدليل أو الأمر الراجح... والدليل الإجمالي هو الذي لا يعين مسألة جزئية كقاعدة (مطلق الأمر والنهي).

وفعله ﷺ والإجماع، والقياس، والاستصحاب، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمبين والمجمل، والظاهر والمؤول، والناسخ والمنسوخ، وخبر الواحد...» إلى أن قال: «والقاعدة قضية كلية تعرف منها أحكام جزئياتها نحو مطلق الأمر للوجوب ومطلق النهي للتحريم، والإجماع والقياس والاستصحاب حجة، والعام يقبل التخصيص والخاص يقضي على العام... إلى غير ذٰلك من كلامهم في كتبهم جزاهم الله خيراً» (ماء).

المقدمة الثانية

إن المقدماتِ المستعملةَ في هٰذا العلم والأدلةَ المعتمدة فيه لا تكون إلا قطعية[1]؛ لأنها لو كانت ظنية لم تُفد القطعَ في المطالب المختصة به، وهٰذا بيّن، وهي :

ـ **إما عقلية**؛ كالراجعةِ إلى أحكام العقل الثلاثة : الوجوبِ، والجواز، والاستحالة .

ـ **وإما عاديةٌ**، وهي تتصرف ذٰلك التصرفَ أيضاً؛ إذ من العاديّ ما هو واجبٌ في العادة أو جائز أو مستحيل .

ـ **وإما سمعية**، وأجلُّها المستفادُ من الأخبار المتواترة في اللفظ، بشرط أنْ تكون قطعيةَ الدلالة، أو من الأخبار المتواترةِ في المعنى، أو المستفادُ من الاستقراءِ في موارد الشريعة .

فإذاً الأحكام المتصرفة[2] في هٰذا العلم لا تعدو الثلاثة : الوجوبَ،

---

(١) لازم أو ملزوم لما تقدم له في المقدمة الأولى؛ فيجري عليه ما جرى عليها . (د) .

(٢) أي : التي تتركب منها مقدماته لا تتجاوز الأحكام الثلاثة، سواء كانت عقلية أو عادية أو سمعية، وقد يذكر في الأصول أن كذا حجة أو ليس بحجة؛ فهٰذا ليس من المقدمات، وإنما هو =

والجوازَ، والاستحالة، ويلحق بها الوقوعُ أو عدم الوقوع، فأما كون الشيء حُجَّةً أو ليس بحُجَّةٍ؛ فراجعٌ إلى وقوعه كذلك، أو عدم وقوعه كذلك، وكونه صحيحاً أو غير صحيح راجعٌ[1] إلى الثلاثة الأول، وأما كونه فرضاً أو مندوباً أو مباحاً أو مكروهاً أو حراماً؛ فلا مُدخل له في مسائل الأصول من حيث هي أصولٌ، فَمن أدخلها فيها فمِن[2] بابِ خلطِ بعض العلوم ببعضٍ.

* * * * *

= مما يتفرع على تلك المقدمات؛ إذ هو العرض الذاتي الذي يُراد إثباته لموضوعاته التي هي الأدلة بواسطة تلك المقدمات. (د).

(١) لأنها بمعنى ثبوته أعم من أن يكون واجباً أو جائزاً أو مستحيلاً، يعني عقليّاً أو عاديّاً، لا خصوص العقلي. (د).

(٢) إنما ذكروها من باب المقدمات لحاجة الأصولي إلى تصورها والحكم بها إثباتاً ونفياً؛ كقوله: الأمر للوجوب والنهي للتحريم مثلاً، وقد ذكرها هو وأطال في تحديدها؛ إلا أن يكون مراده كون كذا من الأفعال فرضاً أو حراماً مثلاً، فإن هٰذا من الفروع الصرفة التي ليست من المقدمات في شيء. (د).

المقدمة الثالثة[1]

الأدلةُ العقلية إذا استعملت في هٰذا العلم؛ فإنما تستعمل مركبة[2] على الأدلة السمعية، أو مُعِينة في طريقها، أو محقِّقة لمَناطِها، أو ما أشبه ذٰلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظرٌ في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع، وهٰذا مبيَّن في علم الكلام، فإذا كان كذٰلك؛ فالمعتمد بالقصدِ الأول الأدلة الشرعية، ووجود القطع[3] فيها ـ على الاستعمال المشهور ـ معدومٌ، أو في غاية الندور

(١) هٰذه المقدمة كبيان ودفع لما يرد على المقدمة قبلها. (د).

وقارن ما فيها بكلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٩ / ٢٢٨ - ٢٣٤).

(٢) أي: لا تكون أدلة هٰذا العلم مركبة من مقدمات عقلية محضة، بل قد تكون إحدى المقدمات والباقي شرعية مثلاً، وقد تكون معينة بأن يأتي الدليلُ كله شرعيّاً، ويستعان على تحقيق نتيجتـه بدليل عقلي، وقـد تكون المقدمات العقلية أو العادية لا لإثبات أصل كليٍّ، بل لتحقيق المناط؛ أي: لتطبيق أصل على جزئيٍّ من جزئياته، وذٰلك بالبحث في أنَّ هٰذا الجزئيَّ مندرج في موضوع القاعدة ليأخذ حكمها، وسيأتي أن هٰذا البحث قد يرجع للطب أو للصناعات المختلفة أو للعرف في التجارات والزراعات وغير ذٰلك؛ إلا أنه يلاحظ على ذٰلك أن تحقيق المناط من صناعة الفقيه المجتهد، لا من تحقيق مسائل الأصول في ذاتها، ومثل ذٰلك يقال في تنقيح المناط وتخريج المناط الآتيين له في الجزء الرابع لأنها كلها من وظيفة الفقيه لا الأصولي؛ إلا أن يقال: لا مانع من تحقيق المناط في مسائل الأصول أيضاً، لٰكن على وجه آخر غير طريقة ذٰلك الاصطلاح. (د).

(٣) يستعمل القطع في دلالة الألفاظ؛ فيأتي على نوعين: =

(أعني: في آحاد الأدلة)؛ فإنها إن كانت من أخبار الآحاد؛ فعدمُ إفادتها القطع ظاهر، وإن كانت متواترةً؛ فإفادتها القطعَ موقوفة على مقدماتٍ جميعُها أو غالبها ظنيٌّ، والموقوف على الظنيِّ لا بد أن يكون ظنياً؛ فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، والنقلِ الشرعيِّ أو العاديِّ، والإضمار، والتخصيص للعموم، والتقييدِ للمطلق، وعدم الناسخ، والتقديم والتأخير والمُعارض العقلي[1]، وإفادةُ القطع مع اعتبار هٰذه الأمور متعذر وقد اعتصم من قال بوجودها بأنها ظنية في أنفسها، لٰكن إذا اقترنت بها قرائنُ مشاهدةً أو منقولة؛ فقد تفيد اليقين، وهٰذا كله نادرٌ أو متعذِّر[2].

وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأةُ من جملةِ أدلةٍ ظنيةٍ تضافرتْ على معنى واحدٍ حتى أفادت فيه القطعَ؛ فإن للاجتماعِ من القوة ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواترُ القطعَ، وهٰذا نوع منه، فإذا حصلَ من استقراء أدلةِ المسألةِ مجموعٌ يفيد العلمَ؛ فهو الدليل المطلوب، وهو شبيه بالتواترِ[3] المعنوي، بل هو كالعلم

= **أولها**: الجزم الحاصل في النّص القاطع، وهو ما لا يتطرقه احتمال أصلاً نحو ﴿قل هو الله أحد﴾، وهٰذا ما يقصده المصنف في هٰذه المقدمة.

ثانيهما: العلم الحاصل من الدليل الذي لم يقم بإزائه احتمال يستند إلى أصلٍ يعتدّ به ولا يضره الاحتمالات المستندة إلى وجوهٍ ضعيفة أو نادرة، وهٰذا المعنى هو الذي يقصده القائلون بأنَّ دلالة العامّ على أفراده قطعيّة. (خ).

(١) العقليات التي يصح لها أن تعارض لفظ الشَّارع ويتعين صرفه عن ظاهره لأجلها كمال[1] ما إذا عارضه الحسُّ والمشاهدة إنما هي القضايا الثابتة بأدلة قاطعة، أما مجرد استحسان العقل واستقباحه؛ فلا يقف أمام نصِّ الشارع لأنه قد يكون ناشئاً عن عدم صفاء الفطرة والذوق، أو تغلب الهوى، وكثيراً ما يكون أثراً من آثار النشأة والبيئة الخاصة. (خ).

(٢) أي: فلا يفيد الاعتصام به بحالة مطردة في سائر الأدلة كما هو المطلوب. (د).

(٣) وليس تواتراً معنوياً؛ لأن ذاك يأتي كله على نسق واحد؛ كالوقائع الكثيرة المختلفة التي تأتي جميعُها دالة على شجاعة علي مثلاً بطريق مباشر، أما هٰذا؛ فيأتي بعضه دالًّا مباشرة على =

(١) كذا في الأصل، ولعل صوابه: «كما لو».

بشجاعة عليٍّ رضي الله عنه وَجُود حاتِم[1] المستفادِ من كثرة الوقائع المنقولة عنهما.

ومن هٰذا الطريق ثبت وجوبُ القواعدِ الخمس؛ كالصلاة، والزكاة، وغيرهما قطعاً، وإلا؛ فلو استدلَّ مستدلٌّ على وجوب الصلاة بقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ١١٠] أو ما أشبه ذٰلك؛ لكان في الاستدلال بمجرده نظرٌ من أوجه[2]، لٰكن حَفَّ[3] بذٰلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبةِ ما صار به فرضُ الصلاة ضروريّاً في الدين، لا يشكُّ فيه إلا شاكٌّ في أصل الدين.

ومن ها هنا[4] اعتمد الناسُ في الدلالة على وجوب مثل هٰذا على دلالة الإجماع؛ لأنه قطعيٌّ وقاطعٌ لهٰذه الشواغب.

وإذا تأملتَ أدلة كونِ الإجماع حُجَّةً، أو خبرِ الواحد أو القياسِ حجة؛ فهو راجعٌ إلى هٰذا المساق[5]؛ لأن أدلتها مأخوذةٌ من مواضعَ تكاد تفوتُ الحصر،

= وجوب الصلاة، وبعضه بطريق غير مباشر، لٰكن يستفاد منه الوجوب؛ كمدح الفاعل لها، وذم التارك، والتوعد الشديد على إضاعتها، وإلزام المكلف بإقامتها ولو على جنبه إن لم يقدر على القيام، وقتال من تركها إلخ، ولذٰلك عدّه شبيهاً بالمعنوي ولم يجعله معنويّاً. (د).

(١) قال ابن حجر في «موافقة الخبر الخبر» (١ / ١٩٣): «. . . يشير إلى التواتر المعنوي، ومثله بالأخبار الواردة في سخاء حاتم؛ فإنها كثيرة، لٰكنها لم تتفق على سياقٍ واحد، ومجموعها يفيد القطع بأنه كان سخيّاً، وكذٰلك الأخبار الواردة في شجاعة علي، واستيعاب ذٰلك متعسّر؛ فرأيتُ أن أشير إلى شيء من ذٰلك. . .»، ثم سرد بعضاً منها.

(٢) أي: كان استدلالاً ظنيّاً لتوقُّفه على المقدمات الظنية المشار إليها. (د).

(٣) في (ط): «حَفَّت».

(٤) أي: فبدل أن يسردوا الأدلة الجزئية، فيؤخذ في مناقشة كل دليل يورد بالمناقشات المشار إليها؛ يعدلون عن هٰذا الطريق القابل للمشاغبة إلى طريق ذكر الإجماع القاطع للشغب، وما ذٰلك إلا لأن كل دليل على حدته ظني لا يفيد القطع. (د).

(٥) وهو شبه التواتر المعنوي. (د).

وهي مع ذٰلك مختلفةُ المسَاق[1]، لا ترجع إلى باب واحد؛ إلا أنها تنتظم المعنى الـواحدَ الذي هو المقصود بالاستدلال عليه، وإذا تكاثرت على الناظِر الأدلةُ عضَّدَ بعضُها بعضاً، فصارت بمجموعها مفيدةً للقطع؛ فكذٰلك الأمرُ في مآخذِ الأدلةِ في هٰذا الكتاب[2]، وهي مآخذُ الأُصول؛ إلا أَنَّ المتقدمين من الأُصوليين ربمـا[3] تركـوا ذكـر هٰذا المعنى والتنبيهَ عليه، فحصـل إغفـالـه من بعض المتـأخرين؛ فاستشكلَ الاستدلالَ بالآيات على حِدَتها[4]، وبالأحاديث على انفرادها؛ إذ لم يأْخذها مأْخذَ الاجتماع[5]، فكرَّ عليها بالاعتراض نصّاً نصّاً، واستضعف الاستـدلالَ بهـا على قواعد الأصول المراد منها القطع، وهي إذا أُخذت على هٰذا السبيل[6] غيرُ مُشْكِلة، ولو أُخذت أدلةُ الشريعة على الكليات والجزئيات مأخذَ هٰذا المعترضِ؛ لم يحصل لنا قطعٌ بحكم شرعيٍّ ألبتة؛ إلا أن نُشرك العقلَ[7]، والعقلُ إنما ينظر من وراء الشرع؛ فلا بد من هٰذا الانتظام

---

(١) أي: كما أشرنا إليه؛ فلذا كان شبيهاً بالتواتر المعنوي وليس إياه. (د).

(٢) فإنه بناها على هٰذه الطريقة بحالة اطردت له فيها. (د).

(٣) إنما قال ربما ولم يقل إنهم تركـوه قطعاً لأن الغزالي أشار إليه في دليل كون الإجماع حجـة، كما تجيء الإشارة إليه، ولله درّ الغزالي؛ فإنه بإشارته لهٰذا في الإجماع جعل الشاطبي يستفيد منه كل هٰذه الفوائد الجليلة، ويتوسع فيه هٰذا التوسع، بل جعله خاصة كتابه؛ كما سيقول في آخره. (د).

(٤) أي: كل آية على حِدَة بدون ضمِّها إلى سائر الآيات والأحاديث؛ حتى يصير النظر إليها نظراً إلى المجموع الذي يشبه التواتر. (د).

(٥) في الأصل و(م): «الإجماع».

(٦) أي: سبيل الاجتماع الذي يصير كالإجماع من آحاد الأدلة على المعنى المطلوب. (د).

(٧) أي: بالاستقراء والنظر إلى الأدلة منظومة في سلك واحد، ويحتمل أن يكون المعنى: إلا أن نحكِّم العقل في الأحكام الشرعية، ونقول: إنه يدركها بنفسه؛ فيحصل القطع بها من جهته =

في تحقيق الأدلة الأصولية.

فقد اتفقت[1] الأمَّةِ ـ بل سائرُ الملل ـ على أنَّ الشريعةَ وُضعت للمحافظة على الضـــروريات الخمس ـ وهي: الـــدين، والنفس، والنســـل، والمـــال، والعقل ـ، وعلمها عند الأمة كالضروريِّ، ولم يثبت لنا ذٰلك بدليل معين، ولا شَهِدَ لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه، بل عُلمت ملاءمتها للشريعة بمجموعِ أدلةٍ لا تنحصر في باب واحد، ولو استندتْ إلى شيءٍ معيَّن لوجبَ عادةً تعيينُه، وأن يرجع أهلُ الإجماع إليه، وليس كذٰلك[2]؛ لأن كلَّ واحد منها بانفراده ظنيٌّ، ولأنه كما لا يتعيَّنُ في التواتر المعنويِّ أو غيره أنْ يكون المفيدُ للعلم خبرُ واحدٍ دون سائر الأخبار، كذٰلك لا يتعين[3] هنا لاستواء جميع الأدلة في إفادة الظن على فرض الانفراد، وإن كان الظنُّ يختلف باختلاف أحوال الناقلين، وأحوالِ دلالات المنقـولات، وأحوال الناظرين في قوة الإدراك وضعفه، وكثرة البحث وقلَّته، إلى غير ذٰلك.

فنحن إذا نظرنا[4] في الصلاة؛ فجاء فيها: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ١١٠] على وجـوه، وجاء مدح المتصفين بإقامتها، وذمُّ التاركين لها، وإجبارُ المكلفين على فعلها وإقامتها قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم، وقتالُ من تركها أو عاند في تركها، إلى غير ذٰلك مما في هٰذا المعنى، وكذٰلك النفس: نُهِيَ عن قتلها، وجُعل قتلها موجباً للقِصاص متوعَّداً عليه، ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك

= وإن كان دليل السمع ظنيّاً، لٰكن العقل عندنا لا يدركها مباشرة، وإنما ينظر فيها من وراء الشرع؛ فتعين هٰذا الطريق الاستقرائي في إفادة السمعيات القطع. (د).

(١) تمثيل بأهم مسألة أصولية لا يمكن إثباتها بدليل معين، وإنما ثبتت بشبه التواتر المعنوي بأدلة لم ترد على سياق واحد وفي باب واحد. (د).

(٢) بعدها في (ط): «الأنظار والقرائح».

(٣) في الأصل: «يعتني».

(٤) مثالان آخران في أهم المسائل الشرعية من الفروع. (د).

كما كانت الصلاة مقرونة بالإيمان، ووجب سدُّ رَمَقِ المضطر، ووجبت الزكاةُ والمواساة والقيام على من لا يقدر على إصلاح نفسه، وأُقيمت الحكامُ والقُضاة والملوك لذٰلك، ورُتِّبت الأجنادُ لقتال من رام قتل النفس، ووجب على الخائف من الموت سدُّ رمقه بكل حلال وحرام من الميتة والدم ولحم الخنزير، إلى سائر ما ينضاف لهٰذا [المعنى][1]، علمنا يقيناً وجوبَ الصلاة وتحريمَ القتل، وهٰكذا سائر الأدلة في قواعد الشريعة.

وبهٰـذا امتازت الأصول من الفروع؛ إذ كانت الفروعُ مستندة إلى آحاد الأدلة وإلى مآخذَ معيَّنةٍ، فبقيت على أصلها من الاستناد إلى الظنِّ، بخلاف الأصول؛ فإنها مأخوذةٌ من استقراءِ مقتضيات الأدلة بإطلاق، لا من آحادها على الخصوص.

فصل

وينبني على هٰذه المقدمة معنى آخر، وهو أن كلَّ أصلٍ شرعيٍّ لم يشهد له نصٌّ معين، وكـان ملائمـاً لتصرفات الشرع، ومأخوذاً معناه من أدلته؛ فهو صحيح يُبْنى[2] عليه، ويُرجع إليه إذا كان ذٰلك الأصلُ قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به؛ لأن الأدلة لا يلزم أنْ تدلَّ على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم؛ لأنَّ ذٰلك كالمتعذِّر[3].

ويدخـل تحت هٰذا ضربُ الاستـدلالِ المـرسَل[4] الذي اعتمده مالكٌ

---

(١) ما بين المعقوفتين من (ط) فقط. (٢) في الأصل: «ينبني».

(٣) في (م): «كالمنعذر» بالنون، ومثل ما مضى عند الغزالي في «المنخول» (ص ٣٦٤).

(٤) أي: المصالح المرسلة، وهي التي لم يشهد لها أصل شرعي من نص أو إجماع، لا بالاعتبار ولا بالإلغاء، وذٰلك كجمع المصحف وكتابته؛ فإنه لم يدل عليه نص من قِبَل الشارع، ولذا توقف فيه أبو بكر وعمر أوَّلاً، حتى تحققوا من أنه مصلحة في الدين تدخل تحت مقاصد الشرع في =

والشافعيُّ[1]؛ فإنه وإن لم يشهد للفرع أصلٌ معيَّن؛ فقد شهد له أصل كليٌّ، والأصل الكليُّ إذا كان قطعيّاً قد يساوي الأصلَ المعيّن، وقد يَرْبُو[2] عليه بحسب قوة الأصل المعيّن وضعفه، كما أنه قد يكون مرجوحاً[3] في بعض المسائل، حكم سائر الأصولِ المعيّنة المتعارضة في باب الترجيح، وكذلك أصل الاستحسان على رأي مالك، ينبني على هذا الأصل؛ لأن معناه يرجع[4] إلى [تقديم][5] الاستدلال المرسَلِ على القياس[6]، كما هو مذكور في موضعه.

= ذلك، ومثله ترتيب الدواوين وتدوين العلوم الشرعية وغيرها؛ ففي مثل تدوين النحو مثلاً لم يشهد له دليل خاص، ولكنه شهد له أصل كليٌّ قطعيٌّ يلائم مقاصد الشرع وتصرفاته، بحيث يؤخذ حكم هذا الفرع منه، وأنه مطلوب شرعاً وإن كان محتاجاً إلى وسائطَ لإدراجه فيه. (د).

(١) قال الأبياريُّ في «شرح البرهان» في الاستدلال بالمصالح: «هو عين ما ذهب إليه مالك، وقد رام إمامُ الحرمين التفريق بين المذهبين، وهو لا يجد إلى ذلك سبيلاً؛ فالمصلحة المرسلة يتمسك بها كثير من الأئمة؛ إلا أنَّ الإمام مالكاً عمل بها في بناء الأحكام أكثر من غيره». (خ).

(٢) في جميع الأصول: «يربي».

(٣) في (م) و(خ): «موجوداً».

(٤) بناء على بعض تفاسير الاستحسان، وسيأتي غير ذلك له في الجزء الرابع، وأنه يقدم على الظاهر وعلى القياس؛ فمالك يستحسن تخصيصه بالمصلحة، وأبو حنيفة يستحسن تخصيصه بخبر الواحد؛ فلذا نسبه هنا لمالك. (د).

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل.

(٦) أي: الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كليّ، وذلك كبيع العَرِيَّة بخرصها تمراً؛ فهو بيع رَطب بيابس وفيه الغَرر الممنوع بالدليل العام؛ إلا أنه أُبيح رفعاً لحرج المُعْرِي والمُعْرَى، ولو مُنع لأدّى إلى منع العَرِيَّة رأساً وهو مفسدة، فلو اطرد الدليل العام فيه لأدّى إلى هذه المفسدة؛ فيستثنى من العام، وسيأتي شرحه بإيضاح في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد من الجزء الرابع، ومنه الاطلاع على العورات في التداوي أُبيح على خلاف الدليل العام لأن اتباع العام في هذا يوجب مفسدة وضرراً لا يتفق مع مقاصد الشريعة في مثله؛ فالاستحسانَ ينظر إلى لوازم الأدلة ويراعي =

فإنْ قيل(١): الاستدلالُ بالأصل الأعمِّ على الفرع الأخصِّ غيرُ صحيح؛ لأنَّ الأصل الأعمَّ كليٌّ، وهٰذه القضيةُ المفروضةُ جزئية خاصة، والأعمُّ لا إشعارَ له بالأخصِّ؛ فالشرع وإنْ اعتبر كليَّ المصلحة، من أين يُعلم اعتبارهُ لهٰذه المصلحة الجزئية المتنازَع فيها؟

فالجواب: أنَّ الأصلَ الكليَّ إذا انتظم في الاستقراء [يكون](٢) كليّاً جارياً مجرى العموم في الأفراد، [أمَّا كونه كليّاً؛ فكما يأتي في موضعه إن شاء الله، وأما كونه يَجري مجرى العموم في الأفراد](٣)؛ فلأنه في قوة اقتضاء وقوعه في جميع الأفراد، ومن هنالك استُنبط لأنه إنما استُنبط من أدلة الأمر والنهي الواقِعَين على جميع المكلفين؛ فهو كليٌّ في تعلُّقه، فيكون عامّاً في الأمر به والنهي للجميع.

= مآلاتها إلى أقصاها، فلو أدت في بعض الجزئيات إلى عكس المصلحة التي قصدها الشارع؛ حُجز الدليل العام عنها، واسْتُثنيت وفاقاً لمقاصد الشرع، وفي الشرع من هٰذا كثير جدّاً في أكثر أبوابه، وهو وإن لم ينص على أصل الاستحسان بأدلة معينةٍ خاصة؛ إلا أنه يلائم تصرفاته ومأخوذ معناه من موارد الأدلة التفصيلية(*)؛ فيكون أصلاً شرعياً وكليّاً يُبنى عليه استنباطُ الأحكام. (د).

وكتب (خ) هنا ما نصه: «لعل في العبارة حذفاً، وأصلها: «يرجع إلى تقدُّم أصل الاستدلال المرسل على القياس»، قال الأبياري: الذي يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان، وحاصله استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كليّ».

(١) هٰذا الاعتراض يتجه على كل من المصالح المرسلة والاستحسان؛ لأن كلًّا منهما استدلال بأصل كليٍّ على فرع خاص، والفرق بينهما أنَّ الثاني تخصيصٌ لدليل بالمصلحة، والأول إنشاءُ دليل بالمصلحة على ما لم يرد فيه دليل خاص. (د).

(٢) ساقط من الأصل، وفي (ط): «انتظم الاستقراء جرى مجرى...».

(٣) سقط من الأصل.

(*) في المطبوع «التفصيلة».

لا يقال: يلزم على هٰذا اعتبار كلِّ مصلحة، موافقةً لمقصد الشارع أو مخالفةً، وهو باطل؛ **لأنا نقول**: لا بد من اعتبار الموافقة لقصد الشارع؛ لأن المصالح إنما اعتُبرت مصالحَ من حيث وضَعها الشارع كذٰلك ـ حسبما هو مذكور في موضعه[1] من هٰذا الكتاب [بحول الله][2].

فصل

وقد أدَّى عدمُ الالتفات إلى هٰذا الأصل وما قبله إلى أن ذهب بعضُ الأصوليين إلى أنَّ كون الإجماع حجةً ظنيٌّ لا قطعي[3]؛ إذ لم يجد في آحاد الأدلة بانفرادها[4] ما يفيده القطعَ، فأدَّاه ذٰلك إلى مخالفة من قبله من الأمة[5] ومن بعده، ومالَ أيضاً بقوم آخرين إلى ترك الاستدلال بالأدلَّة اللفظية في الأخذ بأمور عاديّة، أو الاستدلال بالإجماع على الإجماع[6]، وكذٰلك مسائلُ أُخَرُ غير الإجماع عَرَض فيها [هٰذا الإشكال فادّعى فيها][7] أنها ظنية، وهي قطعية بحسب هٰذا الترتيب من الاستدلال، وهو واضح إن شاء الله تعالى.

---

(١) في المسألة الثامنة من كتاب المقاصد. (د). (٢) من (ط) فقط.

(٣) انظر في هٰذا «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٩ / ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٧٠).

(٤) في (د): «بانفردها».

(٥) كذا في الأصول، ولعل صوابه: «الأئمة».

(٦) أي إن عدم التفاتهم إلى التواتر المعنوي في حديث «لا تجتمع أمتي على ضلالة» الذي استدل به الغزالي على حجية الإجماع، ونظرهم في الأحاديث الواردة نظراً إفرادياً لكل حديث منها جعلهم يتركون الاستدلال بها على حجية الإجماع ويجنحون؛ إما إلى الاستدلال عليه بأمور عادية كالقرائن المشاهدة أو المنقولة التي تدل عادة على اعتباره، وإما إلى الاستدلال عليه بالإجماع على القطع بتخطئة المخالف له، مع ما فيه من شبه المصادرة (راجع ابن الحاجب)، وبهٰذا البيان يعلم أن قوله في الأخذ إن لم يكن محرفاً عن (والأخذ) أو «إلى الأخذ»؛ فهو بمعناه. (د).

(٧) ساقط من (د)، وأثبته من الأصل و(خ) و(م).

المقدمة الرابعة

كلُّ مسألة مرسومةٍ في أصول الفقه لا ينبني عليها فروعٌ فقهيةٌ، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك[1]؛ فوضْعُها في أُصول الفقه عاريَّةٌ.

والذي يوضِّح ذلك أَنَّ هذا العلمَ لم يُخْتَص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له، ومحققاً للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك؛ فليس بأَصلٍ له، ولا يلزم على هذا أن يكون كلُّ ما انْبَنى عليه فرعٌ فقهيٌّ من جملة أصول الفقه، وإلا أَدَّى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم من أُصول الفقه؛ كعلم النحو، واللغة، والاشتقاق، والتصريف، والمعاني، والبيان، والعدد، والمساحة، والحديث، وغير ذلك من العلوم التي يتوقف عليها تحقيق الفقه[2]، وينبني عليها من مسائله، وليس كذلك؛ فليس [كلُّ ما يفتقر إليه الفقه يُعدُّ من أصوله، وإنما اللازم أنَّ كلَّ أصلٍ يُضاف إلى الفقه لا ينبني عليه فقهٌ؛ فليس][3] بأَصلٍ له.

---

(١) أي: بطريق مباشر لا بالوسائط كما هو الحال في الاستعانة على الاستنباط بالعلوم الآتية؛ فهو يريد أن المقدمات التي ذكرها في كتابه فيها العون المباشر الذي يجعلها من الأصول، بخلاف المقدمات البعيدة مثل ما سيذكره من المباحث بعد. (د).

(٢) تحقيقه غير استنباطه، ولهذا الغرض لم يقل: مسائله، بل: «من مسائله». (د).

(٣) ما بين المعقوفتين سقط على ناسخ الأصل.

وعلى هٰذا يَخرجُ عن أصول الفقه كثيرٌ من المسائل التي تكلَّم عليها المتأخرون وأدخلوها فيها؛ كمسألةِ ابتداء الوضع[1]، ومسألة الإباحة[2]؛ هل هي تكليف أم لا، ومسألةِ أمر المعدوم، ومسألةِ هل كان النبيُّ ﷺ متعبَّداً بشرع أم لا، ومسألة لا تكليف إلا بفعل، كما أنه لا ينبغي[3] أنْ يُعدَّ[4] منها ما ليس منها، ثم البحث فيه في علمه وإن انْبَنى عليه الفقه؛ كفصولٍ كثيرة من النحو، نحو معاني الحروف، وتقاسيم الاسم والفعل والحرف، والكلام على الحقيقة والمجاز، وعلى المشترك والمترادف، والمشتق، وشبه ذٰلك.

غير أنه يُتكلم من الأحكام العربية في أُصول الفقه على مسألةٍ هي عريقةٌ

---

(١) أضف إليها مسألة الموضوع قبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجازاً، ونحو ذٰلك. (د).

(٢) تكلَّم على المباح في خمس مسائلَ تأتي قريباً؛ فعليك أن تنظر فيها بضابطه في هٰذه المقدمة لتعرف الفرق بين البحث في كون الإباحة تكليفاً أو لا، وبين تلك المسائل؛ حتى عَدَّ هٰذا خارجاً عن الأصول وعَدَّ مباحثه الخمسة من الأصول. (د).

(٣) ذكر فيما قبل الكاف نوعاً من المسائل التي لا يصح إدخالها في أصول الفقه، وجعل ضابطه كلَّ مسألة لا ينبني عليها فقه، ومثَّل له بكثيرٍ من مبادىء الأحكام وبعض المبادىء اللغوية؛ كمسألة ابتداء الوضع، وهٰذا نوع آخر وهو ما ينبني عليه فقه، ولٰكنه ليس من مسائل الأصول، بل من مباحث علم آخر، وقد استوفى البحث فيه في علمه الخاص به، وذٰلك كمبادىء النحو واللغة، وبهٰذا البيان تعلم أن قوله: «ثم البحث فيه في علمه» جملة اسمية معطوفة على صلة ما، ولعل أصل النسخة: «وتم(*) البحث... إلخ» بجملة فعلية من التام؛ فحُرِّفت إلى ما ترى.

وبعد؛ فالمعروف أنَّ مباحث النحو واللغة ذكرت في الأُصول لا على أنها من مسائله، بل من مقدماته التي يتوقف عليها توقفاً قريباً، نعم، كان ينبغي ألا يتوسعوا في بحثها وتحريرها كأنها مسائل من هٰذا العلم؛ لأنها محققة في علم آخر، ولعل هٰذا هو مراد المؤلف. (د).

(٤) في الأصل: «لا يعد»، و«لا» ساقطة من جميع النسخ المطبوعة ومن (ط) و(ماء).

(*) في الأصل المعتمد في التحقيق: «ثم» بمثلثة واضحة في أوله.

في الأصول، وهي أنَّ القرآن [الكريم ليس فيه من طرائق كلام العجم شيء، وكذلك السنة، وأن القرآن][1] عربيٌّ، والسنَّة عربية، لا بمعنى أن القرآن يشتمل على ألفاظ أعجمية في الأصل أو لا يشتمل؛ لأنَّ هٰذا من علم النحو واللغة، بل بمعنى أنه في ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربيٌّ، بحيث إذا حُقِّقَ هٰذا التحقيق سُلك به في الاستنباط منه والاستدلال به مسلكُ كلام العرب في تقرير معانيها ومنازعِها في أنواع مخاطباتها خاصة؛ فإن كثيراً من الناس يأخذون أدلَّة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يُفهم من طريق الوضع، وفي ذٰلك فساد كبير وخروجٌ عن مقصود الشارع، وهٰذه مسألة مبيَّنة[2] في كتاب المقاصد، والحمد لله .

فصل

وكلُّ مسألة في أُصول الفقه يَنْبَني عليها فقه؛ إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها اختلافٌ[3] في فرع من فروع الفقه؛ فوضعُ الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عاريَّةٌ أيضاً، كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخيَّر[4]،

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (د)، وأثبته من الأصل و(خ) و(م)، وسيأتي بسط من المصنف لهٰذه المسألة في (٢ / ١٠١ وما بعد).

(٢) في المسألة الأولى من النوع الثاني في «المقاصد». (د).

(٣) في (د) و(خ) و(ط): «خلاف».

(٤) فالجمهور قالوا: الواجب واحد مبهم يتحقق في الخارج في أحد هٰذه المعيَّنات التي خُيِّر بينها. وقال المعتزلة: بل الواجب الجميع. قال الإمام في البرهان: «إنهم معترفون بأنَّ من ترك الجميع لا يأثم إثم تاركِ واجبات، ومن فعل الجميع لا يثاب ثواب واجبات؛ فلا فائدة في هٰذا الخلاف عمليّاً، بل هو نظريٌّ صرف، لا يبني عليه تفرقة في العمل؛ فلا يصح الاشتغال بأدلته في علم الأصول» (د).

وعلَّق (خ) في هٰذا الموطن بقوله: «ذهبت المعتزلة إلى أن الوجوب والتحريم يرجعان إلى =

والمحرَّم المخيَّر(١)؛ فإن كلَّ فرقةٍ موافقةٌ للأُخرى في نفس العمل، وإنما اختلفوا في الاعتقاد بناء على أصلٍ محرَّرٍ في علم الكلام، وفي أُصول الفقه له تقريرٌ

= صفات الأعيان، ونفى الجمهور أن يكونا راجعين إلى ذات المحكوم أو إلى صفة ذاتية أو عرضية، ويقولون إنما هما تعلق أمر الله أو نهيه بالمخاطبين، ومناط الوجوب عند المعتزلة في مثل خصال الكفارة الجميع على وجه البدل، ويرجع إلى القول بأن الواجب هو القدر المشترك المتحقق في الخصال الثلاث، ومذهب الأشاعرة والفقهاء أن مناط الوجوب واحد منها لا بعينه؛ فالواجب كل خصلة على تقدير أن لا تسبق بأخرى، وحاول بعض الأصوليين أن يجعل لهٰذا الخلاف أثراً في الفروع؛ فقال: إذا ترك من وجبت عليه الكفارة جميع الخصال وقلنا للإمام المطالبة بالكفارات؛ أجبر بمقتضى مذهب الجمهور على فعل واحدة منها بدون تعيين، أما على مذهب المعتزلة؛ فيصح جبره على واحد بعينه لأنَّ الواجب عندهم القدر المشترك وهو يتأدى بأي خصلة فعلت».

وكتب ناسخ الأصل هنا ما نصه: «انظر هٰذا؛ فإنّ المسألة ذات أقوال أربعة:

الأول لأهل السنة: إن الواجب واحد لا بعينه.

الثاني للمعتزلة: إن الواجب هو الكل، ويسقط بواحد.

والثالث لهم أيضاً: إن الواجب معين عند الله تعالى، فإن فعل غيره؛ سقط.

والرابع: وهو ما وقع التزاحم به بين أهل السنة والمعتزلة: إن الواجب هو ما يختاره المكلف.

وبنوا على الأول: إنه إذا فعل الجميع إنه يثاب على أعلاها ثواب الواجب، وعلى العمل في ثواب المندوب من حيث أنها أحدها، وإذا ترك الجميع يعاقب على أدناها، وبنوا على الثاني أنه يُثاب ثواب من فعل واجبات، ويعاقب على تركها عقاب من ترك واجبات؛ فإن الخلاف جاوز الاعتقاد إلى غيره؛ تأمل».

قلت: نقل إمام الحرمين في الهامش السابق عن المعتزلة يشوش على استدراك الناسخ على المصنف، فإن لم يصح عنهم النقل المذكور؛ فكلامه وجيه قوي؛ فتأمل.

(١) قال الأولون: يجوز أن يُحرَّم واحد لا بعينه، ويكون معناه: إنَّ عليه أنْ يترك أيها شاء، جمعاً وبدلاً؛ فلا يجمع بينها في الفعل، وقال المعتزلة: لا يجوز، بل المحرَّمُ الجميع، وتركُ واحدٍ كافٍ في الامتثال، والأَدلة من الطرفين والرُّدود هي بعينها المذكورة في الواجب المخير، وإذن؛ فليس من فائدةٍ عملية في هٰذا الخلاف أيضاً، هٰذا ما يريده المؤلف، وهو واضح. (د).

وعلق (خ) في هٰذا الموطن بقوله: «جرى الخلاف في جوازه ووقوعه، والحقُّ أنه لم يقع =

أيضاً، وهو: هل الوجوب والتحريم أو غيرهما راجعةٌ إلى صفة الأَعيان[1]، أو إلى خطاب الشارع؟ وكمسألة تكليف الكفار بالفروع[2] عند الفخر الرازي، وهوظاهر؛ فإنه لا ينبني عليه عمل، وما أشبه ذٰلك من المسائل التي فرضوها مما لا ثمرةَ له في الفقه.

لا يُقالُ: إنَّ ما يرجع الخلافُ فيه إلى الاعتقاد [ينبني عليه حكْمُ ذٰلك الاعتقاد من وجوبٍ أو تحريم، وأيضاً][3] ينبني عليه عصمةُ الدَّم والمالِ، والحكمُ بالعدالة أو غيرها من الكفر إلى ما دونَه، وأشباهُ ذٰلك، وهو من عِلْم الفروع؛ لأنَّا نقول: هٰذا جارٍ في علم الكلام في جميع مسائله؛ فليكن من أصول الفقه، وليس كذٰلك، وإنما المقصود ما تقدَّم.

= والمحرم في مسألة الأختين، إنما هو الجمع بينهما كما هو صريح قوله تعالى: ﴿**وأن تجمعوا بين الأختين**﴾».

(١) لعل صوابه الأفعال، وهي قاعدة التحسين والتقبيح العقليين؛ فالمعتزلة القائلون بها يقولون: إنَّ الأَمر بواحدٍ مُبْهَمٍ غيرُ مستقيم؛ لأنه مجهول، ويقبِّح العقلُ الأَمرَ بالمجهول، والجمهورُ يقولون: إن الوجوبَ والتحريم بخطاب الشرع، ولا دخل للعقل فيه، ولا حُسْنٌ ولا قُبْحٌ في الأفعال إلا بأمر الشارع ونهيه؛ فلا مانع من الأَمر بواحد مبهم من أشياءَ معينةٍ كخِصال الكَفَّارة، على أنَّ له جهة تعْيين بأنه أحدُ الأشياء المعينة؛ فهٰذا وجه بناء مسألة المخيَّر على قاعدة التحسين. (د).

قلت: وفي النسخ المطبوعة جميعها: «صفات الأعيان»، وما أثبتناه من الأصل و(ط).

(٢) راجع الأسنوي؛ فقد ذكر له فوائد عمليةً كثيرة، من تنفيذ عتقه، وطلاقه... في نحو عشرة فروع خلافية، نعم، إنه قيَّد كلامه بقوله: «عند الفخر الرازي»، والرازي يقول: «لا فائدة في التكليف إلا تضعيف العذاب عليهم في الآخرة»، وعليه؛ فليس له عنده فائدة عملية فقهية، لٰكن بعد ظهور هٰذه الفروع، واطلاع المؤلف عليها بدليل تقييده بكلام الرازي؛ كان ينبغي للمؤلف حذْفُ مسألةِ تكليف الكفار من بحثه هٰذا. (د). وقال (خ) هنا: «بنى بعض الفقهاء على هٰذا الخلاف فروعاً؛ منها: غرم من أتلف لهم خمراً أو خنزيراً، وإباحة وطء الكتابية لزوجها المسلم القادم من السفر في نهار رمضان».

قلت: وكذا تقديم الطعام والشراب لهم في نهار رمضان، وغيرها.

(٣) ساقط من الأصل.

المقدمة الخامسة

كلُّ مسألة لا يَنْبَني عليها عملٌ؛ فالخَوْضُ فيها خَوْضٌ فيما لم يدلَّ على استحسانه دليلٌ شرعيٌّ، وأعني بالعمل: عملَ القلب وعمل الجوارح، من حيث هو مطلوبٌ[1] شرعاً.

والدليلُ على ذٰلك استقراءُ الشريعة؛ فإنَّا رأينا الشارع يُعْرِضُ عمّا لا يفيد عملاً مكلَّفاً به[2]؛ ففي القرآن الكريم: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٨٩].

(١) المباح ليس مطلوباً شرعاً كما يأتي له في بحثه؛ فقاعدته هٰذه تقتضي أنَّ البحثَ الذي ينبني عليه استنباطُ المباح ومعرفةُ أنَّ العملَ الفلانيَّ مباح؛ لا يكون مستحسناً شرعاً، وهو غيرُ ظاهر؛ فتقْييده بالحيثية فيه خفاء. (د).

(٢) أليس هٰذا من باب النظر في مصنوعات الله المؤدي إلى قوة الإيمان وزيادة البصيرة بكمالات الخالق جل شأنه امتثالاً للآيات الطالبة من المكلفين النظر في السماوات والأرض وما فيها؟ ولذا قالوا: إن الجواب بالآية عن السؤال من الأسلوب الحكيم، أي أنه أليق بحال هٰذا السائل لمعنى عرفه ﷺ فيه، وعليه؛ فلو أجابه ﷺ بما يطلب؛ لكان فيه فائدة عملية قلبية، إلا أنه رأى الأليق بحاله توجيه فكره إلى ثمرة من ثمرات طريقة سير الهلال، بدل بيان نفس الطريقة التي لا يفهمها هو، وقد يعسر فهمها على كثير من العرب، ومثله لا يناسب منصب النبوة؛ فالعدول لحال السائل وأمثاله كما هو اللائق بمنصب النبوة، وإن كان الجواب المطابق للسؤال قد يؤدي إلى فائدة عملية قلبية؛ فتأمل. (د).

فوقع الجواب بما يتعلَّقُ به العمل؛ إعراضاً عمَّا قصده السائلُ من السؤال عن الهلال: «لِمَ يبدو في أول الشهر دقيقاً كالخيط، ثم يمتلىء حتى يصير بدراً، ثم يعودُ إلى حالته الأُولى؟»[1].

ثم قال: ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُواْ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾ [البقرة: ١٨٩]، بناءً على تأويل مَن تأوَّلَ أنَّ الآية كلَّها نزلت في هٰذا المعنى؛ فكان من جملة الجواب أنَّ هٰذا السؤال في التمثيل إتيانٌ للبيوت من ظُهورها[2]، والبرُّ إنما هو التقوى،

---

(١) نقله المصنف عن الغزّالي في «الإحياء»، وقال العراقي: «لم أقف له على إسنادٍ».

قلت: أخرجه ابن عساكر في «تاريخه» (١ / ق ٦)، وأبو نعيم في «معرفة الصحابة» (٣ / ٢٦٩) من طريق السدي الصغير عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس به. وإسناده واهٍ، فيه السدي والكلبي، وضعفه السيوطي في «الدُّر المنثور» (١/ ٤٩٠).

وأخرج ابن جرير في «التفسير» (٢ / ١٨٥ ـ ١٨٦)، وابن أبي حاتم في «التفسير» (١ / ١٣٣ / أ)، عن أبي العالية؛ قال: بلغنا أنهم قالوا: يا رسول الله! لم خلقت الأهلّة؟ فنزلت. فيه أبو جعفر الرازي وأبوه، وكلاهما ضعيفٌ.

وأخرج نحوه ابن جرير عن قتادة بسندٍ رجاله ثقات؛ إلا أنه مرسل.

وانظر: «الفتح السماوي» (١ / ٢٣١ ـ ٢٣٢) للمناوي، و«لباب النقول» (ص ٣٥) للسيوطي، و«تخريج أحاديث الكشاف» للزيلعي» (١ / ١١٨ ـ ١١٩)، وقال: «وهو عند الثعلبي كما ذكره المصنف»، وحكم عليه بأنه «غريب».

(٢) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب العمرة، باب قول الله تعالى: ﴿**وأتوا البيوت من أبوابها**﴾، ٣ / ٦٢١ / رقم ١٨٠٣، وكتاب التفسير، باب ﴿**وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها**﴾، ٨ / ١٨٣ / رقم ٤٥١٢) عن البراء رضي الله عنه؛ قال: «نزلت هٰذه الآيةُ فينا، كانت الأنصارُ إذا حَجُّوا فجاؤا لم يدخُلوا من قِبَل أبواب بيوتهم، ولٰكن من ظهورها؛ فجاء رجل من الأنصار فدخل من قِبَل بابه، فكأنَّه عُيِّرَ بذٰلك؛ فنزلت: ﴿**وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولٰكن البرَّ من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها**﴾».

قال (خ): «ومتى ثبت سبب نزول الآية بسندٍ صحيحٍ؛ امتنع تأويلها على وجه التمثيل، وتعيَّن فهمُها على ما يطابق السَّبب حتماً».

لا العلم بهٰذه الأمور التي لا تفيد نفعاً في التكليف، ولا تجرُّ إليه.

وقال تعالى بعد سؤالهم عن الساعة أَيَّانَ مُرْساها: ﴿فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَىٰهَآ﴾ [النازعات: ٤٣]؛ أي: إنَّ السؤالَ عن هٰذا سؤالٌ عمَّا لا يعني؛ إذْ يكفي من عِلْمها أنه لا بدَّ منها، ولذٰلك لما سُئل عليه الصلاة والسلام عن الساعة؛ قال للسائل: «ما أعْدَدْتَ لها؟»[1]؛ إعراضاً عن صَريح سُؤاله إلى ما يتعلَّق بها مما فيه فائدة، ولم يُجبه عمَّا سأل.

وقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١].

نزلت في رجل سأل: من أبي؟ رُوِيَ أنه عليه السلام قام يوماً يُعرفُ الغضبُ في وجهه؛ فقال: «لا تسألوني عن شيءٍ إلا أنبأْتُكم». فقام رجلٌ، فقال: يا رسول الله! مَن أَبي؟ قال: «أبوك حُذافة». فنزلت[2].

وفي الباب[3] رواياتٌ أُخر.

وقال ابنُ عبَّاسٍ في سؤال بني إسرائيلَ عن صفات البقرة: «لو ذبحوا بقرةً ما لأجزأتهم، ولٰكن شدَّدوا؛ فشدَّد اللهُ عليهم»[4]، وهٰذا يبيِّن أنَّ سؤالَهم لم

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأدب، باب علامة الحبّ في الله، ١٠ / ٥٥٧ / رقم ٦١٧١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب البر والصّلة والآداب، باب المرء مع من أحب، ٤ / ٢٠٣٢ ـ ٢٠٣٣ / رقم ٢٦٣٩) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال من تكلف ما لا يعنيه، ١٣ / ٢٦٥ / رقم ٧٢٩٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الفضائل، باب توقيره ﷺ وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه، ٤ / ١٨٣٢ / رقم ٢٣٥٩) من حديث أنس ابن مالك رضي الله عنه، وسيذكره المصنف (ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨) بأطول من هٰذا.

(٣) في (د) والأصل: «البابين».

(٤) أخرجه ابن أبي حاتم في «التفسير» (١ / ٢١٥ ـ ٢١٦ / رقم ٦٩٨)، وابن جرير في =

يكن فيه فائدة.

وعلى هٰذا المعنى يجري الكلامُ في الآية قبلها[1] عند من رَوى أنَّ الآية نزلت[2] فيمن سأل[3]: أَحَجُّنا هٰذا لعامِنا أم للأبد؟ فقال عليه السلام: «للأبد،

= «التفسير» (١ / ٣٣٨) بإسنادٍ ضعيف.

وأخرجه ابن جرير في «التفسير» أيضاً ـ ومن طريقه ابن حجر في «موافقة الخبر» (٢ / ١٦٨) ـ **بإسنادٍ صحيح** عن ابن عباس بلفظ: «لو أخذوا أدنى بقرة لاكتفوا بها، ولٰكنهم شددوا فشدّد عليهم».

قال ابن كثير في «تفسيره» (١ / ١١٤): «إسناده صحيح، وقد رواه غير واحد عن ابن عباس، وكذا قال عبيدة والسدي ومجاهد وعكرمة وأبو العالية وغير واحد»، وأورده في كتابه «تحفة الطالب» (رقم ٢٣٤) بإسناد ابن أبي حاتم الضعيف، وسكت عليه، وقال ابن حجر عقبه: «هٰذا موقوف صحيح، وأخرجه ابن أبي شيبة عن عفان بن مسلم عن عبدالواحد بن زياد عن الأعمش، ورجاله كوفيون من رجال الصحيح».

وورد مرفوعاً ولٰكن من حديث أبي هريرة، أخرجه ابن مردويه في «تفسيره» كما في «تفسير ابن كثير» (١ / ١١١)، والبزار في «مسنده» (٣ / ٤٠ / رقم ٢١٨٨ ـ زوائده)، وابن أبي حاتم في «تفسيره» (١ / ٢٢٣ / رقم ٧٢٧). وفيه عباد بن منصور، وهو ضعيف، قاله الهيثمي في «المجمع» (٦ / ٣١٤)، وقال ابن كثير: «وهٰذا حديث غريب من هٰذا الوجه، وأحسن أحواله أن يكون من كلام أبي هريرة»، وقال البزار: «لا نعلمه يروى عن أبي هريرة إلا بهٰذا الإسناد»، وعزاه السيوطي في «الدر المنثور» (١ / ١٨٩) للفريابي وسعيد بن منصور وابن المنذر، وأخرجه سعيد بن منصور في «سننه» (رقم ١٩٣ ـ ط المحققة) عن عكرمة يبلغ به النبي ﷺ، وهو ضعيف لإرساله.

وانظر: «الدر المنثور» (١ / ١٩٠)، و«بحر العلوم» (١ / ٣٨٤)، و«تخريج الزيلعي لأحاديث الكشاف» (١ / ٦٦).

(١) آية: ﴿**لا تسألوا عن أشياء إنْ تُبْدَ لكم...**﴾.

(٢) هٰذا البحث مستوفى في المسألة الثانية من أحكام السؤال والجواب في قسم الاجتهاد آخر الكتاب. (د). قلت: انظره في (٥ / ٣٧٤ ـ ٣٩٢).

(٣) سأل بعد نزول آية: ﴿**ولله على الناس حج البيت**﴾ كما يأتي للمؤلف (٢ / ٢٥٧).

ولو قلت نَعْم؛ لَوَجبتْ»[1]، وفي بعض رواياته: «فذَروني ما تَركتكم؛ فإنما هلك مَن كان قبلكم بكثرةِ سؤالهم أنبياءَهم»[2] الحديث، وإنما سؤالُهم هنا زيادةٌ[3] لا فائدةَ عملٍ فيها؛ لأنهم لو سكتوا لم يَقِفوا عن عَمل، فصار السؤال لا فائدة فيه.

ومن هنا نهى عليه السلام «عن قيلَ وقالَ وكثرةِ السؤال»[4] لأنَّه مَظنَّةُ السؤال عمَّا لا يفيد، وقد سأله جبريلُ عن الساعة؛ فقال: «ما المسؤول عنها

---

(١) هٰذه الجملة ملفقة من حديثين في قصتين مختلفتين كما يُفهم من الأُسلوب العربيِّ، وكما يعلم من مراجعة «صحيح مسلم» في (باب حجة النبي ﷺ، وفي باب فرض الحج مرة)، والأصل أنه لما فُرض الحج؛ قال رجل: أفي كلِّ عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثاً. ثم قال: «ذروني ما تركتكم، لو قلتِ نعم لوجبت، ولما استطعتم، إنما أُهلك من كان قبلكم كثرةُ سؤالهم...» إلخ، والسائل هنا هو الأقرعُ بنُ حابس، وهٰذه القصة هي المناسبة للمقام. (د).

قلت: وسيأتي تخريج ذٰلك (ص ٢٥٧).

«أما الحديث الآخر؛ ففي صفة متعة النبي ﷺ في الحج قال سُراقة ابنُ مالك: أرأيتَ مُتعتنا هٰذه لعامنا أم للأبد؟ فقال: «بل هي للأبد». (د).

قلت: سيأتي تخريجه (ص ٢٧٥).

(٢) سيأتي عند المصنف (ص ٢٥٦) بلفظه، ولٰكن فيه «بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم» مع تتمة له، وهو في «الصحيحين» وغيرهما.

(٣) فقد سأل بعد ما أخذ من العلوم حاجته؛ لأن ظاهر الآية الإطلاق، وهو أنَّ حجَّهم لا يجب إلا مرَّة في العمر، والآية تُنزل على هٰذا الوجه، بمعنى أن الإجابة على الأَسئلة الكثيرة مظنَّة الإساءة بزيادة تكليفٍ لم يكن، أو بجوابٍ يَكرهه السائل، ولو في غير التكليف، وإن كان ليس في خصوص سببها هنا ما يكرهون؛ لأن الجواب بما فيه يُسْر، وهو أَنَّ الحَجَّ واجبٌ مرة فقط. (د).

(٤) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال، ١٣ / ٢٦٤ / رقم ٧٢٩٢)؛ أن المغيرة بن شعبة كتب إلى معاوية: «إنه ـ أي: النبي ﷺ ـ كان ينهى عن قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال».

بأعلمَ مِن السائل»[1]؛ فأخبره أنْ ليس عنده من ذٰلك عِلْم، وذٰلك يبيِّن أنَّ السؤال عنها لا يتعلَّق به[2] تكليف، ولمَّا كان يَنْبَني على ظُهور أَماراتِها الحذرُ منها ومن الـوقوع في الأفعال[3] التي هي من أَماراتِها، والرجوعُ إلى الله عندها؛ أخبره بذٰلـك، ثم خَتم عليه السـلام ذٰلـك الحـديث بتعريفه عُمرَ أَنَّ جبريلَ أَتاهم ليعلِّمهم دينَهم؛ فصحَّ إذاً أَنَّ من جُملة دينهم في فصل السؤال عن الساعة أنه ممـا لا يجب العِلْمُ به (أعني: علْمَ زمـان إتْيانهـا)؛ فلْيُتنبَّهْ لهٰذا المعنى في الحديث وفائدةِ سؤاله له عنها.

وقال: «إنَّ أعظمَ الناسِ جُرْماً: مَنْ سأَل عن شيءٍ لم يُحرَّم فحُرِّم من أجل مسألته»[4]، وهو مما نحن فيه، فإنه إذا لم يُحرم؛ فما فائدةُ السؤالِ عنه

---

(١) قطعة من حديث جبريل الطويل، أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل عن الإيمان والإسلام والإحسان، ١ / ١١٤ / رقم ٥٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان. . .، ١ / ٣٩ ـ ٤٠ / رقم ٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) وإلا لعلمه ﷺ، وإذا كان هو لا يعنيه علمها وهو المعنيّ بالعلم والمعارف الربانية؛ فغيره أولى. (د).

(٣) كمـا ينبـه عليه حديث التـرمذي مجملاً: «يكون بين يدي الساعة فتن كقطع الليل المظلم. . . إلخ» إلى أن قال: «يَبيع أقوامٌ دينهم بعَرَض من الدنيا». (د).

(٤) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال ومن تكلف ما لا يعنيه، ١٣ / ٢٦٤ / رقم ٧٢٨٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الفضائل، باب توقيره ﷺ وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه، ٤ / ١٨٣١ / رقم ٢٣٥٨) من حديث سعد ابن أبي وقاص رضي الله عنه.

قال (خ): «الحكمة من مثل هٰذا الإنذار تأكيد النهي عن إلقاء الأسئلة في وقت غير لائق من غير أن تدعو إليها حاجة، وتحريم الشيء عقوبة وتأديباً وقع في بعض الشرائع الماضية، كما قال تعالى: ﴿**فبظلمٍ من الذين هادوا حرّمنا عليهم طيباتٍ أُحلّت لهم**﴾ [النساء: ١٦٠]، ولٰكن لم يقع في الشريعة الإسلامية بحال».

بالنسبة إلى العمل؟

وقرأ عمرُ بنُ الخطّاب: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس: ٣١]، وقال: «هٰذه الفاكهةُ؛ فما الأَبُّ؟»(١)، ثم قال: «نُهينا عن التكلُّف»(٢).

وفي القرآن الكريم: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ الآية [الإسراء: ٨٥].

وهٰذا بحسب الظاهر يفيد أنهم لم يُجابوا، وأنَّ هٰذا مما لا يُحتاج إليه في

(١) أي: إنه لفت نظرهم أولاً إلى أن هنا شيئاً مجهولاً ليبني عليه هٰذه الفائدة العلمية. (د).

(٢) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال، ١٣ / ٢٦٤ ـ ٢٦٥) بسنده إلى أنس؛ قال: «كنا عند عمر؛ فقال: «نهينا عن التكلف»».

وأخرج الإسماعيلي وأبو نعيم في «مستخرجيهما»، وعبد بن حميد في «التفسير» ـ كما في «فتح الباري» (١٣ / ٢٧١)، وأورد ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٣ / ٣٧٢) إسناد عبد بن حميد ـ، وعبد الرزاق في «التفسير» (٢ / ٣٤٨)، وسعيد بن منصور في «سننه» (١ / ١٨١ / رقم ٤٣)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٣ / ٣٢٧)، وأبو عبيد في «فضائل القرآن» (رقم ٨٢٥، ٢٢٧ ـ ط غاوجي)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١٠ / ٥١٢ ـ ٥١٣)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٥١٤)، والبيهقي في «الشعب» (٥ / ٢٢٩ ـ ٢٣٠ / رقم ٢٠٨٤)، وابن جرير في «التفسير» (٣٠ / ٥٩)، والهروي في «ذم الكلام» (ص ١٣٣) من طرق عن عمر **بعضها صحيح** نحو ما عند المصنف من ذكر الأبّ.

وعزاه الزيلعي في «تخريج أحاديث الكشاف» (٤ / ١٥٩) للثعلبي وابن مردويه والطبراني في «مسند الشاميين».

وقال ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٣ / ٣٧٢): «وهٰذا محمول على أنه إنما أراد استكشاف علم كيفية الأبّ، وإلا؛ فكونه نبتاً من الأرض ظاهر لا يجهل»، وقاله ابن كثير في «تفسيره» أيضاً.

قلت: ويستشكل هٰذا بما أخرجه الحاكم ـ مختصراً ـ في كتاب الصوم في «المستدرك» عن عمر بن الخطاب؛ أنه سأل ابن عباس عن الأَبّ؛ فقال: هو نبت الأرض مما يأكله الدواب والأنعام، ولا يأكله الناس»، وقال: «صحيح على شرط مسلم».

التكليف.

ورُوي(1) أن أصحاب النبي ﷺ مَلُّوا مَلَّةً، فقالوا: يا رسول الله! حدِّثنا. فأنزل اللهُ تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا﴾ [الآية] [الزمر: ٢٣].

وهو كالنصِّ في الرَّدِّ عليهم فيما سألوا، وأنه لا ينبغي السؤالُ إلا فيما يفيد في التعبُّد لله، ثم مَلُّوا مَلَّةً، فقالوا: حدِّثنا حديثاً فوقَ الحديث ودون القرآن؛ فنزلت سورة يوسف(2).

---

(1) هو قطعة من الحديث الآتي.

(2) أخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» (ص ٢٢ / رقم ١٣) ـ ثنا حجاج ـ، وأبو نعيم في «الحلية» (٤ / ٢٤٨) من طريق وكيع بن الجراح، كلاهما عن المسعودي عن عون بن عبدالله به.

وسماع وكيع من المسعودي ـ وهو عبدالرحمٰن بن عبدالله بن عتبة ـ بالكوفة قديم، قبل الاختلاط، بخلاف سماع حجاج بن محمد الأعور، نصَّ على ذينك الإمام أحمد؛ كما في «الكواكب النيرات» (ص ٢٨٨، ٢٩٣).

إلا أن عون بن عبدالله روايته عن الصحابة مرسلة فيما قيل؛ كما في «تهذيب الكمال» (٢٢ / ٤٥٤)؛ فكيف روايته سبب النزول؛ فهو مرسل، بل معضل بلا شك، وقد ذكره الواحدي في «أسباب النزول» (ص ١٨٢ ـ ١٨٣) من غير سند.

وقد أخرج ابن جرير في «التفسير» (٢٣ / ٢١١) بسندٍ ضعيف عن ابن عباس؛ قال: قالوا: يا رسول الله! لو حدَّثتنا؟ قال: فنزلت: ﴿**الله أنزل أحسن الحديث**﴾.

وأخرج إسحاق بن راهويه في «المسند» ـ وكما في «المطالب العالية» (٣ / ٣٤٣، ق ١٣٦ / ب ـ المسندة) ـ، ومن طريقه الحاكم في «المستدرك» (٢ / ٣٤٥)، وابن حبان في «الصحيح» (١٤ / ٩٢ / رقم ٦٢٠٩ ـ الإحسان)، والواحدي في «أسباب النزول» (ص ١٨٢ ـ ١٨٣)، أخبرنا عمرو بن محمد القرشي ثنا خلّاد الصفّار عن عمرو بن قيس الملائي عن عمرو بن مرّة عن مصعب ابن سعد عن أبيه؛ قال: أُنزل القرآن على رسول الله ﷺ؛ فتلا عليهم زماناً، فقالوا: يا رسول الله! لو قصصتَ علينا؟ فأنزل الله: ﴿**الر. تلك آيات الكتاب المبين...**﴾ إلى قوله: ﴿**نحن نقصّ عليك أحسن القصص**﴾ [يوسف: ١ ـ ٣]؛ فتلاها عليهم رسول الله ﷺ زماناً، فقالوا: يا رسول =

انظر الحديث في «فضائل القرآن» لأبي عُبيد.

وتـأمل خبر عمرَ بنِ الخطّاب مع صَبيغ في سؤاله الناس عن أشياء من القرآن لا ينبني عليها حُكم تكليفيٌّ، وتأديبَ عمر [رضي الله عنه] له[1].

= الله! لو حدثتنا؟ فأنزل الله: ﴿الله نزّل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً﴾ الآية [الزمر: ٢٣] كلُّ ذلك يؤمرون بالقرآن.

قال خلّاد: وزاد فيه حين قالوا: يا رسول الله! ذكِّرنا. فأنزل الله: ﴿ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله﴾ [الحديد: ١٦].

وأخـرجه بنحوه ابن جرير في «التفسير» (١٢ / ٩٠) مختصراً من طريق محمد بن سعيد العطار، وأبو يعلى في «المسند» (رقم ٧٤٠) عن الحسين بن عمرو العنقري، والبزار في «المسند» (رقم ٨٦ ـ مسند سعد، و٣ / ٣٥٢ ـ ٣٥٣ / رقم ١١٥٣) عن الحسين بن عمرو والحسين بن الأسود وإسماعيل بن حفص، جميعهم عن عمرو بن محمد به.

وأخرجه ابن أبي عاصم في «المُذَكِّر والتذكير» (رقم ٢٤) ثنا حسين بن الأسود به.

قال البزار عقبه: «وهٰذا الحديث لا نعلمه يروى عن سعد [إلا] بهٰذا الإسناد، ولا نعلم رواه عن سعد إلا مصعب، ولا عن مصعب إلا عمرو بن مرة، ولا عن عمرو بن مرة إلا عمرو بن قيس، ولا عن عمرو بن قيس إلا خلّاد بن مسلم».

قلت: **إسناده جيد**، رجاله ثقات رجال مسلم؛ غير خلّاد، وهو ثقة، وثقه ابن معين في رواية الدوري، وقال في رواية عثمان بن سعيد الدارمي: «لا بأس به»، وذكره ابن حبان في «الثقات»، وقال أبو حاتم: «حديثه مقارب».

وأعلّه الهيثمي في «المجمـع» (١٠ / ٢١٩) بالحسين بن عمـرو، وقال عنه: «وثقه ابن حبان، وضعّفه غيره، وبقية رجاله ثقات».

والحسين بن عمرو توبع؛ كما يظهر لك من التخريج السابق.

وعزاه السيوطي في «الدر المنثور» (٤ / ٤٩٦) لابن المنذر، وابن أبي حاتم، وأبي الشيخ، وابن مردويه.

وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي، وقال ابن حجر في «المطالب»: «هٰذا حديث حسن».

(١) أخرج ذلك ابن أبي شيبة في «المصنف» (١١ / ٤٢٦)، والدارمي في «السنن» (١ / =

وقـد سأل ابنُ الكَـوَّاءِ عليَّ بن أبي طالب عن ﴿ وَٱلذَّٰرِيَٰتِ ذَرۡوٗا * فَٱلۡحَٰمِلَٰتِ وِقۡرٗا . . . ﴾ [الذاريات: ١ ـ ٢] إلخ؛ فقال له عليٌّ: «ويلك، سَلْ تفقُّهاً ولا تسأل تعنُّتاً». ثم أجابه؛ فقال له ابنُ الكَوَّاء: أفرأيتَ السَّوادَ الذي في القمر؟ فقال: «أَعْمَى سأل عن عَمْياءَ». ثم أجابه، ثم سأله عن أشياء[1]، وفي الحديث طُول.

= ٥٥ ـ ٥٦)، والخـلال ـ كمـا قال أبـو يعلى في «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» (ق ١٢٢ ـ ١٢٣) ـ، وابن بطة في «الإبـانـة» (رقم ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣٢، ٣٣٣، ٧٨٩)، وابن عسـاكـر في «تاريخه» (ترجمة صبيغ)، **وهو صحيح**.

وأخـرجهـا البـزار في «البحر الزخار» (١ / ٤٢٣ ـ ٤٢٤ / رقم ٢٩٩)، والدارقطني في «الأفراد» (ق ٢٠ / ب ـ أطراف الغرائب) مرفوعاً، وفيه أبو بكر بن أبي سبرة، وهو متروك.

قال ابن كثير في «مسند الفاروق» (٢ / ٦٠٦) بعد عزوه للبزار: «قلت: المستغرب من هٰذا السياق رفعُ هٰذا التفسير إلى النبي ﷺ، وإلا؛ فقصة صبيغ بن عسل التميمي مع عمر مشهورة وكأنه ـ والله أعلم ـ إنما ضربه لما ظهر له من حاله أن سؤاله سؤال استشكال، لا سؤال استرشاد واستدلال، كما قد يفعله كثير من المتفلسفة الجهال، والمبتدعة الضلال؛ فنسأل الله العافية في هٰذه الحياة الدنيا وفي المآل».

وانظر: «مجمع الزوائد» (٧ / ١١٢ ـ ١١٣)، و«تفسير ابن كثير» (٤ / ٢٣١ ـ ٢٣٢)، و«الاعتصام» (١ / ٨٠، و٢ / ٥٣ ـ ٥٤) للمصنِّف.

(١) أخرجه عبدالرزاق في «التفسير» (٢ / ٢٤١)، وابن جرير في «التفسير» (٢٦ / ١١٥ ـ ١١٧)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٤٦٦ ـ ٤٦٧)، والفريابي وسعيد بن منصور والحارث بن أبي أسامة وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن الأنباري في «المصاحف» ـ كما في «الدر المنثور» (٦ / ١١١) ـ، وابن عبـدالبـر في «الجامع» (١ / ٤٦٤ / رقم ٧٢٦ ـ ط الجديدة)، وابن بطة في «الإبانة» (رقم ٣٣٤)، والآجرّي في «أخلاق العلماء» (ص ١٢٦ ـ ط المغرب) من طرق عن علي رضي الله عنه، وبعضها **إسناده صحيح**.

وانظر: «مسند الشاشي» (٢ / ٩٦ / رقم ٦٢٠)، و«الاعتصام» للمصنف (١ / ٦٥ ـ ٦٦)؛ فقد أطال في ذكر الروايات التي فيها إنكار علي رضي الله عنه على هٰذا المبتدع.

وقد كان مالكُ بنُ أنس يكره الكلام فيما ليس تحته عمل، ويَحكي كراهيته عمَّن تقدَّم[1].

وبيانُ عدم الاستحسان فيه من أوجهٍ متعددة:

ـ **منها**: إنه شغل عما يعني من أمر التكليف الذي طُوِّقَه المكلَّفُ بما لا يَعني، إذْ لا ينبني على ذٰلك فائدةٌ؛ لا في الدنيا، ولا في الآخرة، أما في الآخرة؛ فإنه[2] يُسأل عمَّا أُمر به أو نُهي عنه، وأما في الدنيا؛ فإنَّ عِلْمَه بما عَلم من ذٰلك لا يزيده في تدبير رزقه ولا يَنقصه، وأما اللذةُ الحاصلة منه في الحال؛ فلا تفي مشقةُ اكتسابها وتعبُ طلبها بلذَّة حصولها، وإن فُرض أنَّ فيه فائدةً في الدنيا؛ فمن شرطِ كونها فائدةً شهادةُ الشرع لها بذٰلك، وكم من لذَّةٍ وفائدة يعدُّها الإنسان كذٰلك وليست في أحكام الشرع إلا على الضِّدِّ؛ كالزنى، وشرب الخمر، وسائر وجوه الفسق، والمعاصي التي يتعلَّقُ بها غَرضٌ عاجلٌ، فإذاً قطع الزمانَ فيما لا يُجني ثمرة في الدارين، مع تعطيل ما يُجني الثمرة من فعل ما لا ينبغي.

ـ **ومنها**: أن الشرع[3] قد جاء ببيان ما تصلحُ به أحوالُ العبد في الدنيا والآخرة على أَتمِّ الوجوه وأكملها، فما خرج عن ذٰلك قد يُظن أنه على خلاف ذٰلك، وهو مشاهَدٌ في التجربة العاديّة؛ فإن عامة المشتغلين بالعلوم التي لا تتعلق بها ثمرةٌ تكليفية تدخل عليهم فيها الفتنةُ والخروجُ عن الصراط المستقيم، ويثور بينهم الخلافُ والنزاع المؤدي إلى التقاطع والتدابُر والتعصُّب، حتى تفرقوا شِيَعاً[4]، وإذا فعلوا ذٰلك خرجوا عن السنَّة، ولم يكن أصل التفرُّق[5] إلا بهٰذا

---

(١) انظر: (٢ / ١٤٢ ـ ١٤٣، ٥ / ٣٣٢).

(٢) في (م) و(خ) و(ط) زيادة: «إنما».

(٣) في (ط): «الشارع».

(٤) وذٰلك كاختلافهم في نجاة أبويه ﷺ؛ فإنه طالما شقي به الناس فرقة وتدابراً. (د). =

(٥) في (ط): «الفِرَق».

السبب، حيث تركوا الاقتصار من العلم على ما يَعني، وخرجوا إلى ما لا يَعني؛ فذلك فتنةٌ على المتعلِّم والعالم، وإعراضُ الشارع ـ مع حصول السؤال ـ عن الجواب من أوضح الأدلة على أنَّ اتِّباع مثلِهِ من العلم فتنةٌ أو تعطيلٌ للزمان في غير تحصيل.

ـ **ومنها**: أنَّ تتبُّع النَّظر في كل شيء وتطلبَ عمله من شأن الفلاسفة الذين يتبرَّأ المسلمون منهم(١)، ولم يكونوا كذلك إلا بتعلُّقهم بما يُخالف السنة؛ فاتباعهم في نِحْلَةٍ هذا شأنها خطأ عظيم، وانحرافٌ عن الجادَّة.

ووجوه عدم الاستحسان كثيرة.

فإن قيل: العلم محبوبٌ على الجملة، ومطلوب على الإطلاق، وقد جاء الطلبُ فيه على صِيَغ العُموم والإطلاق، فتنتظم صِيَغُه كلَّ علم، ومن جملة العلوم ما يتعلَّق به عمل، وما لا يتعلَّق به عمل؛ فتخصيصُ أحد النوعين بالاستحسان دون الآخر تحكُّم(٢)، وأيضاً؛ فقد قال العلماء: إنَّ تعلم كلِّ علم فرضُ كفاية، كالسِّحر والطلسمات، وغيرهما من العلوم البعيدة الغرض عن العمل(٣)، فما ظنُّك بما قَرُبَ منه؛ كالحساب، والهندسة، وشبه ذلك؟ وأيضاً؛

= قلت: وكذلك مسألة عصمة نساء النبي ﷺ من الزنا؛ هل هي قدرية أم شرعية؟ فإنها وقع بسببها خلاف وهجر بين بعض فضلاء علماء عصرنا، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

(١) يتبرأ الإسلام من الفلسفة المتولدة من أوهامٍ وظنون، لا يشهد لها حسٌّ أو تجربة صحيحة أو برهان، وأما ما يقوم منها على نظر صادق؛ فيأذن بتعلمه ولا سيما حيث يكون له مدخل في تنظيم شؤون الحياة وترقية وسائل العمران. (خ).

(٢) قلت: أي: قول بالتَّشهي والهوى.

(٣) السحر والطلسمات من العلوم المحرمة، قال الذهبي في رسالته «مسائل في طلب العلم وأقسامه» (ص ٢١٤ ـ ٢١٥ ـ ضمن ست رسائل): «من العلوم المحرَّمة علم السحر والكيمياء والطِّيرة والسيمياء والشَّعبذة والتنجيم والرَّمل، وبعضها كفر صراح». =

فعلم التفسير من جُملة العلوم المطلوبة، وقد لا ينبني عليه عمل، وتأمَّل حكاية الفخر الرازي[1]: إنَّ بعضَ العلماء مرَّ بيهودي وبين يديه مسلم يقرأ عليه علمَ هيئة العالَم، فسأل اليهوديَّ عما يقرأ عليه؛ فقال له: أنا أُفسِّر له آيةً من كتاب الله، فسأله ما هي؟ وهو متعجب، فقال: قوله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ﴾ [ق: ٦]. قال اليهودي: فأنا أُبيِّن له كيفيَّةَ بنائها وتزيينها. فاستحسنَ ذٰلك العالمُ منه. هٰذا معنى الحكاية لا لفظها.

وأيضاً؛ فإن قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ ﴾ [الأعراف: ١٨٥] يشملُ كلَّ علم ظهر في الوجود، من معقول أو منقول، مُكْتَسب أو موهوب، وأشباهها من الآيات، ويزعم الفلاسفةُ أنَّ حقيقةَ الفلسفة إنما هو النظرُ في الموجودات على الإطلاق، من حيث تدل على صانعها، ومعلومٌ طلبُ النظر في الدلائل والمخلوقات؛ فهٰذه وجوه تدل على عموم الاستحسـان في كلِّ علم على الإطلاق والعموم.

فالجواب عن الأول: إنَّ عموم الطلب مخصوص، وإطلاقَه مقيَّد بما تقدم من الأدلة، والذي يوضحه أمران:

أحدهما: بأنَّ السلفَ الصالح من الصحابة والتابعين لم يخوضوا في هٰذه الأشياء التي ليس تحتها عمل، مع أنهم كانوا أعلمَ بمعنى العلم المطلوب، بل قد عدَّ عمرُ ذٰلك في نحو ﴿ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴾ [عبس: ٣١] من التكلف الذي نُهي

= وانـظر ـ غير مأمـور ـ: كتـابنا «كتب حذر العلماء منها» (المجموعة الأولى، ١ / ٩٩)؛ فقـد أتينـا على نقـل كثير من النقول على حرمة تعلم السحر والطلسمات، وذكرنا فيه أشهر كتبه الرائجة، ليحذر منها المتقي ربَّه عز وجل، والله الهادي.

(١) لم يذكرها في «تفسيره» عند الآية المذكورة (٢٨ / ١٣٣).

عنه(١)، وتأديبه صَبيغاً ظاهرٌ فيما نحن فيه، مع أنه لم يُنكَرْ عليه(٢)، ولم يفعلوا ذٰلك إلّا لأن رسول الله ﷺ لم يَخُضْ في شيء من ذٰلك، ولو كان لنُقل، لٰكنه لم يُنقل؛ فدلَّ على عدمه.

والثاني: ما ثبت في كتاب «المقاصد» أنَّ هٰذه الشريعة أُميّة لأُمَّةٍ أُميّة، وقد قال عليه السلام: «نحن أُمةٌ أُميّة، لا نحسب ولا نكتب، الشَّهر هٰكذا وهٰكذا وهٰكذا»(٣) إلى نظائر ذٰلك، والمسألة مبسوطة هنالِك، والحمد لله.

وعن الثاني: إنّا لا نُسلِّم ذٰلك على الإطلاق، وإنما فرضُ الكفاية ردُّ(٤) كلِّ فاسد وإبطالُه، عُلم ذٰلك الفاسد أو جُهل؛ إلا أنه لا بدَّ من عِلْم أنه فاسد، والشرعُ متكفِّل بذٰلك، والبرهان على ذٰلك أنَّ موسى عليه السلام لم يَعلم عِلْم

---

(١) مضى تخريجه (ص ٤٩).

(٢) مضى تخريجه (ص ٥١ ـ ٥٢).

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ: «لا نكتب ولا نحسب» (٤ / ١٢٦ / رقم ١٩١٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، ٢ / ٧٦١ / رقم ١٠٨٠ بعد ١٥)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الصوم، باب الاختلاف على يحيى بن أبي كثير في خبر أبي سلمة فيه، ٧ / ١٣٩ ـ ١٤٠) من حديث ابن عمر بلفظ: «إنا أُمّة أُمية...» وتقديم «نكتب» على «نحسب».

وأخرجه أحمد في «المسند» (٢ / ١٢٢) من حديثه بلفظ: «نحن أُمة أُميون...».

وعلّق (خ) هنا: «وصف عليه الصلاة والسلام العرب بأنها أمة أمية لقلة العارفين منها بالكتابة، وإنما ذكر هٰذا الوصف ليكون كالعلة لتعليق حكم الصيام على رؤية الهلال دون الحساب، ولم يأت به في مساق الفخر حتى يفهم منه مدح الأمية والترغيب في البقاء عليها، بل القرآن وصفهم بالأميين ونبه على أن الرسول عليه السلام بعث فيهم ليخرجهم من طور الأمية ويرتقي بهم إلى صفوف الذين أوتوا العلم والحكمة؛ فقال تعالى: **﴿هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين﴾** [الجمعة: ٢]».

(٤) في (ط): «فيه ردّ».

السحر الذي جاء به السحرة، مع أنه بطل على يديه بأمرٍ هو أقوى من السحر، وهو المعجزة ولذلك لمّا سَحَروا أَعْيُنَ الناس واسْتَرهبوهم وجاؤوا بسحر عظيم؛ خاف موسى من ذلك، ولو كان عالماً به لم يَخفْ، كما لم يَخَف العالمون به، وهم السَّحَرة؛ فقال الله له: ﴿ قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْأَعْلَىٰ ﴾ [طه: ٦٨].

ثم قال: ﴿ إِنَّمَا صَنَعُوا۟ كَيْدُ سَـٰحِرٍ ۖ وَلَا يُفْلِحُ ٱلسَّاحِرُ حَيْثُ أَتَىٰ ﴾ [طه: ٦٩].

وهذا تعريف[1] بعد التنكير، ولو كان عالماً به لم يُعَرَّف به، والذي كان يَعرف من ذلك أنهم مبطلون في دعواهم على الجملة، وهكذا الحكم في كلِّ مسألة من هذا الباب، فإذا حصل الإبطالُ والرد بأيِّ وجه حصل، ولو بخارقةٍ على يد وليٍّ لله، أو بأمر خارج عن ذلك العلم ناشىء عن فرقان التقوى؛ فهو المراد، فلم يتعيَّن إذاً طلبُ معرفة تلك العلوم من الشرع.

وعن الثالث: إنَّ علم التفسير مطلوبٌ فيما يتوقَّف عليه فهم المراد من الخطاب، فإذا كان المراد معلوماً؛ فالزيادة على ذلك تكلُّف، ويتبيَّن ذلك في مسألة عمر، وذلك أنه لما قرأ: ﴿ وَفَـٰكِهَةً وَأَبًّا ﴾ [عبس: ٣١]، توقف في معنى الأَبّ[2]، وهو معنىً إفراديٌّ لا يقدح عدمُ العلم به في علم المعنى التركيبي في الآية؛ إذْ هو مفهوم من حيث أخبر الله تعالى في شأن طعام الإنسان أنه أَنزل من السماء ماء فأَخرج به أصنافاً كثيرة مما هو من طعام الإنسان مباشرة؛ كالحبِّ[3]، والعنب، والزيتون، والنخل، ومما هو من طعامه بواسطة، مما هو مرعىً للأنعام على الجملة؛ فبقي التفصيل في كل فرد من تلك الأفراد فضلاً؛

---

(١) أي: قوله: «إنما صنعوا. . . إلخ» تعريف لموسى بأن هذا سحر وصاحبه لا يفلح، بعد تنكير وعدم معرفة من موسى عليه السلام بذلك. (د).

(٢) مضى تخريجه (ص ٤٩).

(٣) في الأصل: «كالحب مباشرة والعنب».

فلا على الإنسان أن لا يعرفه، فمن هٰذا الوجه والله أعلم؛ عدَّ البحث عن معنى الأبِّ من التكلُّف، وإلا؛ فلو توقف عليه؛ فهم المعنى التركيبي من جهته لما كان من التكلف، بل من المطلوب علمه لقوله: ﴿لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [ص: ٢٩]، ولذٰلك سأل الناسَ على المنبر عن معنى التخوُّف في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾ [النحل: ٤٧]؛ فأجابه الرجل الهُذَلِيُّ بأن التخوُّف في لغتهم التنقُّص، وأنشده شاهداً عليه:

تخـوَّفَ الـرَّحْـلُ منهـا تامِكـاً قَرِداً   كمـا تخـوَّفَ عودُ النَّبْعَـةِ السَّفَنُ

فقال عمر: «يا أيها[1] الناس! تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم؛ فإنّ فيه تفسيرَ كتابكم»[2].

---

(١) في (م): «أيها».

(٢) قال المناوي في «الفتح السماوي» (٢ / ٧٥٥ / رقم ٦٤٢): «لم أقف عليه»، وقال ابن همات في كتابه «تحفة الراوي في تخريج أحاديث تفسير البيضاوي» (ق ١٩٤ / ب): «قال السيوطي: لا يحضرني الآن تخريجه، لٰكن أخرج ابن جرير [في «التفسير» (١٤ / ١١٣)] عن عمر أنه سألهم عن هٰذه الآية. . . » وذكر نحوه.

قلت: **إسناد ابن جرير ضعيف**، ، فيه رجل لم يسمّ عن عمر، وفيه سفيان بن وكيع ضعيف، وذكره القرطبي في «التفسير» (١٠ / ١١٠) عن سعيد بن المسيب نحوه.

وقال ابن حجر في «الفتح» (٨ / ٣٨٦): «وروي **بإسنادٍ فيه مجهول** عن عمر؛ أنه سأل عن ذٰلك؛ فلم يجب، فقال عمر: ما أرى إلا أنه على ما ينتقصون من معاصي الله. قال: فخرج فلقي أعرابيّاً؛ فقال: ما فعل فلان؟ قال: تخوّفتُه ـ أي: تنقصته ـ. فرجع؛ فأخبر عمر فأعجبه»، ثم قال: «وفي شعر أبي كبير الهذلي ما يشهد له». وورد نحوه عن ابن عباس فيما أخرجه الحاكم (٢ / ٤٩٩)، والبيهقي في «الأسماء والصفات» (ص ٣٤٥)، وابن الأنباري في «الوقف»؛ كما في «المزهر» (٢ / ٣٠٢)، وابن أبي حاتم وابن المنذر وعبد بن حميد؛ كما في «الدر» (٦ / ٢٥٤).

قلت: ويشير ابن حجر في مقولته السابقة إلى البيت المذكور، وقد عزاه الجوهري في «الصحاح» (مادة: خوف، ٤ / ١٣٥٩) لذي الرّمة، وفيه: «ظهر النبعة»، وعزاه ابن منظور في «لسان =

ولما كان السؤالُ في محافل الناس عن معنى: ﴿ وَٱلْمُرْسَلَٰتِ عُرْفًا ﴾ [المرسلات: ١]، ﴿ وَٱلسَّٰبِحَٰتِ سَبْحًا ﴾ [النازعات: ٣] مما يُشوِّش على العامة من غير بناء عمل عليه، أدَّبَ عمرُ صبيغاً بما هو مشهور[1].

فإذاً تفسيرُ قوله: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا﴾ الآية [ق: ٦] بعلم الهيئة الذي ليس تحته عمل؛ غيرُ سائغ، ولأن ذٰلك من قَبيل ما لا تعرفه العرب، والقرآن إنما نزل بلسانها وعلى معهودها، وهٰذا المعنى مشروحٌ في كتاب المقاصد بحول الله.

وكذٰلك القول في كل علم يُعزى إلى الشريعة لا يؤدي فائدةَ عملٍ، ولا هو مما تعرفه العرب؛ فقد تكلَّف أهلُ العلوم الطبيعية وغيرِها الاحتجاجَ على صحة الأخذ في علومهم بآيات من القرآن، وأحاديثَ عن النبي ﷺ، كما استدل

= العرب» (مادة خوف، ٩ / ١٠١) لابن مقبل، ونسبه الأصفهاني في «الأغاني» ـ كما قال الزَّبيدي في «تاج العروس» ـ لابن مزاحم الثمالي، ونسبه الآلوسي في «تفسيره» (١٤ / ١٥٢) والبيضاوي في «تفسيره» (٣٥٧) وغيرهما لأبي كبير الهذلي، ووقع في بعض المصادر: «تخوف السير».

ومعنى «تامكاً» ـ بالمثناة الفوقية، اسم فاعل ـ من «تمك السنام يتمك تمكاً»؛ أي: طال وارتفع، فهو تامك؛ أي: سنام مرتفع، وقوله «قَرِداً» ـ بفتح القاف، وكسر الراء ـ؛ أي: متراكماً أو مرتفعاً، و«النُّبعة» ـ بض النون وفتحها ـ: واحد «النبع»، وهو شجر يتخذ منه القسي، و«السَفَن» ـ بفتح السين والفاء ـ: ما ينحت به الشيء، كالمبرد، وهو فاعل (تخوف)، ومفعوله (عود) أو (ظهر)، ومعنى البيت: إنّ رحل ناقته أثّر في سنامهم المتراكم ـ أو المرتفع ـ، وتنقّص كما ينقص المبرد عود النبعة، أفاده ابن همات.

وقال (خ) في هٰذا الموطن: «اختلف علماء اللغة في قائل هٰذا البيت؛ فنسبوه إلى زهير وذي الرمة وابن مزاحم الثمالي وعبدالله بن عجلان النهدي؛ كما اختلفت الرواية في بعض ألفاظه؛ فروى لفظ «السير» بدل «الرحل»، و«ظهر» بدل «عود»، والبيت وارد في وصف ناقة أضناها السير، والتامك المرتفع والمراد به السنام، والقرد المتلبد بعضه على بعض، والسفن الحديدة التي تبرد بها القسي».

(١) مضى تخريجه (ص ٥١ ـ ٥٢).

أهلُ العدد بقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلِ ٱلْعَآدِّينَ﴾ [المؤمنون: ١١٣].

وأهل [النسب العددية أو الهندسية][1] بقوله تعالى: [﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ... مِاْئَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٥] إلى آخر الآيتين.

وأهل الكيمياء بقوله عز وجل]: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا﴾ الآية [الرعد: ١٧].

وأهلُ التعديل النجوميِّ بقوله: ﴿ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾ [الرحمن: ٥].

وأهل المنطق في أن نَقيض الكلية السالبة جزئيةٌ موجبة بقوله: ﴿إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ ۗ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَـٰبَ﴾ [الآية] [الأنعام: ٩١].

وعلى بعض الضُّروب الحملية والشرطية بأشياء أُخر.

وأهلُ خَطِّ الرَّمْلِ بقوله سبحانه: ﴿أَوْ أَثَـٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ﴾ [الأحقاف: ٤]، وقوله عليه السلام: «كانَ نَبيٌّ يخطُّ في الرَّمْلِ»[2] إلى غير ذلك مما هو مسطور

---

(١) المثبت من (ط) ـ وكذا ما بين المعقوفتين فيما سيأتي ـ فقط، وبدله في سائر النسخ: «الهندسة».

(٢) رواه عن معاوية بن الحكم السلمي اثنان، ضمن حديث طويلٍ جليلٍ في باب الصفات، في بعض طرقه ذكر بالسؤال (أين الله؟) وإجابة الجارية «في السماء»، وفيه اللفظ المذكور عند المصنف، على النحو التالي:

أولاً: عطاء بن يسار، وعنه هلال بن أبي ميمونة، ورواه عنه ثلاثة:

١ ـ يحيى بن أبي كثير.

قال الذهبي في «العلو للعلي الغفار» (١٦): «رواه جماعة من الثقات عن يحيى بن أبي كثير عن هلال بن أبي ميمونة عن عطاء بن يسار عن معاوية السلمي». قلت: وقفت على ثمانية منهم:

الأول: حجاج الصَّوَّاف؛ كما عند ابن أبي شيبة في «الإيمان» مختصراً (رقم ٨٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب تحريم الكلام في الصلاة ونسخ ما كان من إباحة، ١ / ٣٨١ ـ ٣٨٢ / رقم ٥٣٧ بعد ٣٣، وكتاب السلام، باب تحريم الكهانة وإتيان الكهان، ٤ / ١٧٤٩)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٤٤٧، ٤٤٨)، والنسائي في «السنن الكبرى» كما في =

. . . .

= «تحفة الأشراف» (٨ / ٤٢٧)، وعثمان بن سعيد الدارمي في «الرد على الجهمية» (رقم ٦١)، وأبي داود في «السنن» (كتاب الصلاة، باب تشميت العاطس في الصلاة، ١ / ٢٤٤ / رقم ٩٣٠، وكتاب الأيمان والنذور، باب في الرقبة المؤمنة، ٣ / ٢٣٠ / رقم ٣٢٨٢، وكتاب الطب، باب في الخط وزجر الطير، ٤ / ١٦ / رقم ٣٩٠٩)، وابن أبي عاصم في «السنة» (رقم ٤٩٠)، والدارمي في «السنن» (١ / ٣٥٤) ـ ولم يسق لفظه ـ، وأبي عوانة في «المسند» (٢ / ١٤٢ ـ ١٤٣)، وابن خزيمة في «الصحيح» (٢ / ٣٥ ـ ٣٦ / ورقم ٨٥٩)، و«التوحيد» (ص ١٢٢)، وابن حبان في «الصحيح» (١ / ٣٨٣ / رقم ١٦٥ ـ مختصراً، ٦ / ١٢٤ / رقم ٢٢٤٨ ـ الإحسان)، والطبراني في «المعجم الكبير» (١٩ / ٣٩٨ ـ ٣٩٩، الأرقام: ٩٣٨ و٩٤٣ و٩٤٧)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ٢١٢)، والبغوي في «شرح السنة» (٣ / ٢٣٧ / رقم ٧٢٦)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٢ / ٣٦٠ مختصراً)، ولفظه: «. . . ومنا رجال يخطّون. قال: كان نبي من الأنبياء يخطّ، فمن وافق خطُّه؛ فذاك».

ورواه عن يحيى وفيه اللفظ المذكور جماعة، منهم:

الثاني: الأوزاعي؛ كما عند مسلم في «الصحيح» (١ / ٣٨٣) ـ ولم يسق لفظه ـ، وأشار إليه في (٤ / ١٧٤٩)، وأبي عوانة في «المسند» (٢ / ١٤١)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الصلاة، باب الكلام في الصلاة، ٣ / ١٤ ـ ١٨)، وابن حبان في «الصحيح» (٦ / ٢٢ / رقم ٢٢٤٧ ـ الإحسان)، وابن خزيمة في «الصحيح» (٢ / ٣٥ ـ ٣٦ / رقم ٨٥٩)، و«التوحيد» (ص ١٢١)، والطبراني في «المعجم الكبير» (١٩ / ٣٩٨ / رقم ٩٣٧ و٩٤١ و٩٤٥)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٢ / ٢٤٩)، و«الأسماء والصفات» (٤٢١).

وأخرجه من طريقه مختصراً البخاري في «خلق أفعال العباد» (رقم ١٩٣)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١ / ٤٤٦)، والدارمي في «المسند» (١ / ٣٥٣)، والبيهقي في «القراءة خلف الإمام» (٨٤).

الثالث والرابع: حرب بن شداد وأبان بن يزيد العطار؛ كما عند الطيالسي في «المسند» (رقم ١١٠٥).

ومن طريقه: البيهقي مختصراً في «السنن الكبرى» (٢ / ٢٥٠)، و«الأسماء والصفات» (٤٢٢)، وابن قدامة مختصراً في «إثبات صفة العلو» (رقم ١٦).

وأخرجه أبو عوانة في «المسند» (٢ / ١٤١ ـ ١٤٢) بسنده إلى أبان والأوزاعي، جميعاً عن =

. . . .

= يحيى به، وفيه اللفظ المذكور.

وأخرجه مختصراً دونه عن أبان وحده به: أحمد في «المسند» (٥ / ٤٤٨)، وعثمان بن سعيد الدارمي في «الرد على الجهمية» (رقم ٦٠)، و«الرد على بشر المريسي» (ص ٩٥)، وابن أبي عاصم في «السنة» (رقم ٤٨٩)، ومن طريقه الحافظ أبو العلاء ابن العطار في «فتيا وجوابها في ذكر الاعتقاد وذم الاختلاف» (رقم ٢٠)، والطبراني في «المعجم الكبير» (١٩ / ٣٩٩ / رقم ٩٣٩ و٩٤٢ و٩٤٦)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (رقم ٦٥٢)، وأبو الشيخ في «أخلاق النبي ﷺ» (ص ٦٣).

الخامس: هشام الدستوائي؛ كما عند الحربي في «غريب الحديث» (٢ / ٧٢٠)؛ قال: حدثنا مسدد حدثنا يحيى (هو ابن سعيد القطان) عن هشام به مختصراً، وفيه اللفظ المذكور.

السادس: حسين المعلّم؛ كما عند الطبراني في «المعجم الكبير» (١٩ / ٤٠١ / رقم ٩٤٤)، وفيه اللفظ المذكور.

السابع: همام بن يحيى؛ كما عند أحمد في «المسند» (٥ / ٤٤٨)، وفيه اللفظ المذكور.

ورواه عن يحيى، لكن بلفظ: «. . . فمن وافق علْمَه علِم».

الثامن: معمر، وعنه عبدالرزاق في «المصنف» (١٠ / ٤٠٣ / رقم ١٩٥٠١)، وبإسناده إليه الطبراني في «المعجم الكبير» (١٩ / ٣٩٩ / رقم ٩٤٠)، والبغوي في «شرح السنة» (١٢ / ١٨١ / رقم ٣٣٥٩).

ورواه تاسع عن يحيى وهو من أقرانه، وهو:

التاسع: أيوب السختياني، ولكن عن يحيى عن هلال عن معاوية به، ولم يذكر فيه عطاء ابن يسار؛ كما عند الطبراني في «المعجم الكبير» (١٩ / ٤٠٢ ـ ٤٠٣ / رقم ٩٤٨) مختصراً، وليس فيه اللفظ المذكور.

وهذا حديث سمعه يحيى من هلال؛ إذ صرح بالتحديث عند أحمد وابن خزيمة؛ فانتفت شبهة تدليسه، كما صرح كل من هلال بن أبي ميمونة وعطاء بالتحديث عند ابن خزيمة.

٢ ـ فليح بن سليمان:

رواه مختصراً ولم يرد فيه السؤال المذكور، ولا جواب الجارية، ولا اللفظ الذي أورده المصنف؛ كما عند البخاري في «خلق أفعال العباد» (رقم ٥٣٠)، وأبي داود في «السنن» (كتاب =

= الصلاة، باب تشميت العاطس في الصلاة، ١ / ٢٤٥ / رقم ٩٣١)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١ / ٤٤٦)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٢ / ٢٤٩).

٣ ـ مالك بن أنس:

وذكر فيه السؤال وجواب الجارية، ولم يذكر اللفظ الذي أورده المصنف أو نحوه؛ كما في «الموطأ» (٢ / ٧٧٦ ـ ٧٧٧)، وعنه الشافعي في «الرسالة» فقرة (٢٤٢)، و«الأم» (٥ / ٢٨٠)، والنسائي في «التفسير» (٢/٢٥٥ ـ ٢٥٦/رقم ٤٨٥)، و«السنن الكبرى» في (السير) و(النعوت)؛ كما في «تحفة الأشراف» (رقم ١١٣٧٨)، وابن خزيمة في «التوحيد» (ص ١٢٢)، والخطيب في «الموضح» (١ / ١٩٥)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٧ / ٣٨٧).

ولٰكن قال مالك في روايته في اسم الصحابي (عمر بن الحكم)؛ فتعقبه الشافعي؛ فقال في «الرسالة» (ص ٧٦): «وهو معاوية بن الحكم، وكذٰلك رواه غير مالك، وأظن مالكاً لم يحفظ اسمه».

قلت: رواه عن مالك على الصواب يحيى بن يحيى التميمي، وعنه عثمان بن سعيد الدارمي في «الرد على الجهمية» (رقم ٦٢)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٧ / ٣٨٧)، وقال: «ورواه يحيى بن يحيى عن مالك مجوّداً».

وانظر غير مأمور: «الجوهر النقي»، وشروح «الموطأ»، و«تحفة الأشراف» (رقم ١١٣٧٨)، وترجمة (معاوية بن الحكم) من «تهذيب الكمال» ومختصراته؛ ففيها كلام تفصيلي بخصوص هٰذا الشأن.

ثانياً: أبو سلمة بن عبدالرحمٰن:

وعنه الزهري، وعنه جماعة؛ كما عند مسلم في «الصحيح» (كتاب السلام، باب تحريم الكهانة، ٤ / ١٧٤٨ ـ ١٧٤٩ / رقم ٥٣٧ بعد ١٢١)، وعبدالرزاق في «المصنف» (١٠ / ٤٠٢ / رقم ١٩٥٠٠)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٤٤٣ و٥ / ٤٤٧، ٤٤٧ ـ ٤٤٨، ٤٤٩)، والطيالسي في «المسند» (رقم ١١٠٤)، والطبراني في «المعجم الكبير» (١٩ / ٣٩٦ ـ ٣٩٧ / رقم ٩٣٣ ـ ٩٣٦).

والحديث صحيح، وقد شكك بعضهم في سؤال النبي ﷺ الجارية، وجوابها، وإقراره ﷺ لها، بقولهم تارةً أن الحديث مضطرب، وبقولهم أخرى أنها زيدت فيما بعد في «صحيح مسلم»! =

. . . .

= ومن زعم الاختلاف في متنه؛ فلم يصب لأنه احتج لما ذهب إليه بروايات أحسن مراتبها الضعف على أنها عند التحقيق لا تُعدّ اختلافاً، وإنما أراد بعض أهل البدع التعلق بهٰذا لإبطال دلالة هٰذا الحديث على اعتقاد أهل السنة من أنّ الله فوق خلقه، وكذٰلك تشكيك بعض أهل الزيغ في ثبوت هٰذا الحديث في «صحيح مسلم» هو أوهى من بيت العنكبوت، لمن علم وَفَهِمَ وأنصف، وشبهات أهل البدع لم تسلم منها آيات الكتاب؛ فكيف تسلم منها السنن؟!

أما اللفظ الذي أورده المصنف آنفاً في الخَطّ؛ فهو صحيح عند مسلم وغيره، ورواته جميعاً ثقات معروفون؛ فقول ابن رشد (ت ٥٢٠هـ) في رسالته «الرد على من ذهب إلى تصحيح علم الغيب من جهة الخط» (ص ٤٢ ـ بتحقيقي)، وكذا قول ابن العربي في «أحكام القرآن» (٤ / ٦٩٦) بأن جميع أحاديث الخط ضعيفة؛ ليس بجيّد، ويعوزه التحقيق العلمي، والله تعالى أعلم، وكذا قال القرطبي المفسر في «الجامع لأحكام القرآن» (١٦ / ١٧٩) متعقباً ابن العربي: «هو ثابت من حديث معاوية بن الحكم السلمي أخرجه مسلم».

تنبيه: أورد الرافعي في «الشرح الكبير» هٰذا الحديث عن معاوية بن الحكم، وورد في أوله: «لما رجعت من الحبشة؛ صليت مع رسول الله ﷺ. . .» وهو غلط محض لا وجه له، ولم يذكر أحد (معاوية بن الحكم) في مهاجرة الحبشة؛ لا من الثقات، ولا من الضعفاء، وكأنه انتقال ذهني من حديث متقدم لابن مسعود، يورده الفقهاء قبل هٰذا؛ فإن فيه «رجعت من الحبشة»، والله أعلم، أفاده ابن حجر في «التلخيص الحبير» (١ / ٢٨١).

ومن الجدير بالذكر أن الذهبي عد هٰذا الحديث في «العلو للعلي الغفار» (١٦) من الأحاديث المتواترة الواردة في العلو، وذكر طرفاً منه، وقال: «هٰذا حديث صحيح».

وأخرجه ابن وهب في «جامعه» (١ / ١١٣ ـ ١١٤)؛ قال: أخبرني هشام بن سعد عن زيد ابن أسلم أن أناساً قالوا لرسول الله ﷺ. . . (وذكر نحوه).

وهٰذا النبي هو إدريس عليه السلام كما قال أبو ذر ابن الشيخ الإمام سبط ابن العجمي في «تنبيه المعلم بمبهمات صحيح مسلم» (رقم ٢٥٨، ٩٣٢ ـ بتحقيقنا)، والأبّي في «إكمال الإكمال» (٢ / ٢٣٩)، وحاجي خليفة في «كشف الظنون» (١ / ٩١٢)، واقتصروا عليه، وذكره الزبيدي في «إتحاف السادة المتقين» (٩ / ١١٨)، وشبيّر العثماني في «فتح الملهم شرح صحيح مسلم» (٢ / ١٣٥)، وذكرا معه قولاً آخر، وهو (دانيال).

في الكتب، وجميعُه[1] يقطع بأنه مقصود لما تقدم.

وبه تعلم الجوابَ عن السؤال الرابع، وأنَّ قوله: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥] لا يدخل فيه من وجوه الاعتبار علومُ الفلسفة التي لا عهد للعرب بها[2]، ولا يليق بالأُميِّين الذين بُعث فيهم النبيُّ الأميُّ ﷺ بملَّة سهلة سمحة، والفلسفةُ ـ على فرض أنها جائزةُ الـطلب ـ صعبةُ المأخذ، وعِرَةُ المسلك، بعيدة الملتمس، لا يليق الخطاب بتعلُّمهـا كي تُتعـرف آياتُ الله ودلائـلُ توحيده[3] للعرب الناشئين في محض الأميّة؛ فكيف وهي مذمومة على ألسنة أهل الشريعة، مُنبَّهٌ على ذمها بما تقدم

---

(١) أي: وجميع المسطور في هٰذه الكتب يأتون فيه بما يدل على القطع بأن هٰذه الآيات مقصود منها ما استدلوا عليه، يعني: وإنما هي تكلفات لا تليق بلسان العرب ومعهودها. (د).

قلت: وهنـالـك أمثلة من إسقـاطات العقلانيين و(العلمانيين) يضحك منها العقلاء بَلْه العلماء، والله الهادي. وفي (ط): «بأنه غير مقصود ما تقدّم».

(٢) إذا نظرنا للحديث الصحيح: «بلغوا عني ولو آية؛ فرب مبلغ أوعى من سامع»، مع العلم بأن القرآن للناس كافة، وأنه ليس مخاطباً به خصوص طائفة العرب في العهد الأول لها، بل العرب كلهم في عهدهم الأول وغيره وغير العرب كذٰلك، إذا نظرنا بهٰذا النظر؛ لا يمكننا أن نقف بالقـرآن وبعلومـه وأسراره وإشاراته عند ما يريده المؤلف وكيف نوفق بين ما يدعو إليه من ذٰلك وبين ما ثبت من أنه لا ينضب معينه؟ والخير في الاعتدال؛ فكل ما لا تساعد عليه اللغة، ولا يدخل في مقاصد التشريع؛ يعامل المعاملة التي يريدها المؤلف، أما ما لا تنبو عنه اللغة، ويدخل في مقاصد الشريعة بوجه؛ فلا يوجد مانع من إضافته إلى الكتاب العزيز، ومنه ما يتعلق بالنظر في مصنوعات الله للتدبر والاعتبار وتقوية الإيمان وزيادة الفهم والبصيرة. (د).

(٣) من الآيات المبثوثة في السَّماء والأرض ما يكفي في إدراكه النَّظرُ الفطري، ومنها ما يُدرك بمزاولة قوانين علميّة، ولا مانع من أن يبقى هٰذا القسم في الآيات المرغب في تدبّرها؛ فإنَّ النظر الذي يحثّ عليه مثل قوله تعالى: **﴿قل انظروا ماذا في السماوات والأرض﴾** [يونس: ١٠١] لم يحدّ بنهاية أو ينص فيه على طريق معين. (خ).

في أول المسألة.

فإذا ثبت هٰذا؛ فالصواب أنَّ ما لا ينبني عليه عملٌ؛ غيرُ مطلوبٍ في الشرع.

فإنْ كان ثَمَّ ما يتوقف عليه المطلوبُ؛ كألفاظ اللغة، وعلم النحو، والتفسير، وأشباه ذٰلك؛ فلا إشكالَ أنَّ ما يتوقَّفُ عليه المطلوبُ مطلوبٌ، إما شرعاً، وإما عقلاً، حسبما تبيَّن في موضعه، لٰكن هنا معنىً آخرُ لا بد من الالتفات إليه، وهو:

* * * * *

المقدمة السادسة

وذٰلك أنَّ ما يتوقفُ عليه معرفةُ المطلوب قد يكون له طريقٌ تقريبيٌّ يليق بالجمهور، وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور، وإنْ فُرِضَ[1] تحقيقاً.

فأما الأول؛ فهو المطلوب، المنبَّه عليه، كما إذا طُلب معنى المَلَك؛ فقيل: إنه خَلْقٌ مِنْ خَلْق الله يتصرف في أمره، أو معنى الإنسان؛ فقيل: إنه هٰذا الـذي أنت من جنسه، أو معنى التخوُّف؛ فقيل: هو التنقص، أو معنى الكوكب؛ فقيل: هٰذا الذي نشاهده بالليل، ونحو ذٰلك؛ فيحصل فَهمُ الخطاب مع هٰذا الفهم التقريبيِّ حتى يمكن الامتثال.

وعلى هٰذا وقـع البيان في الشريعة؛ كما قال عليه السلام: «الكِبْرُ بَطَر الحقِّ وغَمْطُ الناس»[2]؛ ففسَّره بلازمه الظاهر لكل أحد، وكما تُفسَّر ألفاظُ القرآن والحديث بمرادفاتها لغةً، من حيث كانت أظهر في الفهم منها، وقد بيَّن عليه

---

(١) سينازع في كونه تحقيقاً، وأنه يتعذر الوصول لحقائق الأشياء؛ فلذا قال: «وإن فرض» (د).

قلت: وفي نسخة (م): «وإن قرض» بالقاف، وهو خطأ.

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه، ١ / ٩٣ / رقم ٩١) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

السلام الصلاةَ والحجَّ بفعله وقوله على ما يليق بالجمهور، وكذٰلك سائر الأمور، وهي عادة العرب، والشريعة عربية، ولأنَّ الأُمة أُميَّة؛ فلا يليق بهـا من البيان إلا الأميّ، وقد تبيّن هٰذا في كتاب المقاصد مشروحاً، والحمد لله.

فإذاً؛ التَّصـورات المستعملة في الشـرع إنمـا هي تقـريبـات بالألفاظ المترادفة وما قام مقامها من البيانات القريبة.

وأما الثاني ـ وهو ما لا يليق بالجمهور ـ؛ فعدم مناسبته للجمهور أَخرجه عن اعتبار الشَّرع له؛ لأنَّ مسالكه صعبة المرام، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، كما إذا طلب معنى المَلك، فأُحيل به على معنى أغمض منه، وهو: ماهية مجرَّدة عن المادة أصلاً، أو يقال: جوهرٌ بسيط ذو نهاية ونطق عقليّ، أو طلب معنى الإنسان؛ فقيل: هو الحيوان الناطق المائت(١)، أو يقـال: ما الكـوكب؟ فيجـاب بأنـه جسم بسيط، كُرِيٌّ، مكانه الطبيعي نفس الفَلك، من شأنه أنْ يُنير، متحرك على الوسط، غير مشتمل عليه، أو سئل عن المكان؛ فيقال: هو السطح الباطن من الجرم الحاوي، المماسُّ للسطح الظاهر من الجسم المحوي، وما أشبه ذٰلك من الأمور التي لا تعرفها العرب، ولا يُوصَل إليها إلا بعد قطع أزمنة في طلب تلك المعاني، ومعلوم أنَّ الشارع لم يقصد إلى هٰذا ولا كَلَّف به(٢).

وأيضاً؛ فإنَّ هٰذا تسوُّر على طلب معرفة ماهيَّات الأشياء(٣)، وقد اعترف

---

(١) بمعنى الميِّت؛ أي: الذي مآله الموت. انظر «لسان العرب» (م و ت).

(٢) تكلم شيخ الإسلام ابن تيمية على فساد المنطق وعلم الكلام في المجلد التاسع من «مجموع الفتاوى»، وفي كتابه «الرد على المنطقيين»، وغير ذٰلك.

(٣) معـرفـة كُنه الأشياء ينفع في علوم الطبيعة، والعلوم المعروفة اليوم كالطب والهندسة والفلك، أما في (الإلٰهيات)؛ فهو علم لا ينفع.

أصحابه بصعوبته، بل قد نَقل بعضهم أنه عندهم متعذر، وأنهم أوجبوا أنّ لا يُعرف شيء من الأشياء على حقيقته؛ إذ الجواهر لها فصول مجهولة، والجواهر عرفت بأمور سلبية؛ فإن الذاتيّ الخاص[1] إنْ عُلم في غير هٰذه الماهية لم يكن خاصّاً، وإن لم يعلم فكان غيرَ ظاهرٍ للحسِّ؛ فهو مجهول، فإن عُرِّف ذٰلك الخاص بغير ما يخصه؛ فليس بتعريف، والخاص به كالخاص المذكور أوَّلاً؛ فلا بد من الرجوع إلى أمور محسوسة، أو ظاهرة من طريق أخرى، وذٰلك لا يَفي بتعريف الماهيات، هٰذا في الجوهر، وأما العَرض؛ فإنما يُعرف باللوازم؛ إذ لم يقدر أصحاب هٰذا العلم على تعريفه بغير ذٰلك.

وأيضاً ما ذكر في الجواهر أو غيرها من الذاتيات لا يقوم البرهان على أن ليس ذاتيٌّ سواها، وللمنازِع أنْ يطالب بذٰلك، وليس للحادّ أن يقول: لو كان ثَم وصف آخر لاطّلعت عليه؛ إذ كثير من الصفات غير ظاهر، ولا يقال أيضاً: لو كان ثمَّ ذاتيّ آخر ما عُرفت الماهية [دونه][2]؛ لأنَّا نقول: إنما تُعرف الحقيقة إذا عُرف جميع ذاتياتها، فإذا جاز أن يكون ثم ذاتيٌّ لم يعرف؛ حصل الشك في معرفة الماهية.

فظهر أنَّ الحدودَ على ما شرطه أربابُ الحدود يتعذر الإتيان بها، ومثل هٰذا لا يُجعل من العلوم الشرعية التي يُستعان بها فيها، وهٰذا المعنى تقرر، وهو أنَّ ماهيات الأشياء لا يعرفها على الحقيقة إلا بَارِيها؛ فتسوُّر الإنسان على

---

(١) الذي يُراد جعله فصلاً إن علم بوجوده في غير الماهية التي يُراد جعله فصلاً لها؛ لم يكن خاصّاً، وإنْ لم يعلم في غيرها؛ كان مجهولاً، فإن عرّفناه بشيء لا يخصه؛ فليس تعريفاً له، وإنْ عرّفناه بشيء خاص به؛ انتقل الكلام إليه، كالخاص الذي هو موضوع الكلام، فيتسلسل؛ فلا بد من الرجوع في كون الفصل ذاتيّاً خاصّاً إلى أمور محسوسة إلخ، وذٰلك نادر الحصول؛ فلا يفي بما يُطلب من تعريف الماهيات الكثيرة. (د).

(٢) ليست في الأصل.

معرفتها رميٌ في عَماية، هٰذا كله في التصوُّر.

وأما [في][1] التصديق؛ فالذي يليق منه بالجمهور ما كانت مقدمات الدليل فيه ضرورية، أو قريبة من الضرورية، حسبما يتبين في آخر هٰذا الكتاب بحول الله وقوته.

فإذا كان كذٰلك؛ فهو الذي ثبت طلبه في الشريعة، وهو الذي نبَّه القرآنُ على أمثاله؛ كقوله [تعالى][2]: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ [النحل: ١٧].

وقوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٩] إلى آخرها.

وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم [مِّن شَيْءٍ][3]﴾ [الروم: ٤٠].

وقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

وقوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ * أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ [الواقعة: ٥٨ ـ ٥٩].

وهٰذا إذا احتيج إلى الدليل في التصديق، وإلا؛ فتقرير الحكم كافٍ.

وعلى هٰذا النحو مرَّ السلفُ الصالح في بثِّ الشريعة للمؤالِف[4] والمخالف، ومن نظر في استدلالهم على إثبات الأحكام التكليفيَّة؛ عَلم أنهم قَصدوا أَيسر الطرق وأقربها إلى عقول الطالبين، لٰكن من غير ترتيب متكلَّف، ولا نظم مؤلَّف[5]، بل كانوا يَرمون بالكلام على عَواهنه، ولا يُبالون كيف وقع في

---

(١) زيادة من الأصل.

(٢، ٣) ساقطات من الأصل.

(٤) في (م): «للموافق».

(٥) كقياسات المنطق. (د).

ترتيبه، إذا كان قريب المأخذ، سهل الملتَمس، هٰذا وإن كان راجعاً[1] إلى نظم الأقـدمين في التحصيل؛ فمن حيث كانوا يتحرُّون إيـصال المقصود، لا من حيث احتذاء من تقدَّمهم.

وأما إذا كان الطريق مرتَّباً على قياسات مركَّبة أو غير مركَّبة؛ إلا أنَّ في إيصالها إلى المطلوب بعض التوقف للعقل؛ فليس هٰذا الطَّريق بشرعيٍّ، ولا تجده في القرآن، ولا في السنَّة، ولا في كلام السَّلف الصَّالح[2]؛ فإن ذٰلك مَتْلَفةٌ للعقل ومَحَارة له قبل بلوغ المقصود، وهو بخلاف وضع التعليم، ولأن المطالب الشرعية إنما هي في عامة الأمر وقتيَّة[3]؛ فاللائق بها ما كان في الفهم وقتيّاً، فلو وُضع النظر في الدليل غير وقتيٍّ؛ لكان مناقضاً لهٰذه المطالب، وهو غير صحيح.

وأيضـاً؛ فإنَّ الإدراكـاتِ ليست على فنٍّ واحـد، ولا هي جارية على

(١) أي: قد يتفق أن يكون على نظم الأقيسة لا من حيث أنهم قصدوا الاقتداء بالفلاسفة في تركيب الأدلة، بل من جهة أنهم قصدوا الوصول إلى المقصود، فاتفق لهم المشاكلة في النظم كما سيأتي في حديث: «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام»؛ إلا أنه نادر، كما يأتي في آخر مسألة في الكتاب. (د). قلت: انظر (٥ / ٤١٨)، وسيأتي تخريج الحديث (٤ / ٣٦٠).

(٢) جرى السلف في البحث عن العقائد على طريقة الكتاب العزيز حتى رفع المعاندون من المتفلسفة والمبتدعة رؤوسهم بإلقاء الشكوك والشبه على حقائق الدين؛ فلم يسع علماء الكلام إلا أن تصدوا لمكافحتهم بمثل السلاح الذي كانوا يهاجمونهم به، وأخذ البحث في العقائد هيأة غير هيأتـه الأولى، وإنمـا يكـون هٰذا الصنيع بدعـة مكروهة حيث يتحقق أنه رفع أو بدَّل حقيقة شرعية. (خ).

(٣) أي: مطلوب تحصيلها في الوقت التالي للخطاب بها، بدون التراخي الذي يقتضيه السير في طريقة الاستدلال المنطقي، ونظام المناقضات والمعارضات والنقوض الإجمالية، التي قد تستغرق الأزمان الطويلة، ولا تستقر النفسُ فيها على ما ترتاح إليه، مع كثرة المطالب الشرعية اليومية وغيرها. (د).

التساوي في كل مطلب؛ إلا في الضروريات وما قاربها؛ فإنها لا تَفاوت فيها يُعتـدُّ به، فلو وُضعت الأدلـة على غير ذٰلـك[1]؛ لتعذر هٰذا المطلب، ولكان التكليف خاصّـاً لا عامّاً، أو أدَّى إلى تكليفِ ما لا يُطاق[2]، أو ما فيه حَرج، وكلاهما مُنْتَفٍ عن الشريعة، وسيأتي في كتاب «المقاصد» تقرير هٰذا المعنى.

* * * * *

(١) أي: غير ما كان من الضروريات وما قاربها. (د).

(٢) في (م): «يطلق».

المقدمة السابعة

كلُّ علم شرعيٍّ فطلب الشارع له إنما يكون [من] (1) حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى، لا من جهةٍ أُخرى، فإنْ ظهر فيه اعتبارُ جهة أخرى؛ فبالتبع والقصد الثاني، لا بالقصد الأول، والدليل على ذلك أمور:

أحدها: ما تقدَّم في المسألة قبل أنَّ كلَّ علم لا يُفيد عملاً (2)؛ فليس في الشرع ما يدلُّ على استحسانه، ولو كان له غاية أخرى شرعية؛ لكان مستَحْسَناً شرعاً، ولو كان مستحسناً شرعاً؛ لبَحث عنه الأوَّلون (3) من الصحابة والتابعين،

---

(1) زيادة من الأصل و(م) و(خ).

(2) كالفلسفة النظرية الصرفة، أما الفلسفة العملية؛ كالهندسة، والكيمياء، والطب، والكهرباء وغيرها؛ فليست داخلة في كلامه، ولا يصح أن يقصدها؛ لأنها علوم يتوقف عليها حفظ مقاصد الشرع في الضروريات والحاجيات إلخ، والمصالح المرسلة تشملها، وهي وسيلة إلى التعبد أيضاً؛ لأن التعبد هو تصرف العبد في شؤون دنياه وأخراه بما يقيم مصالحهما، بحيث يجري في ذلك على مقتضى ما رَسم له مولاه، لا على مقتضى هواه؛ كما سيأتي للمؤلف. (د).

(3) ممنوع؛ فكم من علم شرعي لم يبحث عنه الأولون لعدم الحاجة إليه عندهم؟ وأقربها إلينا علم الأصول، ولم يبدأ البحث في تأصيل مسائله في عهد الصحابة والتابعين. (د).

وقال (خ): «من العلوم ما تقتضيه حال العصر؛ كعلم الكيمياء، والهندسة، ومباحث الحرارة والكهرباء، وقاعدة وزن الثقل، وما يشاكلها من العلوم التي لا يمكن الخلاص من الأعداء إلا بالقيام =

وذٰلك غير موجود، فما يلزم عنه كذٰلك.

والثاني: إنَّ الشرع إنما جاء بالتعبُّد، وهو المقصود من بعثة الأنبياء عليهم السلام؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ﴾ [النساء: ١].

﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ۞ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّا ٱللَّهَۚ﴾ [هود: ١ ـ ٢].

﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِ رَبِّهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ﴾ [إبراهيم: ١].

﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢].

﴿[ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ][(١)] ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَۖ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمۡ يَعۡدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١]؛ أي: يُسوون به غيره في العبادة؛ فذمهم على ذٰلك.

وقال: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ [المائدة: ٩٢].

﴿لِّيُنذِرَ بَأۡسٗا شَدِيدٗا مِّن لَّدُنۡهُ وَيُبَشِّرَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعۡمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [الكهف: ٢].

﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥].

﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ فَٱعۡبُدِ ٱللَّهَ مُخۡلِصٗا لَّهُ ٱلدِّينَ ۞ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلۡخَالِصُۚ﴾ الآية [الزمر: ٢ ـ ٣].

= عليها، ولم يبحث عنها الأولون من الصحابة والتابعين؛ لأن الحاجة الداعية إلى تعلمها لم تظهر في ذٰلك العهد بمثل الوجه الذي ظهرت به اليوم».

(١) سقط من الأصل.

وما أشبه ذٰلك من الآيات التي لا تكاد تُحصى، كلها دال على أن المقصود التعبد لله، وإنما أُتوا بأدلة التوحيد ليتوجهوا إلى المعبود بحق وحده، سبحانه لا شريك له، ولذٰلك قال تعالى: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ﴾ [محمد: ١٩].

وقال: ﴿فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [هود: ١٤].

وقال: ﴿هُوَ ٱلْحَىُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ۗ﴾ [غافر: ٦٥].

ومثله سائر المواضع التي نص فيها على كلمة التوحيد، لا بد أن أُعقبت بطلب التعبد لله وحده، أو جُعل مقدمة لها، بل أدلة التوحيد هٰكذا جرى مساق القرآن فيها: ألَّا تُذكرَ إلَّا كذٰلك(١)؛ وهو واضح في أنَّ التعبد لله هو المقصود من العلم، والآيات في هٰذا المعنى لا تُحصى.

والثالث: ما جاء من الأدلة الدالة على أنَّ روح العلم هو العمل، وإلا؛ فالعلم عاريَّة وغير منتفع به؛ فقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ۗ﴾ [فاطر: ٢٨].

وقال: ﴿وَإِنَّهُۥ لَذُو عِلْمٍ لِّمَا عَلَّمْنَٰهُ﴾ [يوسف: ٦٨].

قال قتادة: يعني لذو عمل بما علَّمناه(٢).

---

(١) المثبت من (ط) فقط، وفي سائر النسخ: «إلا تذكرة إلا كذا»، وهو خطأ.

(٢) أخرجه ابن جرير في «التفسير» (١٣ / ١٥)، وابن أبي حاتم، وأبو الشيخ؛ كما في «الدر المنثور» (٤ / ٥٥٧). وقال (خ) معلقاً عليه: «ولا وجه لهٰذا التأويل على ما يطابق وضعها المألوف قيماً لا عوج فيه، وهو الثناء على يوسف عليه السلام بفضيلة العلم، وبيان أنه مفاضٍ عليه بتعليم الله إياه على طريق الوحي، أو نصب الأدلّة الكونية».

وقال تعالى: ﴿ أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْآخِرَةَ... ﴾ إلى أن قال: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ الآية [الزمر: ٩].

وقال تعالى: ﴿ ۞ أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ﴾ [البقرة: ٤٤].

ورُوي عن أبي جعفر محمد بنِ عليٍّ في قول الله تعالى: ﴿ فَكُبْكِبُواْ فِيهَا هُمْ وَٱلْغَاوُۥنَ ﴾ [الشعراء: ٩٤]؛ قال: قوم وَصفوا الحق والعدلَ بألسنتهم، وخالفوه إلى غيره[1].

وعن أبي هريرة؛ قال: «إنَّ في جهنم أرْحاءً تدور بعُلماء السوء، فيُشرف عليهم بعضُ من كان يعرفهم في الدنيا، فيقول: ما صيَّركم في هٰذا، وإنما كنا نتعلَّم منكم؟ قالوا: إنّا كنا نأمركم بالأمر ونخالفكم إلى غيره»[2].

---

(١) ذكره ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١١٩٤).

(٢) أخرج نحو هٰذا الحديث عن أسامة بن زيد رضي الله عنه البخاري في «صحيحه» (كتاب بدء الخلق، باب صفة النار وأنها مخلوقة، ٦ / ٣٣١ / رقم ٣٢٦٧، وكتاب الفتن، باب الفتنة التي تموج كموج البحر، ١٣ / ٤٨ / رقم ٧٠٩٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الزهد، باب عقوبة من يأمر بالمعروف ولا يفعله، ٤ / ٢٢٩٠ / رقم ٢٩٨٩)، ولفظ البخاري: «يجاء بالرجل يوم القيامة فيُلقى في النار، فتندلق أقتابهُ في النار، فيدور كما يدور الحمار برحاهُ؛ فيجتمع أهلُ النار عليه؛ فيقولون: أي فلان! ما شأنكَ؟ أليس كنتَ تأمرنا بالمعروف وتنهانا عن المنكر؟ قال: كنتُ آمركم بالمعروف ولا آتيه، وأنهاكم عن المنكر وآتيه».

وأخرجه من حديث أبي هريرة باللفظ المذكور عند المصنف الديلمي في «المسند» (رقم ٨٤٥)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١١٧٧) بسند ضعيف جدّاً، ونحوه عن أنس عند ابن عدي وابن عساكر، وعن ابن عمر عند ابن عساكر بإسنادٍ فيه متهم بالكذب؛ كما في «إتحاف السادة المتقين» (١٠ / ٥١٩)، ويغني عن هٰذه الأحاديث حديث أسامة السابق، وكان ينبغي للمصنِّف - أن يقتصر عليه، ولٰكنه يتابع الغزالي - في بعض الأحايين - في نقل الأحاديث من «الإحياء»، وضعفها مشهور معلوم، والله الموفق.

وقال سفيان الثوري: «إنما يُتعلَّم العلم ليُتَّقى به اللهُ، وإنما فُضِّل العلم على غيره لأنه يُتَّقى الله به»[1].

وعن النبي ﷺ؛ أنه قال: «لا تَزولُ قدَما العبدِ يومَ القِيامة حتى يُسأل عن خمس خِصَالٍ»، وذكر فيها: «وعن علْمه ماذا عمل فيه؟»[2].

---

(1) انظر: (ص ٨٢).

(2) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب صفة القيامة، باب في القيامة، ٤ / ٦١٢ / رقم ٢٤١٦)، وأبو يعلى في «المسند» (٩ / ١٧٨ / رقم ٥٢٧١)، والطبراني في «الكبير» (١٠ / ٨ - ٩ / رقم ٩٧٧٢)، و«الصغير» (١ / ٢٦٩)، وابن عدي في «الكامل» (٢ / ٧٦٣ - ٧٦٤)، والخطيب في «التاريخ» (١٢ / ٤٤٠)، والآجرّي في «أخلاق العلماء» (ص ٩٦) من طريق حسين ابن قيس الرحبي عن عطاء بن أبي رباح عن ابن عمر عن ابن مسعود مرفوعاً به.

قال الترمذي عقبه: «هٰذا حديث غريب، لا نعرفه من حديث ابن مسعود عن النبي ﷺ؛ إلا من حديث الحسين بن قيس، وحسين بن قيس يُضعَّفُ في الحديث من قِبَل حفظه».

قلت: إسناده ضعيف؛ إلا أن للحديث شواهد **يصحح بها**، منها:

حديث أبي بَرْزة الأسلمي: أخرجه الترمذي في «الجامع» (رقم ٢٤١٧) - وقال: «هٰذا حديث حسن صحيح» -، والدارمي في «السنن» (١ / ١٣٥)، وأبو يعلى في «المسند» (١٣ / ٤٢٨ / رقم ٧٤٣٤)، والخطيب في «اقتضاء العلم العمل» (رقم ١، ص ١٦ - ١٧)، وابن أبي الدنيا في «إصلاح المال» (رقم ٣٠)، والبيهقي في «المدخل» (رقم ٤٩٤)، وأبو نعيم في «الحلية» (١٠ / ٢٣٢)، وإسناده حسن.

وأخرجه الطبراني في «الأوسط» (رقم ٢٢١٢) بإسنادٍ واهٍ عن أبي برزة، وفيه زيادة: «وعن حبِّ أهل البيت»، وفيه معروف بن خرَّبوذ، ترجمه الذهبي في «الميزان» (١ / ٤٤٣)، وقال: «أتى بخبرٍ باطل. . .» وذكره، إلا أنه جعله من مسند أبي ذر.

قلت: وهو كذٰلك في «تاريخ ابن عساكر» (١٢ / ق ١٢٦)، وأخرجه الطبراني في «الكبير» (١١/ ١٠٢ / رقم ١١١٧٧) بهٰذه الزيادة بإسناد ضعيف جدّاً، فيه حسين بن الحسن الأشقر، كان يشتم السلف، كذا في «المجمع» (١٠ / ٣٤٦).

حديث معاذ بن جبل: أخرجه الطبراني في «الكبير» (٢٠ / ٦٠ - ٦١ / رقم ١١)، والخطيب في «التاريخ» (١١ / ٤٤١ - ٤٤٢)، و«الاقتضاء» (رقم ٢)، والبيهقي في «المدخل» (رقم ٤٩٣) =

وعن أبي الدَّرداء: «إنما أخافُ أنْ يُقال لي يومِ القيامة: أَعَلِمْتَ أم جهلت؟ فأقول: علمتُ. فلا تبقى آية من كتاب الله آمرةٌ أو زاجرةٌ إلا جاءتني تسألني فريضَتها، فتسألني الآمرةُ: هل ائتمرت؟ والزاجرة: هل ازدجرت؟ فأعوذ بالله من علم لا ينفع، [ومن قلب لا يخشع، ومن نفسٍ لا تشبع][1]، ومن دعاء لا يُسمع»[2].

وحديث أبي هريرة في الثلاثة الذين هم أول من تُسَعَّر بهم النار يوم

= بإسنادٍ لا بأس به في الشواهد، وصححه المنذري في «الترغيب» (٤ / ١٨٥).

وقد اضطرب فيه ليث بن أبي سُلَيم؛ فكان يرفعه مرة، ويوقفه مرة عن معاذ؛ كما عند هناد في «الزهد» (رقم ٧٢٤)، والدارمي في «السنن» (١ / ١٣٥)، والبزار في «المسند» (رقم ٣٤٣٧، ٣٤٣٨)، والخطيب في «الاقتضاء» (رقم ٣)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٢٠٨).

وانظر: «مجمع الزوائد» (١٠ / ٣٤٦)، و«السلسلة الصحيحة» (رقم ٩٤٦).

(١) ساقطة من الأصل.

(٢) أخرجه أحمد في «الزهد» (٢ / ٥٨)، وابنه عبدالله في «زوائده» (٢ / ٦٥) ـ ومن طريقه أبو نعيم في «الحلية» (١ / ٢١٣ ـ ٢١٤) ـ، وعبدالرزاق في «المصنف» (١١ / ٢٥٣) ـ ومن طريقه البيهقي في «المدخل» (رقم ٤٨٩) ـ، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١٣ / ٣١١)، والدارمي في مقدمة «السنن» (١ / ٨٢)، وابن المبارك في «الزهد» (رقم ٣٩) ـ ومن طريقه ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٢٠١) ـ، وأبو داود في «الزهد» (رقم ٢٢٦، ٢٥٤)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٥ / ١٧، ١٨ / تهذيب ابن بدران)، والخطيب في «اقتضاء العلم العمل» (رقم ٥١، ٥٣، ٥٤، ٥٥)، وابن الجوزي في «صفة الصفوة» (١ / ٦٣٠)، والآجري في «أخلاق العلماء» (ص ٩٧ـ ط المغرب) من طرق عن أبي الدرداء مطوّلاً ومختصراً، والمطوَل الذي فيه: «فلا تبقى آية في كتاب الله. . .»، أورده ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٢٠٧)، وهو عند أبي داود وعبدالله بن أحمد، وإسناده لا بأس به.

وأخرجه دونه أيضاً البيهقي في «المدخل» (رقم ٤٩٢) و«الشعب» (٤ / ٤١١)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٢٠٤)، وهو صحيح مختصراً.

القيامة، قال فيه: «ورجل تعلم العلم وعلَّمه، وقرأ القرآن، فأُتي به فعرَّفه نِعَمه فعرَفها، فقال: ما عملتَ فيها؟ قال: تعلَّمت فيك العلم وعلَّمتهُ، وقرأتُ القرآن. قال: كذبتَ، ولٰكن ليقال فلان قاريء؛ فقد قيل، ثم أُمِر به فسُحب على وجهه حتى أُلقي في النار»[1].

وقال: «إنَّ مِنْ أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة عالماً لم ينفعه اللهُ بعلمه»[2].

---

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الإمارة، باب من قاتل للرياء والسمعة استحق النار، ٣ / ١٥١٣ ـ ١٥١٤ / رقم ١٩٠٥)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الزهد، باب ما جاء في الرياء والسمعة / رقم ٢٣٨٣)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الجهاد، باب من قاتل ليقال: فلان جريء، ٦ / ٢٣، ٢٤).

(٢) أخرجه الطبراني في «الصغير» (١ / ٣٠٥ / رقم ٥٠٧ ـ الروض الداني)، وابن عدي في «الكامل» (٥ / ١٨٠٧)، والبيهقي في «الشعب» (٢ / ٢٨٤ ـ ٢٨٥ / رقم ١٧٧٨)، والخطيب في «الكفاية» (٦ ـ ٧)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (١ / ١٦٢) من طريق عثمان البري عن سعيد المقبري عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً.

وإسناده ضعيف جدّاً، مداره على عثمان بن مقسم البري، قال الطبراني: «لم يروه عن المقبري إلا عثمان البرِّي»، وهو ضعيف جدّاً، واتّهمه ابن معين بالوضع، وألان الهيثمي في «المجمع» (١ / ١٨٥) فيه الكلام بقوله بعد عزو الحديث للطبراني في «الصغير»: «وفيه عثمان البري، قال الفلاس: صدوق كثير الغلط، صاحب بدعة، ضعّفه أحمد والنسائي والدارقطني».

وضعف الحديث العراقي في «تخريجه لأحاديث الإحياء» (١ / ٣ و٣ / ٣٧٧)، والمنذري في «الترغيب والترهيب» (١ / ٧٨)، وابن حجر كما قال المناوي في «فيض القدير» (١ / ٥١٨)؛ إلا أنه لم يرتضِ حكم هٰؤلاء الحفاظ، فاستدرك عليهم بقوله: «لٰكن للحديث أصل أصيل»، وعزى للحاكم حديث ابن عباس بلفظ: «أشد الناس عذاباً يوم القيامة من قتل نبيّاً، أو قتله نبي، أو قتل أحد والديه، والمصوّرون، وعالم لم ينتفع بعلمه».

قلت: أخرجه أبو القاسم الهمذاني في «فوائده» (١ / ١٩٦ / ١) ـ كما في «السلسلة الضعيفة» (رقم ١٦١٧) ـ من طريق عبدالرحيم أبي الهيثم عن الأعمش عن الشعبي عن ابن عباس مرفوعاً. =

ورُوي أنه عليه السلام كان يستعيذُ من علم لا ينفع[1].

وقـالت الحكماء: «من حَجب الله عنه العلم؛ عذَّبه به على الجهل، وأشدُّ منه عذاباً من أقبل عليه العلمُ فأدبر عنه، ومن أهدى اللهُ إليه علماً فلم يعمل به»[2].

وقال معاذ بن جبل: «اعلموا ما شئتم أنْ تعلموا؛ فلن يأجُرَكم الله بعلمه حتى تعملوا»[3].

= قال شيخنا الألباني: «وهٰذا إسناد واه، آفته عبدالرحيم هٰذا، وهو ابن حماد الثقفي، قال العقيلي في «الضعفاء»: «حدث عن الأعمش مناكير، وما لا أصل له من حديث الأعمش»، ثم ساق له أحاديث ونقلها الذهبي عنه، ثم قال: «ولا أصل لها من حديث الأعمش»، ثم قال: «عبدالرحيم هٰذا شيخ واه، لم أر لهم فيه كلاماً، وهٰذا عجيب»».

ثم بيَّن أن الحديث ليس في «المستدرك» وقال: «وقد ثبت الحديث من رواية ابن مسعود مرفوعاً دون جملة الوالدين، وكذا جملة العالم... وهو مخرج في «الصحيحة» (رقم ٢٨١)».

قلت: **فالحـديث المـذكور ضعيف جدّاً مرفوعاً، ولٰكنه ثبت عن أبي الدرداء من قوله،** أخـرجـه الـدارمي في «السنن» (١ / ٨٢)، وابن المبارك في «الزهد» (رقم ٤٠)، وأبو نعيم في «الحلية» (١ / ٢٢٣)، وابن عبدالبر في «الجامع» (١ / ١٦٥) بإسناد رجاله ثقات.

(١) أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب الذّكر والدّعاء، باب التّعوّذ من شرّ ما عمل، ٤ / ٢٠٨٨ / رقم ٢٧٢٢) مطولاً من حديث زيد بن أرقم مرفوعاً: «اللهم! إني أعوذ بك من علمٍ لا ينفع». وفي الباب عن عبدالله بن عمرو عند الترمذي في «الجامع» (أبواب الدّعوات، باب منه، ٥ / ٥١٩ / رقم ٣٤٨٢)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الاستعاذة، باب الاستعاذة من قلب لا يخشع، ٨ / ٢٥٥)، وتصدير المصنف للحديث بصيغة التمريض «روي» ليس بجيّد، **والحديث صحيح ثابت**، والله الموفق.

(٢) أورده ابن عبدالبر في «الجامع» (١٢١٤).

(٣) أخـرجـه ابن المبارك في «الزهد» (رقم ٦٢) ـ ومن طريقه أبو داود في «الزهد» (رقم ١٩٦)، وأبو نعيم في «الحلية» (١ / ٢٣٦)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (١ / ٦٩٣ / =

ورُوي أيضاً مرفوعاً إلى النبي ﷺ، وفيه زيادة: «إنَّ العلماء همتهم الرعاية، وإن السفهاء همتهم الرواية»[1].

ورُوي موقوفاً أيضاً عن أنس بن مالك[2]، وعن عبدالرحمٰن بن غَنْم؛ قال: حدَّثني عشرةٌ من أصحاب رسول الله ﷺ، قالوا: كنا نتدارس العلم في مسجد قُباء؛ إذ خرج علينا رسول الله ﷺ؛ فقال: «تعلَّموا ما شئتم أنْ تعلَّموا؛ فلن يأْجركم الله حتى تعملوا»[3].

= رقم ١٢٢٧ ـ ط الجديدة) ـ، والدارمي في «السنن» (١ / ٨١)، وأحمد في «الزهد» (ص ١٨١) بإسناد رجاله ثقات إلى معاذ موقوفاً، وفيه انقطاع، يزيد بن جابر لم يدرك معاذاً.

(١) أخرجه الخطيب البغدادي في «اقتضاء العلم العمل» (رقم ٧، ٨)، و«التاريخ» (١٠ / ٩٤)، وابن عدي في «الكامل» (٢ / ٤٥٨ ـ ٤٥٩)، وأبو نعيم في «الحلية» (١ / ٢٣٦)، وابن الشجري في «أماليه» (١ / ٦٢) عن معاذ مرفوعاً، وله إسنادان، كل منهما ضعيف جدّاً، وفيه انقطاع في الأول بكر بن خنيس، وهو متروك، وحمزة النصيبي مثله، بل أشد؛ إذ هو متّهم بالوضع، وفي الآخر عثمان بن عبدالرحمٰن الجمحي، عامة ما يرويه مناكير؛ كما قال ابن عدي.

والزيادة التي في آخره «إن العلماء همتهم الرعاية. . .» إنما هي من قول الحسن؛ كما عند الخطيب في «الاقتضاء» (رقم ٣٩)، وأرسلها في رواية عند ابن عساكر (١٩ / ٧٨ / ٢)، وهي خطأ، ومدارها على أبي محمد الأطرابلسي، وهو مجهول.

(٢) أشار إليه ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (١ / ٦٩٤ ـ ٦٩٥)، وأفاد أنه جاء عن أنس مرفوعاً وموقوفاً، وأسند الموقوف، وفيه وفي المرفوع عباد بن عبدالصمد، قال ابن حبان: «واهٍ، وله عن أنس نسخة أكثرها موضوعة».

وقال ابن عبدالبر إثر الموقوف: «وهو أولى من رواية من رواه مرفوعاً، وعباد بن عبدالصمد ليس ممن يحتج به، بل هو ممن لا يشتغل بحديثه؛ لأنه متفق على تركه وتضعيفه».

وأخرج الموقوف أبو الحسن بن الأخرم في «أماليه».

(٣) ذكره ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (١ / ٦٩٤ / رقم ١٢٢٨) عن مكحول عن عبدالرحمٰن بن غنم مثله، وقال ابن السبكي في «طبقات الشافعية الكبرى» (٦ / ٢٨٩): «لم أجد له إسناداً». وانظر: «إتحاف السادة المتقين» (١ / ٣٧٣).

وكان رجل يسأل أبا الدرداء؛ فقال له: كلُّ ما تسأل عنه تعمل به؟ قال: لا. قال: فما تصنع بازدياد حُجَّة الله عليك؟[1].

وقال الحسن: «اعتبروا الناس بأعمالهم، ودَعوا أقوالهم؛ فإنَّ الله لم يدَع قولاً إلَّا جعل عليه دليلاً من عمل يصدّقه أو يكذّبه، فإذا سمعتَ قولاً حسناً؛ فَرُويداً بصاحبه، فإنْ وافق قوله عمله؛ فنِعْمَ ونعمةَ عَين»[2].

وقال ابن مسعود: «إنَّ الناس أحسنوا القول كلهم، فمن وافق فعله قوله؛ [فذٰلك الذي أصاب حظَّه، ومن خالف فعله قوله][3]؛ فإنما يُوبِّخ نفسه»[4].

وقال الثوري: «إنما يطلب الحديث ليُتَّقى به الله عز وجلّ، فلذٰلك فُضِّل على غيره من العلوم، ولولا ذٰلك كان كسائر الأشياء»[5].

وذكر مالك أنه بلغه عن القاسم بنِ محمد؛ قال: «أدركتُ الناس وما

---

(١) ذكره ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٢٣٢).

(٢) أخرجه عبدالله بن المبارك في «الزهد» (رقم ٧٧)، ومن طريقه ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٢٣٤)، وفيه يحيى بن المختار، قال عنه ابن حجر في «التقريب»: «مستور».

(٣) ساقطة من الأصل، واستشكل الناسخ السياق؛ فكتب في الهامش: قوله: «يوبخ نفسه» كذا في النسخ!! وهو إمّا تحريف، أو مرتب على كلام نقص من هٰذه النسخ.

(٤) قلت: وفي (خ): «يربح نفسه»!! أخرجه ابن المبارك في «الزهد» (رقم ٧٥) ـ ومن طريقه الفسوي في «المعرفة والتاريخ»، وابن أبي الدنيا في «الصمت» (رقم ٦٢٧)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٢٣٣) ـ، ووكيع في «الزهد» (رقم ٢٦٦) ـ ومن طريقه أحمد في «الزهد» (٢ / ١٠٨)، والبخاري في «التاريخ الكبير» (٦ / ٤١٤ ـ ٤١٥) ـ من طريقين عن ابن مسعود، **أحدهما حسن**. وذكر ابن قتيبة في «عيون الأخبار» (٤ / ١٧٩) عن زبيد اليامي؛ قال: «أسكتتني كلمة ابن مسعود عشرين سنة. . .» وذكرها.

(٥) أخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١١٥٢، ١١٥٩)، وأبو نعيم (٦ / ٣٦٢، ٣٦٦)، والبيهقي في «المدخل» (٤٧٠)، وتمام في «الفوائد» (٩٧ ـ روض)، والخطيب في «شرف أصحاب الحديث» (٢٩٨، ٢٩٩) **بإسنادٍ حسنٍ** بألفاظ، مضى واحد منها في (ص ٧٧).

يعجبهم القول، إنما يعجبهم العمل»[1]، والأدلة على هٰذا المعنى أكثر من أنْ تُحصى، وكل ذٰلك يُحقِّق أنَّ العلم وسيلة من الوسائل، ليس مقصوداً لنفسه من حيث النظر الشرعيّ، وإنما هو وسيلة إلى العمل، وكلُّ ما ورد في فضل العلم؛ فإنما هو ثابت للعلم من جهة ما هو مكلَّف بالعمل به[2].

فلا يقال: إنَّ العلم قد ثبت في الشريعة فضلُه، وإنَّ منازل العلماء فوق منازل الشهداء، وإن العلماء ورثة الأنبياء، وإنَّ مرتبة العلماء تَلي مرتبة الأنبياء، وإذا كان كذٰلك، وكان الدليل الدالّ على فضله مطلقاً لا مقيَّداً؛ فكيف يُنكَر أنه فضيلة مقصودة لا وسيلة؟ هٰذا وإن كان وسيلة من وجه؛ فهو مقصود لنفسه أيضاً، كالإيمان[3]؛ فإنه شَرط في صحة العبادات، ووسيلة إلى قَبولها، ومع ذٰلك؛ فهو مقصود لنفسه.

لأنـا نقول: لم يثبت فضلُه مطلقاً بل من حيث التوسل به إلى العمل، بدليل ما تقدَّم ذكره آنفاً، وإلاَّ؛ تعارضت الأدلة، وتناقضت الآيات والأخبار،

---

(١) أخرج ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ٢٠٦٢، ٢٠٦٣) عن ابن وهب؛ قال: «قال لي مالك: أدركتُ أهل هٰذه البلاد، وإنهم ليكرهون هٰذا الإكثار الذي في الناس اليوم». قال ابن وهب: «يريد المسائل».

قال: «وقال مالك: إنما كان الناس يفتون بما سمعوا وعلِموا، ولم يكن هٰذا الكلام في الناس اليوم».

(٢) تكلَّم ابن القيم عن العلم والعمل في مواطن عديدة من كتبه؛ منها: «إعلام الموقعين» (١ / ١٦٥ - ١٦٩ و٣ / ٣٩٤ و٢ / ١٥٨)، و«مفتاح دار السعادة» (٥٢ - ١٩٦، ١٧٥، ١٨٣، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ٣٠٤)، و«الداء والدواء» (٣)، و«المدارج» (٢ / ٦٠، ٢٩٣، ٤٦٤ - ٤٧٨ و٣ / ٢٦٠، ٣٠٢، ٣٢٥)، و«روضة الطالبين» (٦٨، ١٥٦، ١٩٥، ٣٠٥)، و«البدائع» (٢ / ٦٢)، و«الزاد» (١ / ١٥٢)، و«الصواعق» (١ / ٩٣ - ٩٦)، و«طريق الهجرتين» (٦١٨).

(٣) في الأصل: «المقصود لنفسه كالإيمان أيضاً».

وأقوال السلف الأخيار؛ فلا بد من الجمع بينها، وما ذُكر آنفاً شارحٌ لما ذُكر في فضل العلم والعلماء، وأما الإيمان؛ فإنه عمل من أعمال القلوب، وهو التصديق، وهو ناشىء عن العلم، والأعمال قد يكون بعضُها وسيلةً إلى البعض، وإنْ صح أنْ تكون مقصودةً في أنفسها، أما العلم؛ فإنه وسيلة، وأعلى ذٰلك العلم بالله، ولا تصح به فضيلة لصاحبه حتى يصدِّق بمقتضاه، وهو الإيمان بالله.

فإن قيل: هٰذا متناقض؛ فإنه لا يصح العلم بالله مع التكذيب به.

قيل: بل[1] قد يحصل العلم مع التكذيب[2]؛ فإنَّ الله قال في قوم: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤].

وقال: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٤٦].

وقال: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمُ ۘ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ٢٠].

فأثبت لهم المعرفة بالنبيِّ ﷺ، ثم بيَّن أنهم لا يؤمنون، وذٰلك مما يوضح أنَّ الإيمان غير العلم؛ كما أنَّ الجهل مُغايِرٌ للكفر.

نعم، قد يكون العلم فضيلةً، وإنْ لم يقع العمل به على الجملة، كالعلم بفروع الشريعة والعَوارض الطارئة في التكليف، إذا فُرض أنها لم تقع في

(١) في (خ): «بلى».

(٢) يرى بعض أهل العلم أن المعتبر في الإيمان هو التصديق اللغوي، وهو بعينه التصديق المنطقي؛ كما قال السيد في حواشي شرح «التلخيص»؛ أن المنطقي إنما يبين ما هو في العرف واللغة، وذهب فريق إلى أن التصديق اللغوي ـ وهو الشرعي ـ أخص من التصديق المنطقي؛ إذ يزيد عليه بقيد الاختيار والتسليم، وهٰذا ما جرى عليه المصنف في هٰذا المقدمة. (خ).

الخارج؛ فإنَّ العلمَ بها حسن، وصاحبُ العلم مُثابٌ عليه وبالغٌ مبالغ العلماء، لٰكن من جهة ما هو مظنَّة الانتفاع عند وجود محلِّه، ولم يُخرجه ذٰلك عن كونه وسيلة، كما أنَّ في تحصيل الطهارة للصلاة فضيلة وإنْ لم يأْتِ وقتُ الصلاة بعد، أو جاء ولم يمكنه أداؤها لعذر، فلو فُرض أنه تطهَّر على عزيمةِ أنْ لا يُصلي؛ لم يَصح له ثواب الطهارة، فكذٰلك إذا علم على أنْ لا يعملَ؛ لم ينفعه علمُه، وقد وجدنا وسمعنا أنَّ كثيراً من اليهود والنصارى يعرفون دين الإسلام، ويعلمون كثيراً من أُصوله وفروعه، ولم يكن ذٰلك نافعاً لهم مع البقاء على الكفر[1] باتفاق أهل الإسلام.

فالحاصل أنَّ كلَّ علمٍ شرعيٍّ ليس بمطلوب إلا من جهة ما يُتوسَّل به إليه، وهو العمل.

فصل

ولا يُنكِر فضل العلم في الجملة إلا جاهل، ولٰكن له قصد أصليٌّ وقصد تابع.

فالقصد الأصليُّ ما تقدم ذكره.

وأما التابع؛ فهو الذي يذكره الجمهور من كون صاحبه شريفاً، وإنْ لم يكن في أصله كذٰلك، وأنَّ الجاهل دنيءٌ، وإنْ كان في أصله شريفاً، وأنَّ قوله نافذ في الأشعار والأَبْشار[2] وحكمه ماض[3] على الخَلْق وأنَّ تعظيمه واجبٌ على جميع المكلَّفين، إذ قام لهم مقام النَّبيِّ؛ لأنَّ العلماء ورثة الأنبياء، وأنَّ

---

(١) كالمستشرقين والمتخصصين من الكافرين في علوم الشريعة، وهو مشهور معلوم هٰذه الأيام.

(٢) أي: البشر. انظر: «لسان العرب» (ب ش ر). (٣) في (ط): «قاض».

العلم جمالٌ ومال ورتبة لا توازيها رتبة، وأهله أحياء أبدَ الدهر، . . . إلى سائر ما له في الدنيا من المناقب الحَميدة، والمآثر الحسنة، والمنازل الرفيعة؛ فذٰلك كله غيرُ مقصود من العلم شرعاً، كما أنه غيرُ مقصود من العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، وإن كان صاحبه[1] يناله.

وأيضاً؛ فإن في العلم بالأشياء لذة لا توازيها لذة[2]؛ إذ هو نوع من الاستيلاء على المعلوم والحَوز له، ومحبةُ الاستيلاء قد جُبلت عليها النفوس، ومُيِّلت[3] إليها القلوب، وهو مطلبٌ خاص، برهانه التَّجربة التَّامة والاستقراء العام؛ فقد يُطلب العلم للتفكُّه به، والتلذُّذ بمحادثته، ولا سيَّما العلوم التي للعقول فيها مجال، وللنَّظر في أطرافها مُتَّسعٌ، ولاستنباط المجهول من المعلوم فيها طريق متَّبعٌ.

ولٰكن كلُّ تابع من هٰذه التوابع؛ إما أن يكون خادماً للقصد الأصلي، أوْ لا.

فإن كان خادماً له؛ فالقصد إليه ابتداءً صحيح، وقد قال تعالى في معرض المدح: ﴿وَٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَٰجِنَا وَذُرِّيَّٰتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَٱجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ [الفرقان: ٧٤].

وجاء عن بعض السلف الصالح: اللهم اجعلني من أئمة المتقين، وقال عمر لابنه حين وقع في نفسه أنَّ الشجرة التي هي مثَل المؤمن النخلة: «لأَن

---

(١) في (ط): «صاحبها».

(٢) ذهبت طائفة من الحكماء إلى أن اللذة الدنيوية محصورة في المعارف، وقالوا: ما يتوهم من لذة حسية كقضاء شهوتي البطن والفرج، أو خيالية كالازدهاء بالرئاسة والاستعلاء؛ فهو دفع ألم فقط؛ فالأولى دفع ألم الجوع والعطش ودغدغة المني لأوعيته، والثانية دفع ألم القهر والغلبة. (خ).

(٣) في (م): «مالت».

تكون قلتَها أحبُّ إليَّ من كذا وكذا»[1].

وفي القرآن عن إبراهيم عليه السلام: ﴿وَٱجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي ٱلْآخِرِينَ﴾ [الشعراء: ٨٤].

فكذٰلك إذا طلبه لما فيه من الثواب الجزيل في الآخرة، وأشباه ذٰلك.

وإن كان غيرَ خادم له؛ فالقصد إليه ابتداء غير صحيح، كتعلُّمه رياء، أو ليُماري به السفهاء، أو يُباهي به العلماء، أو يستميل به قلوب العباد، أو لينال من دنياهم، أو ما أشبه ذٰلك؛ فإنَّ مثل هٰذا إذا لاح له شيء مما طَلب زهِدَ في التعلُّم، ورغبَ في التقدُّم، وصعب عليه إحكام ما ابتدأ فيه، وأَنِفَ من الاعتراف بالتقصير؛ فرضي بحاكم عقله، وقاس بجهله؛ فصار ممن سُئل فأفتى بغير علم؛ فضَلَّ وأضلَّ، أعاذنا اللهُ من ذٰلك بفضله.

وفي الحديث: «لا تَعلَّموا العلم لُتباهوا به العلماء، ولا لتُماروا به السفهاء، ولا لتحتازوا به المجالس، فمن فعل ذٰلك؛ فالنار النار»[2].

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب العلم، باب الحياء في العلم، ١ / ٢٢٩ / رقم ١٣١، وكتاب الأدب، باب ما لا يستحى من الحقّ للتفقّه في الدين، ١٠ / ٥٢٣ - ٥٢٤ / رقم ٦١٢٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صفات المنافقين، باب مثل المؤمن مثل النخلة، ٤ / ٢١٦٤ - ٢١٦٥ / رقم ٢٨١١)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٣١، ٦١، ١١٥) عن ابن عمر رضي الله عنهما.

قال (م): «كان ابن عمر حَدَثاً؛ فاستحيا أن يذكر ما جال بخاطره».

(٢) أخرجه ابن ماجه في «السنن» (المقدمة، باب الانتفاع بالعلم والعمل به، ١ / ٩٣ / رقم ٢٥٤)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ٩٠ - موارد)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٨٦)، والآجرّي في «أخلاق العلماء» (ص ١٠٠)، والخطيب في «الجامع» (١ / ٨٦ - ٨٧)، وابن عبدالبر في «الجامع» (١ / ١٨٧) من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنه، وصححه الحاكم والمنذري في «الترغيب والترهيب» (١ / ١١٦)، وقال البوصيري في «زوائد ابن ماجه» (١ / ١١١): «هٰذا إسناد رجاله ثقات على شرط مسلم»؛ فهو صحيح.

وقال: «من تعلَّم علماً مما يُبتغى به وجه الله، لا يتعلمه إلا ليصيب به غرضاً من الدنيا؛ لم يجد عَرف الجنة يوم القيامة»[1].

وفي بعض الحديث: سئل عليه السلام عن الشهوة الخفيَّة؛ فقال: «هو الرجل يتعلَّم العلم يُريد أن يُجلَس إليه»[2] الحديث.

وفي القرآن العظيم: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَيَشۡتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنٗا قَلِيلًا أُوْلَٰٓئِكَ مَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ إِلَّا ٱلنَّارَ ﴾ [الآية] [البقرة: ١٧٤].

والأدلة في المعنى كثيرة.

* * * * *

(١) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب العلم، باب في طلب العلم لغير الله، ٣ / ٣٢٣ / رقم ٣٦٦٤)، وابن ماجه في «السنن» (المقدمة، باب الانتفاع بالعلم والعمل به، ١ / ٩٢ - ٩٣ / رقم ٢٥٢)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٣٣٨)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٨٥)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ٨٩ - موارد)، والآجرِّي في «أخلاق العلماء» (ص ١٠٧)، والخطيب في «اقتضاء العلم العمل» (رقم ١٠٢)، و«تاريخ بغداد» (٥ / ٣٤٧ و٨ / ٧٨)، و«الجامع» (١ / ٨٤)، وابن عبدالبر في «الجامع» (١ / ١٩٠) بسندٍ صحيح، وصححه الذهبي في «الكبائر» (ص ١٢٠ - بتحقيقي).

قال الحاكم: «هذا حديث صحيح، سنده ثقات، رواته على شرط الشيخين، ولم يخرجاه»، ووافقه الذهبي في «التلخيص»، وهو كما قالا.

(٢) أخرجه الديلمي في «الفردوس»، وقال ابن حجر: «وفيه إبراهيم بن محمد الآسلمي متروك»، قاله المناوي في «فيض القدير» (١ / ١٨٩).

المقدمة الثامنة

العلم الذي هو العلم المعتَبر شرعاً ـ أعني الذي مدح اللهُ ورسوله [ﷺ] أهلَه على الإطلاق ـ هو العلمُ الباعثُ على العمل، الذي لا يُخلِّي صاحبَه جارياً مع هواه كيفما كان، بل هو المقيِّدُ لصاحبه بمقتضاهُ، الحاملُ له على قوانينه طوعاً أو كرهاً، ومعنى هٰذه الجملة أنَّ أهلَ العلم في طلبه وتحصيله على ثلاث مراتب[1]:

المرتبة الأولى: الطَّالبون له ولَمَّا يحصلوا على كماله بعد، وإنما هم في طلبه في رتبة التقليد، فهٰؤلاء إذا دخلوا في العمل به؛ فبمقتضى الحَمل التكليفيّ، والحثِّ الترغيبي والترهيبي، وعلى مقدار شدَّة التصديق يخفُّ ثقل التكليف؛ فلا يَكتفي العلم ها هنا بالحمل دون أمرٍ آخر خارجَ مَقُوله؛ من زجرٍ، أو قصاص، أو حدٍّ، أو تعزير، أو ما جرى هٰذا المجرى، ولا احتياج ها هنا إلى إقامة برهان على ذٰلك؛ إذ التَّجربة الجارية في الخلق قد أعطت في هٰذه المرتبة برهاناً لا يحتمل متعلَّقه النقيضَ بوجه.

والمرتبة الثانية: الواقفون منه على براهينه، ارتفاعاً عن حَضيض التَّقليد

(١) تكلم ابن تيمية نحو ما عند المصنف في مواطن من «مجموع الفتاوى»، منها: (٥ / ٢٧٠، ٢٧٤، ٣ / ٣٠ ـ ٣٤ و٤ / ٣٦ ـ ٣٩).

المجـرد، واستبصـاراً فيه، حسبمـا أعـطاه شاهدُ النَّقل، الذي يصدِّقه العقلُ تصـديقـاً يطمئن إليه، ويعتمـد عليه؛ إلا أنـه بَعدُ منسوب إلى العقل لا إلى النَّفس، بمعنى أنـه لم يَصِـر كالـوصف الثَّـابت للإنسان؛ وإنما هو كالأشياء المكتسبة، والعلوم المحفوظة، التي يتحكم عليها العقلُ، و[عليه][1] يعتمد في استجلابها، حتى تصير من جملة مُودَعاته، فهٰؤلاء إذا دخلوا في العمل؛ خفَّ عليهم خِفَّة أُخرى زائدة على مجرَّد التَّصديق في المرتبة الأولى، بل لا نسبة بينهما[2]؛ إذ هٰؤلاء يأْبى لهم البرهانُ المصدَّق أن يكذبوا، ومن جملة التكذيب الخفي؛ العملُ على مخالفة العلم الحاصل لهم، ولٰكنهم حين لم يَصِرْ لهم كالوصف، ربما كانت أوصافهم الثابتة من الهوى والشهوة الباعثة الغالبة أقوى الباعثين؛ فلا بد من الافتقار إلى أمر زائد من خارج، غير أَنه يَتَّسع في حقهم؛ فلا يُقتصـر فيه على مجـرد الحـدود والتعـزيرات، بل ثَم أمور أُخر كمحاسن العادات، ومطالبة المراتب التي بلغوها بما يليق بها، وأشباه ذٰلك.

وهٰذه المرتبة أيضاً يقوم البرهانُ عليها من التجربة، إلا أَنها أخفى مما قبلهـا، فيحتـاج إلى فضل نظر موكول إلى ذوي النباهة في العلوم الشرعية، والأخذ في الاتصافات السلوكية.

والمرتبة الثالثة: الذين صار لهم العلم وصفاً من الأوصاف الثابتة، بمثابة الأمور البديهية في المعقولات الأول، أو تُقاربها، ولا يُنظر إلى طريق حصولها؛

---

(١) ساقطة من الأصل.

(٢) لو عقدنا موازنة بين علماء السلف وعلماء العصور المتأخرة؛ لوجدنا الفرق بينهما من جهة الورع والقيام بفريضة الإرشاد واضحاً جليّاً، ولم يكن هٰذا التفاضل فيما أحسب إلا لأن علماء السلف لا يقنعون بتصور الأحكام العملية حتى ينفذوا منها إلى معرفة أسرارها وأدلتها، وبعد أن كانت هٰذه الحجـة تتـدفق بسـالكيهـا تدفق السيل الجـرار؛ ضرب التقليد الصلب أطنابه في النفوس، وأصبحت الرابطة بين العلم والعمل واهية. (خ). قلت: انظر تفصيل ذٰلك عند ابن رجب في «فضل علم السلف على الخلف».

فإنَّ ذٰلك لا يُحتاج إليه، فهٰؤلاء لا يُخلِّيهم العلم وأهواءَهم إذا تبيَّن لهم الحقُّ، بل يرجعون إليه رجوعَهم إلى دواعيهم البشرية، وأوصافهم الخَلقية[1]، وهٰذه المرتبة هي المترجم لها.

والدليل على صحتها من الشريعة كثير؛ كقوله تعالى:

﴿ أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْءَاخِرَةَ وَيَرْجُوا۟ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ ﴾ [الزمر: ٩].

[ثم قال][2]: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ الآية [الزمر: ٩].

فنسب هٰذه المحاسن إلى أُولي العلم من أجل العلم، لا من أجل غيره.

وقال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ﴾ [الزمر: ٢٣].

والذين يخشَون ربَّهم هم العلماء، لقوله: ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ﴾ [فاطر: ٢٨].

وقال تعالى: ﴿ وَإِذَا سَمِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ ﴾ الآية [المائدة: ٨٣].

ولمَّا كان السَّحَرةُ قد بلغوا في علم السحر مبلغ الرُّسوخ فيه، وهو معنى هٰذه المرتبة؛ بادروا إلى الانقياد والإيمان حين عرفوا من علمهم أنَّ ما جاء به موسى عليه السلام حقٌّ، ليس بالسحر ولا الشعوذة، ولم يمنعهم من ذٰلك التخويفُ ولا التعذيبُ الذي توعَّدهم به فرعون[3].

---

(١) في الأصل: «الخليقية».

(٢) ليست موجودة في الأصل.

(٣) مبادرة السحرة إلى الانقياد والإيمان تستند مباشرة إلى تحققهم في العلم بصدق موسى عليه السلام وصحة رسالته؛ فهي أثر من آثار هٰذا العلم المترتب على مشاهدة المعجزة وتمييزهم =

وقال تعالى: ﴿ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ ﴾ [العنكبوت: ٤٣].

فحصر تعقُّلَها في العالمين، وهو قَصْدُ الشارع من ضرب الأمثال.

وقال: ﴿ ۞ أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ ۚ ﴾ [الرعد: ١٩].

ثم وصف أهل العلم بقوله: ﴿ ٱلَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ ﴾ [الرعد: ٢٠].

إلى آخر الأوصاف، وحاصلُها يرجع إلى أنَّ العلماء هم العاملون.

وقال في أهل الإيمان ـ والإيمانُ من فوائد العلم ـ: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ ... ﴾ إلى أن قال: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ۚ ﴾ [الأنفال: ٢ ـ ٤].

ومن هنا قَرَن العلماءَ في العمل بمقتضى العلم بالملائكة الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون؛ فقال تعالى: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾ [آل عمران: ١٨].

فشهادةُ الله تعالى وَفْق علمه[1] ظاهرةُ التوافق؛ إذ التخالف مُحال، وشهادةُ الملائكة على وَفْقِ ما علموا صحيحة؛ لأنهم محفوظون من المعاصي، وأولوا العلم أيضاً كذٰلك من حيث حُفظوا بالعلم، وقد كان الصحابةُ رضي الله عنهم إذا نَزلت عليهم آية فيها تخويف أحزنهم[2] ذٰلك وأقلقهم، حتى يسألوا

= بينها وبين ما هو سحر، وهٰذا التمييز الذي أومض في قلوبهم بسرعة هو الناشىء عن رسوخهم في علم السحر. (خ).

(١) أجرى الشهادة على ظاهرها، والمفسرون يقولون: إنها بمعنى إقامة الأدلة ونصب الدلائل في الكون على ذٰلك؛ فشهد بمعنى أقام ما يدل عليه: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾. (د). وفي (ط): «على وفق علمه».

(٢) في الأصل: «أحزنتهم».

النبيَّ ﷺ؛ كنزول(1) آية البقرة: ﴿وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ...﴾ الآية [البقرة: ٢٨٤].

وقوله(2): ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ...﴾ الآية [الأنعام: ٨٢].

وإنما القلق والخوف من آثار العلم بالمنزَّل(3).

---

(1) أخرج مسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب بيان أنه سبحانه وتعالى لم يكلِّف إلا ما يطاق، ١ / ١١٥ - ١١٦ / رقم ١٢٥) - واللفظ له -، وأحمد في «المسند» (٢ / ٤١٢)، وابن جرير في «التفسير» (٣ / ١٤٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه؛ قال:

لما نزلت على رسول الله ﷺ: **﴿لله ما في السماوات وما في الأرض وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله على كل شيء قدير﴾**؛ قال: فاشتد ذٰلك على أصحاب رسول الله ﷺ، فأتوا رسول الله ﷺ، ثم بركوا على الركب، فقالوا: أي رسول الله! كلفنا من الأعمال ما نطيق، الصلاة والصيام والجهاد والصدقة، وقد أُنزلت عليك هٰذه الآية، ولا نطيقها. قال رسول الله ﷺ: «أتريدون أن تقولوا كما قال أهل الكتابين من قبلكم: سمعنا وعصينا؟ بل قولوا: سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير». قالوا: سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير. فلما اقترأها القوم ذلت بها ألسنتهم، فأنزل الله في إثرها: **﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير﴾**. فلما فعلوا ذٰلك نسخها الله تعالى؛ فأنزل الله عز وجل: **﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا﴾**. قال: «نعم». **﴿ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا﴾**. قال: «نعم». **﴿ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾**. قال: «نعم». **﴿واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين﴾**. قال: «نعم».

(2) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب **﴿ولم يلبسوا إيمانَهم بظُلم﴾**، ٨ / ٢٩٤ / رقم ٤٦٢٩) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه؛ قال: «لما نزلت: **﴿ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾**، قال أصحابُه: وأيُّنا لم يظلم؟ فنزلت: **﴿إنَّ الشِّرك لظلم عظيم﴾**.

(3) لأنه لما كان علمهم علماً ملجئاً لهم إلى الجري على مقتضاه طوعاً أو كرهاً، وعرفوا =

والأدلة أكثر من إحصائها هنا، وجميعها يدلُّ على أنَّ العلم المعتبرَ هو الملجىء إلى العمل به.

فإن قيل: هٰذا غير ظاهر من وجهين:

أحدهما: إنَّ الرسوخَ في العلم؛ إما أن يكون صاحبه محفوظاً به من المخالفة، أو لا.

فإنْ لم يكن كذٰلك؛ فقد استوى أهلُ هٰذه المرتبة مع مَن قبلهم، ومعناه أنَّ العلمَ بمجرَّده غيرُ كافٍ في العمل به، ولا مُلجىء إليه.

وإن كان محفوظاً به من المخالفة؛ لزم أنْ لا يَعصي العالمُ إذا كان من الرَّاسخين فيه، لٰكن العلماء تقع منهم المعاصي، ما عدا الأنبياء عليهم السَّلام، ويشهدُ لهٰذا في أعلى الأمور قولهُ تعالى في الكفار: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤].

وقال: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَـٰهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٤٦].

وقال: ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوْرَىٰةُ فِيهَا حُكْمُ ٱللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ﴾ [المائدة: ٤٣].

وقال: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا۟ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنْ خَلَـٰقٍ﴾.

ثم قال: ﴿وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٠٢].

= أنهم قد يحصل منهم ما ليس على مقتضاه لأنه فوق الطاقة البشرية، فلا يكون لهم الأمن من غضب الله كما في الآية الثانية، ولا بد من حسابهم عليه كما في الآية الأولى؛ حصل لهم القلق إلى أن فهموا ما يزيله عنهم. (د).

وسائر ما في هٰذا المعنى؛ فأثبتَ لهم المعاصي والمخالفات مع العلم، فلو كان العلم صادّاً عن ذٰلك؛ لم يقع.

والثاني: ما جاء من ذمِّ العلماء السوء، وهو كثير، ومن أشدِّ ما فيه قوله عليه السلام: «إنَّ أشدَّ الناس عذاباً يوم القيامة عالمٌ لم ينفعْه الله بعلمه»[1].

وفي القرآن: ﴿ ۞ أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ﴾ [البقرة: ٤٤].

وقال: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ ﴾ الآية [البقرة: ١٥٩].

وقال: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ﴾ الآية [البقرة: ١٧٤].

وحديثُ الثلاثة الذين هم أوَّل من تُسعَّر بهم النارُ يوم القيامة[2]، والأدلة فيه كثيرة، وهو ظاهرٌ في أنَّ أهل العلم غيرُ معصومين بعلمهم، ولا هو مما يمنعهم عن إتيان الذنوب؛ فكيف يقال: إنَّ العلم مانع من العصيان؟!

فالجوابُ عن الأول: أنَّ الرسوخَ في العلم يأْبى أنْ يُخالفه بالأدلة المتقدمة، وبدليل التجربة العادية؛ لأن ما صارَ كالوصف الثابت لا يتصرَّف صاحبه إلا على وَفْقه اعتياداً[3]، فإن تخلَّف؛ فعلى أحد ثلاثة

---

(١) مضى تخريجه (ص ٧٩)، والصواب أنه من قول أبي الدرداء؛ كما بيَّنَّاهُ هناك.

(٢) مضى تخريجه (ص ٧٨)، وأخرجه مسلم في «صحيحه» (رقم ١٩٠٥).

(٣) من طبيعة العالم الراسخ أن يتدفق غيرة على الحقائق والمصالح حتى يبلغ به التفاني في حب إقامتها أن يكافح الرئيس المستبد حيث حاول العبث بها، ولا يعبأ بما يسومه به من اضطهاد وأذى، ومما يصلح مثلاً لهٰذا أن الملك إسماعيل صاحب دمشق خان السلطان نجم الدين الأيوبي واتفق مع الإفرنج على أن يسلم إليهم في مقابلة نجدتهم له صيداء وغيرها من الحصون؛ فقام في =

أوجه[1]:

الأول: مجرَّد العناد، فقد يُخالَف فيه مقتضى الطبع الجبلِّي؛ فغيره أولى، وعلى ذٰلك دلَّ قوله تعالى: [﴿وَجَحَدُواْ بِهَا﴾ الآية [النمل: ١٤]، وقوله تعالى][2]: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ [فَٱعْفُواْ وَٱصْفَحُواْ حَتَّىٰ يَأْتِيَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦٓ][3]﴾ [البقرة: ١٠٩] وأشباه ذٰلك.

والغالبُ على هٰذا الوجه أنْ لا يقع إلا لغلبة هوى، من حبِّ دنيا أو جاه أو غير ذٰلك، بحيث يكون وصفُ الهوى قد غمرَ القلبَ، حتى لا يعرف معروفاً ولا يُنكر منكراً.

والثاني: الفَلتاتُ الناشئة عن الغَفلات التي لا ينجو منها البشر؛ فقد يصير العالمُ بدخول الغفلة غيرَ عالم، وعليه يدلُّ ـ عند جماعة ـ قولُه تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ﴾[4] الآية [النساء: ١٧].

= وجهه الإمام عز الدين بن عبدالسلام بالإنكار البالغ، واحتمل في سبيل مصارعة الباطل الاعتقال وما كان يشهره عليه ذٰلك الملك من ضروب التهديد والإرهاب إلى أن تخلص إلى الديار المصرية. (خ).

(١) علل شيخ الإسلام ابن تيمية مردَّ هٰذا الأمر إلى الإرادة الجازمة والعلم التَّامّ، وأنه كلما قلّ العلمُ التام، وضعفت الإرادة الجازمة؛ ضعف العمل، إذ هما المؤثر الفعَّال، وفصَّل ذٰلك بتفصيلٍ حسنٍ وافٍ في كتابه «الحسنة والسيئة» وغيره.

(٢) ليست في الأصل.

(٣) زيادة من الأصل.

(٤) ذهب جماعة من المفسرين إلى تأويل آخر؛ فحملوا الجهالة في الآية على معنى السفه وارتكاب ما لا يطابق الحكمة، والأقرب في النظر إبقاؤها على حقيقتها، والمراد عدم العلم بكنه =

وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠١].

ومثل هٰذا الوجه لا يَعترض على أصل المسألة؛ كما لا يعترض نحوهُ على سائر الأوصاف الجبلِّية؛ فقد لا تُبصر العينُ، ولا تَسمع الأذن، لغلبة فكْرٍ أو غفلة أو غيرهما؛ فترتفع في الحال منفعةُ العين والأذن حتى يُصاب[1]، ومع ذٰلك لا يُقال: إنَّه غيرُ مَجْبُولٍ على السمع والإبصار؛ فما نحن فيه كذٰلك.

والثالث: كونه ليس من أهل هٰذه المرتبة؛ فلم يصر العلمُ له وصفاً، أو كالوصف مع عدِّه من أهلِها، وهٰذا يرجعُ إلى غلط في اعتقاد العالم في نفسه، أو اعتقاد غيره فيه، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [القصص: ٥٠].

وفي الحديث: «إنَّ اللهَ لا يقبض العلمَ انتزاعاً ينتزعه من الناس ـ إلى أن قال ـ: اتخذ الناسُ رؤساءَ جُهالاً، [فسئلوا، فأَفتَوا بغير علم][2]؛ فضلُّوا وأضلُّوا[3]».

= الخاتمة السيئة والعقوبة التي تلحق مرتكب المعصية؛ إذ لو تبصر الهاجم على خرق سياج العفة والعدالة بارتكاب المآثم، وتمثل أمام عينيه ما يحيط به من الخزي والشقاء؛ لملك داعية الهوى، وأحجم عن مواطن اللذائذ الفانية غير مأسوف عليها. (خ).

(١) أي: فيصاب بسقطة في وَهْدة لأنه لم يبصرها، أو تؤذيه دابة أو غيرها لم يسمع حركتها أو صوتها من بُعد فيتقيها، كلُّ هٰذا من غفلةٍ طرأت على غير مقتضى طبيعته؛ فكذٰلك فلتات العالم. (د).

(٢) ليست في الأصل.

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم، ١ / ١٩٤ / رقم ١٠٠)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب العلم، باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل والفتن في آخر الزمان» (٤ / ٢٠٥٨ / رقم ٢٦٧٣) عن عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما. =

وقوله: «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين[1] فرقة، أَشدُّها فتنة على أمتي الذين يَقيسون الأمورَ بآرائهم[2]» الحديث، فهٰؤلاء وَقعوا في المخالفة بسبب ظنٍّ

= وقد أسهبتُ في تخريجه في تعليقي على «الأوهام التي في مدخل أبي عبدالله الحاكم» (ص ٥٥ ـ ٥٨)؛ فانظره هناك إنْ أردتَ الاستزادة، والله الهادي.

(١) لا يقدح في هٰذا الحديث أن الفرق الأصلية لم يبلغ عددها هٰذا الحد، والفرق الفرعية تتجاوزه؛ إذ يكفي في صحته أن تبلغ الفرق الإسلامية هٰذا المقدار ولو في بعض الأزمنة، وقد بلغته بلا ريب، وساقها العلامة عضد الدين في خاتمة كتاب «المواقف» بتفصيل. (خ).

قلت: أحصى هٰذه الفِرَق البغدادي في كتابه «الفَرق» (ص ٢٥)، وخلط بين الفرق الخارجة عن الإسلام والداخلة فيه مع ابتداع، وذكر ما يزيد على ثمانين فرقة، وقال: «فهٰذه ثنتان وسبعون»، مع ملاحظة أن فرقاً كثيرة نشأت بعد البغدادي لو عايشها لأدخلها في حسابه.

(٢) أخرجه الطبراني في «الكبير» (١٨ / ٩٠)، وفي «مسند الشاميين» (رقم ١٠٧٢)، وابن عدي في «الكامل» (٧ / ٢٤٨٣)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٤٣٠)، والبزّار في «المسند» (رقم ١٧٢ ـ زوائده)، والخطيب في «تاريخ بغداد» (١٣ / ٣٠٧ ـ ٣٠٨)، و«الفقيه والمتفقّه» (١ / ١٧٩ ـ ١٨٠)، والبيهقي في «المدخل» (رقم ٢٠٧)، والهروي في «ذم الكلام» (ص ٨٣)، وابن بطة في «الإبانة» (رقم ٨١٣)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٦٧٣)، وابن حزم في «إبطال القياس» من طرق عن نعيم بن حماد عن عيسى بن يونس عن حريز بن عثمان الرحبي عن عبدالرحمٰن بن جبير بن نفير عن أبيه عن عوف بن مالك الأشجعي مرفوعاً.

والحديث ضعيف، وأشار إلى ذٰلك المصنف بقوله: (٥ / ١٤٧): «ذكره ابن عبدالبر بسندٍ لم يرضه». ثم قال: «وإنْ كان غيرُه قد هوّن الأمر فيه».

قلت: الحديث ضعيف، آفته نعيم بن حماد، وقد تكلّم الحفاظ فيه بسببه، قال ابن عدي: «وهٰذا إنما يعرف بنعيم بن حماد، رواه عن عيسى بن يونس، فتكلّم الناس بجرّاهُ، ثم رواه رجلٌ من أهل خراسان، يقال له: الحكم بن المبارك، يُكنّى أبا صالح، يقال له (الخواشتي)، ويقال: إنه لا بأس به، ثم سرقه قوم ضعفاء ممن يعرفون بسرقة الحديث؛ منهم: عبدالوهاب بن الضحاك، والنضير بن طاهر، وثالثهم سويد الأنباري»، وقال البيهقي عقبه: «تفرد به نعيم بن حماد، وسرقه عنه جماعة من الضعفاء، وهو منكر، وفي غيره من أحاديث الصحاح الواردة في معناه كفاية، وبالله =

الجهل عِلْماً؛ فليسوا من الراسخين في العلم، ولا ممن صار لهم كالوصف، وعند ذٰلك لا حفظ[1] لهم في العلم؛ فلا اعتراض بهم.

= التوفيق».

وقال ابن عبدالبر: «هٰذا عند أهل العلم بالحديث حديث غير صحيح، حملوا فيه على نعيم ابن حماد، وقال أحمد بن حنبل ويحيى بن معين: حديث عوف بن مالك هٰذا لا أصل له، وأما ما روي عن السلف في ذم القياس؛ فهو عندنا قياس على غير أصل أو قياس يرد به الأصل».

قلت: مراد أحمد ويحيى هٰذا الحديث بلفظه المذكور، وفيه ذكرٌ وذمٌّ للقياس، وإلا؛ فقد أخرج ابن ماجه في «السنن» (رقم ٣٩٩٢)، وابن أبي عاصم في «السنة» (رقم ٦٣)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (رقم ١٤٩) بسندٍ جيد من حديث عوف بن مالك مرفوعاً: «افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة؛ فواحدة في الجنة، وسبعين في النار، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة؛ فواحدة في الجنة، وإحدى وسبعين في النار، والذي نفسي بيده؛ لتفترقن أمتي على ثلاث وسبعين فرقة؛ فواحدة في الجنة، وثنتين وسبعين في النار». قيل: يا رسول الله! من هم؟ قال: «هم الجماعة».

وأخرجه من حديثه أيضاً الحاكم في «المستدرك» (١ / ١٢٨ ـ ١٢٩) من طريق أخرى، ولٰكن فيها كثير بن عبدالله المزني، لا تقوم به الحجة.

ولحديث عوف باللفظ السابق ـ وليس بلفظ المصنف ـ شواهد عديدة من حديث أبي هريرة ومعاوية وأنس وعبدالله بن عمرو، وقد صححه جمع من الحفاظ؛ كما بيَّن ذٰلك بتطويلٍ وتحقيق متين شيخنا الألباني ـ فسح الله مدته ـ في «السلسلة الصحيحة» (رقم ٢٠٣، ٢٠٤).

وقد ضعّف حديث عوف ـ بلفظ المصنف ـ الزركشي فقال في «المعتبر»(ص٢٢٧): «هٰذا حديث لا يصح، مداره على نُعيم بن حماد، قال الحافظ أبو بكر الخطيب في «تاريخه» (١٣ / ٣١١): بهٰذا الحديث سقط نعيم بن حماد عند كثير من أهل الحديث، وكان يحيى بن معين لا ينسبه إلى الكذب، بل إلى الوهم، وقال النسائي: ليس بثقةٍ. وقال أبو زرعة: قلتُ ليحيى بن معين في حديث نعيم هٰذا وسألته عن صحته؛ فأنكره. قلتُ له: من أين يؤتى؟ قال: شبه له. وقال محمد ابن علي بن حمزة المروزي: سألت يحيى بن معين عن هٰذا الحديث، قال: ليس له أصل. قلت: فنُعيم بن حماد؟ قال: نُعيم ثقة. قلت: كيف يحدّث ثقة بباطلٍ؟ قال: شُبِّه له».

(١) في (م): «حظ».

فأما مَن خَلا عن هٰذه الأوجه الثلاثة؛ فهو الداخل تحت حفظ العلم، حسبما نَصَّتْهُ الأدلةُ، وفي هٰذا المعنى من كلام السلف كثير.

وقد رُوي عن النبي ﷺ؛ أنه قال: «إن لكل شيء إقْبالاً وإدْباراً، وإنَّ لهٰذا الدين إقبالاً وإدباراً، وإنَّ من إقبال هٰذا الدين ما بعثني الله به؛ حتى إنَّ القبيلة لتتفقَّه من عند أسْرها (أو قال: آخرها)، حتى لا يكون فيها إلا الفاسقُ أو الفاسقان؛ فهما مَقْمُوعان ذليلان، إنْ تكلَّما أو نطقَا؛ قُمعا وقُهِرا واضطُّهدا»[1] الحديث.

وفي الحديث: «سيأتي على أُمتي زمانٌ يكثر القُرَّاءُ، ويَقِلُّ الفُقهاء، ويُقبض العلم، ويكثر الهَرْج - إلى أن قال -: ثم يأتي من بعد ذٰلك زمانٌ يقرأ القرآنَ رجالٌ من أمتي لا يُجاوز تراقيَهم، ثم يأتي من بعد ذٰلك زمانٌ يُجادل المنافق المشرك بمثل ما يقول»[2].

---

(1) أخرجه الطبراني في «الكبير» (٨ / ٢٣٤ / رقم ٧٨٠٧)، والهروي في «ذم الكلام» (ص ١٥٧)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٠٢٦، ١٠٢٨)، وابن السني وأبو نعيم - كما في «كشف الخفاء» (٢/ ١٩٢ /رقم ٢٠٧٠) - من طريق علي بن يزيد الألهاني عن القاسم عن أبي أُمامة مرفوعاً، وإسناده ضعيف؛ لضعف علي بن يزيد الألهاني.

قال الهيثمي في «المجمع» (٧ / ٢٦٢، ٢٧١): «رواه الطبراني في «الكبير»، وفيه علي ابن زيد، وهو متروك».

(2) أخرجه الطبراني في «الأوسط» (١ / ق ١٨٧) - وكما في «مجمع البحرين» (رقم ٢٧٣) - من طريق ابن لهيعة، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٤٥٧)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٠٤٣) من طريق عمرو بن الحارث، كلاهما عن دراج أبي السَّمح عن عبدالرحمٰن بن حجيرة عن أبي هريرة مرفوعاً.

قال الهيثمي في «المجمع» (١ / ١٨٧) بعد عزوه للطبراني في «الأوسط»: «وفيه ابن لهيعة، وهو ضعيف».

قلت: توبع، ودراج صدوق في غير روايته عن أبي الهيثم، وهٰذا منها؛ فالحديث إسناده =

وعن عليّ: «يا حملةَ العلم! اعملوا به؛ فإنَّ العالم منْ عَلِم ثم عمل، ووافق علمه عمله، وسيكون أقوام يحملون العلم لا يجاوز تراقيهم، تخالف سريرتُهم علانيتَهم، ويخالف علمَهم عملُهم، يقعدون حِلَقاً يُباهي بعضُهم بعضاً؛ حتى إن الرجل ليغضب على جليسه أن يجلس إلى غيره ويدعَه، أولٰئك لا تصعد أعمالُهم تلك إلى الله عز وجل»(١).

وعن ابن مسعود: «كونوا للعلم رُعاةً، ولا تكونوا له رُواة؛ فإنه قد يَرْعَوي ولا يَروي، وقد يَروي ولا يَرْعَوي»(٢).

وعن أبي الدرداء: «لا تكونُ تقيّاً حتى تكونَ عالماً، ولا تكونُ بالعلم جميلاً حتى تكونَ به عاملاً»(٣).

وعن الحسن: «العالم الذي وافق علمَه عملهُ، ومن خالف علمَه عملُه؛ فذٰلك راويةُ حديثٍ، سمع شيئاً فقاله»(٤).

= حسن.

وقال الهيثمي: «الحديث: في «الصحيح» بعضه».

قلت: في «الصحيح» قبض العلم، وكثرة الهرج، وقراءة القرآن من أُناس لا يجاوز حناجرهم، نسأل الله العافية والسلامة، ولو اقتصر المصنف على ما في «الصحيح»؛ لكان أحرى وأولى، والله الموفِّق، وما في «الصحيح» سيأتي (٥ / ١٧٣).

(١) أخرجه الدارمي في «السنن» (١ / ١٠٦)، والخطيب في «الجامع» (رقم ٣١)، وفي «الاقتضاء» (رقم ٩) عن يحيى بن جعدة عن علي به، وفيه ثوير بن أبي فاختة وهو ضعيف، ويحيى ابن جعدة غير معروف بالرواية عن علي رضي الله عنه؛ **فالإسناد ضعيف**.

(٢) أورده ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٢٣٨).

(٣) أخرجه من طرق عن أبي الدرداء الدارمي في «السنن» (١ / ٨٨)، والخطيب في «الاقتضاء» (١٦، ١٧)، وعلقه ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٢٣٩) **بإسناد رجاله ثقات**.

(٤) أورده ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٢٤١).

وقال الثوريُّ: «العلماءُ إذا علموا عملوا، فإذا عملوا شُغلوا، فإذا شُغلوا فُقدوا، فإذا فُقدوا طُلبوا، فإذا طُلبوا هَربوا»[1].

وعن الحسن؛ قال: «الذي يفوقُ الناسَ في العلم جديرٌ أنْ يفوقهم في العمل»[2].

وعنه في قول الله تعالى: ﴿وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓا۟ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْ﴾ [الأنعام: ٩١]؛ قال: «عُلِّمتم فَعَلِمتم ولم تعملوا؛ فوالله ما ذٰلكم بعلم»[3].

وقال الثوريُّ: «العلم يَهتف بالعمل، فإنْ أجابه، وإلَّا؛ ارتحل»[4]. وهٰذا تفسيرُ كون العلم هو الذي يُلجىء إلى العمل.

وقال الشَّعْبيُّ: «كنا نستعين على حفظ الحديث بالعمل به»[5]، ومثله عن وَكيع بنِ الجرَّاح[6].

وعن ابن مسعود: «ليس العلمُ عن كثرة الحديث، إنما العلم خشيةُ

---

(١) أورده ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٢٤٩).

(٢) أورده ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٢٧٠).

(٣) أورده ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٢٧٣).

(٤) أورده ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٢٧٤)، وأسند نحوه عن علي رضي الله عنه وابن المنكدر الخطيبُ في «الاقتضاء» (رقم ٤٠، ٤١).

(٥) أورده ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٢٨٤).

(٦) أخرجه عن وكيع ابن عساكر في «جزء حفظ القرآن» (١١)، وأخرجه الخطيب في «الجامع» (الأرقام ١٧٨٧، ١٧٨٨، ١٧٨٩)، و«الاقتضاء» (رقم ١٤٩)، والبيهقي في «الشعب» (رقم ١٦٥٩، ١٧٤١)، مرة بذكر العمل، ومرة بذكر الصوم - عن شيخ لوكيع به -، وأخرجه وكيع في «الزهد» (رقم ٥٣٩) عن شيخ لهم؛ قال: «كنا نستعين على طلب الحديث بالصوم»، وجاء مصرحاً في بعض الروايات بأنه إبراهيم بن إسماعيل بن مجمِّع.

وانظر: كلام محقق «الزهد» الشيخ عبدالرحمٰن الفريوائي حفظه الله ورعاه.

الله»(١).

والآثار في هٰذا النحو كثيرة.

وبما ذُكر يتبيَّن الجوابُ عن الإشكال الثاني؛ فإنَّ علماء السوء هم الذين لا يعملون بما يعلمون، وإذا لم يكونوا كذٰلك؛ فليسوا في الحقيقة من الراسخين في العلم، وإنما هم رواة ـ والفقهُ فيما رَوَوْا أمرٌ آخر ـ، أو ممن غلب عليهم هوىً غطَّى على القلوب والعياذ بالله.

على أنَّ المثابرة على طلب العلم، والتفقه فيه، وعدم الاجتزاء باليسير منه؛ يجرُّ إلى العمل به ويُلجىء إليه، كما تقدَّم بيانه، وهو معنى قول الحسن: «كنا نطلب العلم للدنيا؛ فجرَّنا إلى الآخرة»(٢).

وعن مَعْمَر؛ أنه قال: «كان يقال: من طلبَ العلَم لغير الله يأْبَى عليه العلمُ حتى يُصيِّره إلى الله»(٣).

وعن حَبيب بنِ أبي ثابت: «طلبنا هٰذا الأمرَ وليس لنا فيه نيَّة، ثم جاءت

---

(١) أخرجه أحمد في «الزهد» (١٨٥)، وأبو داود في «الزهد» (رقم ١٨٢)، والطبراني في «الكبير» (٩ / ١٠٥ / رقم ٨٥٣٤)، وابن بطة في «إبطال الحيل» (ص ٢١)، وأبو نعيم في «الحلية» (١ / ١٣١)، والبيهقي في «المدخل» (رقم ٤٨٦)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٤٠٠، ١٤٠١)، بإسنادٍ كلهم ثقات؛ إلا أن عون بن عبدالله لم يدرك ابن مسعود، كما قال أئمة هٰذا الفن، وبالانقطاع أعله الهيثمي في «المجمع» (١٠ / ٢٣٥)؛ فإسناده ضعيف بسببه.

وذكره ابن الجوزي في «صفة الصفوة» (١ / ٤١٦).

(٢) أخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٣٧٥) بسندٍ فيه عبدالله بن غالب مستور، والربيع بن صبيح صدوق، سيّء الحفظ؛ كما في ترجمتيهما في «التقريب».

(٣) أخرجه عبدالرزاق في «المصنف» (١١ / ٢٥٦)، ومن طريقه البيهقي في «المدخل» (٥١٩)، والخطيب في «الجامع» (٧٧٤، ٧٧٥)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩) بإسنادٍ صحيح.

النيةُ بعد»[1].

وعن الثوريِّ؛ قال: «كنا نطلب العلم للدنيا؛ فجرَّنا إلى الآخرة»[2]، وهو معنى قوله في كلام آخر: «كنتُ أَغبِطُ الرجلَ يُجتمع حوله، ويُكتب عنه، فلما ابتُليت به؛ وَدِدْتُ أني نجوتُ منه كَفافاً، لا عليَّ ولا لي»[3].

وعن أبي الوليد الطيالسيِّ؛ قال: «سمعتُ ابنَ عُيَيْنَةَ منذ أكثر من ستين سنة يقول: «طلبنا هٰذا الحديث لغير الله؛ فأعقبنا الله ما ترون»[4].

وقال الحسن: «لقد طَلب أقوامٌ العلمَ ما أرادوا به الله وما عنده، فما زال بهم حتى أرادوا به اللهَ وما عنده»[5]؛ فهٰذا أيضاً مما يدلُّ على صحة ما تقدم.

فصل

ويتصدَّى النظرُ هنا في تحقيق هٰذه المرتبة، وما هي؟

والقول في ذٰلك على الاختصار أنها أمرٌ باطن، وهو الذي عُبِّر عنه بالخشية في حديث ابن مسعود، وهو راجع إلى معنى الآية، وعنه عبَّر في الحديث في أول ما يُرفع من العلم الخشوع[6]، وقال مالك: «ليس العلمُ بكثرة

(1) أخرجه الخطيب في «الجامع» (رقم ٧٧٣)، والبيهقي في «المدخل» (٥٢١)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٣٨٠)، وأبو نعيم في «الحلية» (٥ / ٦١) بإسنادٍ صحيح.

(2) أخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٣٨١).

(3) أخرج نحوه عن الثوري بإسنادٍ حسن ابنُ عبدالبر في «الجامع» (رقم ٩٨٢).

(4) أخرجه الرامهرمزي في «المحدث الفاصل» (٣٨)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٣٨٢).

(5) أورده ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٣٨٣).

(6) أخرجه النسائي في «الكبرى» (كتاب العلم)؛ كما في «تحفة الأشراف» (٨ / ٢١١)، وأحمد في «المسند» (٦ / ٢٦ ـ ٢٧)، والطبراني في «الكبير» (١٨ / رقم ٧٥)، و«الأوائل» (رقم =

الرواية، ولٰكنه نور يجعله اللهُ في القلوب»[1]، وقال أيضاً: «الحكمةُ والعلمُ نور يهدي به اللهُ من يشاء، وليس بكثرة المسائل، ولٰكن عليه علامةٌ ظاهرة: وهو التجافي عن دار الغُرور، والإنابة إلى دار الخلود»[2]، وذٰلك عبارة عن العمل بالعلم من غير مخالفة.

وأما تفصيلُ القول فيه؛ فليس هٰذا موضع ذكره، وفي كتاب الاجتهاد منه طرف[3]؛ فراجعه إن شئت، وبالله التوفيق.

* * * * *

= ٨١)، وابن أبي عاصم في «الأوائل» (رقم ١٠٩)، والبزار في «المسند» (رقم ٢٣٢ ـ زوائده)، وابن حبان في «الصحيح» (١٠ / ٤٣٣ / رقم ٤٥٧٢ ـ الإحسان) في آخر حديث طويل لشداد بن أوس الأنصاري، وإسناده صحيح.

وله شاهد عن أبي الدرداء عند الترمذي في «الجامع» (رقم ٢٦٥٣)، والطبراني في «الكبير» بإسناد حسن؛ كما في «الترغيب» (رقم ٥٤٣ ـ صحيحه)، و«مجمع الزوائد» (٢ / ٣٦)، وقال المنذري: «الموقوف أشبه»، وعلق على مقولته شيخنا الألباني: «قلتُ: بل المرفوع أشبه لأنَّ له شواهد، ولا سيما وهو لا يقال بالرأي». وفي (ط): «العلم ليس...».

وأخرجه الحاكم في «المستدرك» (٤ / ٤٦٩) عن حذيفة، وصححه ووافقه الذهبي.

(١) أخرجه الرامهرمزي في «المحدث الفاصل» (٥٥٨)، وأبو نعيم في «الحلية» (٦ / ٣١٩)، وابن منده في «الفوائد» (رقم ٦٨)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٣٩٨)، عن «جامع ابن وهب»، وأورده البغوي في «شرح السنة» (١ / ٢٨٤)، وابن الجوزي في «صفة الصفوة» (٢ / ١٧٩)، والفلاني في «إيقاظ الهمم» (٢٤)، وأبو شامة في «مختصر المؤمل» (٣٢)، والقاضي عياض في «ترتيب المدارك» (١ / ١٨٤).

(٢) أورده ابن عبدالبر في «التمهيد» (٤ / ٢٦٧)، و«الجامع» (٧٠) عن «جامع ابن وهب» وعنه: الفلاني في «إيقاظ الهمم» (ص ٢٤)، وأبو شامة في «مختصر المؤمّل» (ص ٣٢)، وكلمة «والعلم» ساقطة من (ط).

(٣) انظر: (٥ / ٢٤، ٢٦٠ وما بعد).

المقدمة التاسعة

من العلم ما هو من صُلْبِ[1] العلم، ومنه ما هو[2] مُلَح العلم لا من صلبه، ومنه ما ليس من صُلْبه ولا مُلَحه؛ فهٰذه ثلاثة أقسام.

ـ **القسم الأول**: هو الأَصل والمعتمد، والذي عليه مَدَارُ الطَّلَب، وإليه تنتهي مقاصدُ الراسخين، وذٰلك ما كان قَطعيّاً، أو راجعاً إلى أَصْلٍ قطعيٍّ، والشريعةُ المباركة المحمدية منزَّلةٌ على هٰذا الوجه، ولذٰلك كانت محفوظةً في أُصولها وفروعها[3]؛ كما قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩]؛ لأنها ترجع إلى حفظ المقاصد التي بها يكون صلاحُ الدارَين،

(١) «الصلب؛ بضم، فسكون: عظم الظهر من لدن الكاهل إلى العجب، والصلب أيضاً الشديد القوي.

والملح؛ بفتح وسكون اللام؛ أي: ملحة التي تستملح أي تعد مليحة، أي حسينة؛ إذ الملح بضم ففتح: هي الأخبار المليحة، وهي الملح بفتح فسكون» (ماء).

(٢) في (م) و(خ) زيادة: «من».

(٣) حمل المصنف في المقدمة الأولى الحفظ في الآية على الأصول الكلية، ونفى أن يكون المراد المسائل الجزئية وهو كما يظهر مخالف لعبارته في هٰذه المقدمة؛ إذ جعل الحفظ شاملاً للأصول والفروع، والتحقيق أن الفروع محفوظة بنصب الأدلة الكافية لمن توجه إلى استنباطها ببصيرة صافية وفهم راسخ، فإذا ضل نبأها على قوم؛ اهتدى إليه آخرون. (خ).

وهي: الضـروريَّاتُ، والحـاجِيَّات، والتحسينَّـاتُ، ومـا هو مكمِّل لها ومتمِّمٌ لأطرافها، وهي أصول الشريعة، وقد قام البرهانُ القطعيُّ على اعتبارها، وسائرُ الفروع مُستندة إليها؛ فلا إشكالَ في أنها علم أصيلٌ، راسخُ الأساسِ، ثابتُ الأركان.

هٰذا وإن كانت وضعيَّةً لا عقلية؛ فالوضعيَّاتُ قد تُجاري العقليات في إفـادة العلم القـطعيِّ، وعلم الشـريعـة من جُملتها؛ إذ العلم بها مُستفادٌ من الاستقراءِ التام[1] الناظم لأَشْتاتِ أفرادها، حتى تصيرَ في العقل مجموعةً في كليَّاتٍ مطَّردة، عامة، ثابتةٍ غير زائلةٍ ولا متبدِّلة، وحاكمةٍ غير محكومٍ عليها، وهٰذه خواصُّ الكليَّات العقليَّات[2].

وأيضـاً؛ فإنَّ الكلياتِ العقليةُ مقتبَسـةٌ من الـوجود، وهو أمر وضعيٌ لا عقليٌّ؛ فاستوت مع الكليات الشرعية بهٰذا الاعتبار، وارتفع الفَرْقُ بينهما.

فإذاً لهٰذا القسم[3] خواصٌّ ثلاثٌ، بهنَّ يمتازُ عن غيره:

إحـداهـا: العمومُ والاطراد؛ فلذٰلك جرت الأحكامُ الشرعية في أفعال المكلَّفين على الإطـلاق، وإنْ كانت آحـادُهـا الخاصَّةُ لا تتناهَى؛ فلا عمل يُفْرض، ولا حركة ولا سكون يُدَّعى، إلا والشريعةُ عليه حاكمة إِفْراداً وتركيباً، وهـو معنى كونها عامة، وإنْ فُرض في نصوصها أو معقولها خصوصٌ ما؛ فهو راجـعٌ إلى عمـوم؛ كالعَـرايا، وضـرب الـدِّيَّةِ على العـاقِلة، والقِـراضِ،

---

(١) في النسخ المطبوعة: «العام»، وما أثبتناه من المخطوط الأصل.

(٢) في (م): «العقلية»، وأثبت (م) هنا في الهامش ما نصُّه: «من لوازم ذٰلك وَصف الشريعة بثلاثة أوصاف: عمومها، وثباتها، وكونها حاكمة».

(٣) أصوله وفروعه. (د).

والمُسـاقاة[1]، والصَّاع في المُصَرَّاةِ[2]، وأشباه ذٰلك؛ فإنها راجعةٌ إلى أصول حاجيَّةٍ أو تحسينية أو ما يكملها[3]، وهي أمورٌ عامَّةٌ[4]؛ فلا خاصٌ في الظاهر إلا وهو عامٌّ في الحقيقة، والاعتبارُ في أبواب الفقه يُبيِّن ذٰلك.

والثانية: الثبوتُ من غير زوال؛ فلذٰلك لا تجدُ فيها بعد كَمالها نَسْخاً، ولا تَخْصِيصاً لعُمومها، ولا تَقْييداً لإطْلاقها، ولا رَفْعاً لحُكْمٍ من أحكامها، لا بحسَب عموم المكلَّفين، ولا بحسَب خصوص بعضهم، ولا بحسَب زمانٍ دون زمانٍ، ولا حالٍ دون حال[5]، بل ما أُثبتَ سَبَباً؛ فهو سببٌ أبداً لا يرتفع، وما

---

(١) فعموم النهي عن الغرر، وعدم مسؤولية الشخص عن فعل غيره، وفساد المعاملات المشتملة على الجهالة في الثمن أو الأجرة مثلاً، يشمل بظاهره هٰذه المسائل، ولٰكن لما كان لها في الواقع علل معقولة تجعل حكمها مغايراً لحكم العمومات المذكورة، وقد أخذت حكمها المعقولَ على خلاف حُكم ما كان يشملها في الظاهر؛ أطلقوا عليها أنها مستثناة، وقالوا: إنها خاصة، وهي في الحقيقة قواعدُ كلية أيضاً انْبَنَتْ على أصولٍ من مقاصد الشريعة الثلاثة. (د).

(٢) انظر وجه نظمه في هٰذا السلك مع أنهم قالوا: إنَّه حكم تعبُّدي محض. (د).

و «المصراة»: الناقة ـ مثلاً ـ يربط صاحبُها ضرعها ليجتمع لبنُها، فيظنّ من يريد شراءها أنّ حلْبتها كثيرٌ، فإذا اشتراها فحلبها، ثم أراد ردّها للتدليس؛ ردّ معها صاعاً من تمر. (م).

(٣) تندرج صور الوقائع تحت أصل واحد، وتتفق في الحكم إذا كانت متماثلة من كل وجه له مناسبة بالحكم، فإذا اختلف بعض المسائل في الحكم؛ عرفنا أنها لم تكن متماثلة تماثلاً تامّاً، وأن اختلافها في الحكم كان لوجه يفرق بينها في نفس الأمر؛ فوصف بعض الفقهاء العرايا ونحوها بأنها مخالفة للقياس أو خارجة عن الأصل لا يصح إلا إذا أرادوا القياس أو الأصل الذي يتراءى لهم في بادىء النظر. (خ). قلت: حقق ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٢٠/٥٥٥) وتلميذه ابن القيم في «إعلام الموقعين» أنه لم يثبت شيء في الشريعة على خلاف القياس.

(٤) بعدها في (ط) وحدها كلمة لم نتبيّنها.

(٥) لا يرد على هٰذا اختلاف الأحكام عند اختلاف العرف والعادة؛ فإنه ليس باختلاف في أصل الخطاب، وتحقيقه أن العوائد إذا اختلفت؛ رجعت كل عـادة إلى أصل شرعي يختص بها وينطبق حكمه عليها. (خ).

كان شرطاً؛ فهو أبداً شرطٌ، وما كان واجباً؛ فهو واجبٌ أبداً، أو مندوباً فمندوب، وهٰكذا جميع الأحكام؛ فلا زوال لها ولا تبدُّل، ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية؛ لكانت أحكامها كذٰلك.

والثالثة: كونُ العلم حاكِماً لا مَحْكوماً عليه، بمعنى كونه مُفيداً لعملٍ يترتَّبُ عليه مما يليق به؛ فلذٰلك انحصرت علومُ الشريعة فيما يفيد العملَ، أو يُصوِّبُ نحوه، لا زائد على ذٰلك، ولا تجدُ في العمل أبداً ما هو حاكمٌ على الشريعة، وإلا انقلبَ كونُها حاكمةً إلى كونها محكوماً عليها، وهٰكذا سائر ما يُعدُّ من أنواع العلوم.

فإذاً؛ كلُّ علم حصل له هٰذه الخواصُّ الثلاث؛ فهو من صُلب العلم، وقد تبيَّن معناها والبرهانُ عليها في أثناء هٰذا الكتاب، والحمد لله.

ــ **والقسم الثاني** ـ وهو المعدود في مُلَحِ العلم لا في صُلبه[1] ـ: ما لم يكن قطعيّاً ولا راجعاً إلى أصل قطعيٍّ، بل إلى ظنيٍّ، أو كان راجعاً إلى قطعيٍّ إلَّا أنه تخلَّف عنه خاصةٌ من تلك الخواصِّ، أو أكثرُ من خاصة واحدة؛ فهو مخيِّل، ومما يستفزُّ العقل ببادىء الرأْي والنظر الأول، من غير أنْ يكونَ فيه إخْلالٌ بأَصله، ولا بمعنى غيره، فإذا كان هٰكذا؛ صحَّ أنْ يُعدَّ في هٰذا القسم.

فأمَّا تخلُّف الخاصية الأُولى ـ وهو الاطِّراد والعموم ـ فقادحٌ في جعله من صُلب العلم؛ لأنَّ عدم الاطِّراد يقوِّي جانبَ الاطراح ويُضعفُ جانبَ الاعتبار؛ إذ النقصُ[2] فيه يدلُّ على ضعف الوُثوق بالقصد الموضوع عليه ذٰلك العلم، ويقرِّبه من الأمور الاتِّفاقية الواقعة عن غير قصد؛ فلا يُوثَق به ولا يُبْنَى عليه.

وأما تخلُّف الخاصيَّةِ الثانية ـ وهو الثبوت ـ؛ فيأْباه صُلب العلم وقواعدُه،

---

(١) انظر: «القواعد» للمقَّري (٢ / ٤٠٦).   (٢) في (د): «النَّقض» بالمعجمة.

فإنه إذا حَكم في قضية، ثم خالف حكمه الواقعَ في القضية في بعض المواضع أو بعض الأحوال؛ كان حكمه خطأً وباطلاً، من حيث أطلق الحكم فيما ليس بمطْلَق، أو عمَّ فيما هو خاص؛ فعَدِمَ الناظرُ الوثوقَ بحكمه، وذلك معنى خروجه عن صُلب العلم.

وأما تخلُّف الخاصية الثالثة ـ وهو كونه حاكماً ومبنيّاً عليه ـ؛ فقادح أيضاً؛ لأنه إنْ صح في العقول لم يُستفد به فائدة حاضرة، غير مجرَّد راحات النفوس، فاستوى مع سائر ما يُتفرج به، وإنْ لم يصح فأَحْرَى في الاطِّراح، كمباحث السوفسطائيين ومن نَحا نحوَهم.

ولتخلُّف بعض هذه الخواصّ أمثلةٌ يُلحق بها ما سواها:

أحدها: الحِكَم المستخرجة لما لا يُعقل معناه على الخصوص في التعبُّدات[1] كاختصاص الوضوء بالأعضاء المخصوصة والصلاة بتلك الهيئة من رفع اليدَين والقيام والركوع والسجود، وكونها على بعض الهيئات دون بعض، واختصاص الصيام بالنهار دون الليل، وتَعيين أوقات الصلوات في تلك الأحيان المعيَّنة دون ما سواها من أحيان الليل والنهار، واختصاصِ الحجِّ بالأعمال المعلومة، وفي الأماكن المعروفة، وإلى مسجدٍ مخصوص، إلى أشباه ذلك مما لا تَهتدي العقولُ إليه بوجه ولا تَطُورُ نحوه[2] فيأتي بعضُ الناس فيُطرِّقُ[3] إليه حِكَماً يزعم[4] أنها مقصودُ الشارع من تلك الأوضاع، وجميعها مبنيٌّ على ظنٍّ[5]

---

(١) كلام المصنف هنا تعميق وتأصيل لما عند شيخه المقَّري في «القواعد» (٢ / ٤٠٦ ـ ٤٠٨، القاعدة التاسعة والخمسون بعد المئة).

(٢) أي: لا تحوم جهته من الطَّوْر، وهو الحوم حول الشيء. (د).

وكتب (م) في الهامش: «يطور: يتجه».

(٤) في (ط): «يزعم فيها أنها».

(٣) أي: يدخل تلك الحِكم ويقحمها على تلك الأحكام وينسبها إليه.

(٥) فيكون من باب ما انتفى فيه خاصتان، ومع ذلك؛ فهو مبنيٌّ على ظنيّ، وربما يُستفاد =

وتخمينٍ غيرِ مطَّرِدٍ في بابـه، ولا مبنيٍّ عليه عمـل، بل كالتعليل بعد السماع للأمور الشواذِّ، وربما كان من هٰذا النوع ما يُعدُّ من القسم الثالث لجنايته على الشريعة في دعوى ما ليس لنا به علم، ولا دليلَ لنا عليه[1].

والثـاني: تحمُّـل الأخبار والآثار على التزام كيفيَّاتٍ لا يلزم مثلُها، ولا يُطلب التزامُها، كالأحاديث المُسَلْسَلة التي أُتي بها على وجوهٍ ملتزمَةٍ في الزمان المتقدِّم على غير قصد؛ فالتزمها المتأَخِّرون بالقصد، فصار تحمُّلها على ذٰلك القصد تحرِّياً له، بحيث يُتعنَّى في استخراجها، ويُبحث عنها بخصوصها، مع أنَّ ذٰلك القصدَ لا يَنبني عليه عمل، وإنْ صحبها العمل؛ لأنَّ تخلُّفه في أثناء تلك الأسانيد لا يقدحُ في العمل بمقتضى تلك الأحاديث، كما في حديث: «الراحمون يرحمُهم الرحمٰن»[2]؛ فإنهم التزموا فيه أنْ يكونَ أولَ حديث يسمعه

= منه أن قوله سابقاً: «إلا أنه تخلف عنه خاصة» ليس خاصّاً بما كان مبنيّاً على قطعيٍّ، وأنه لو كان ظنيّاً وانتفى فيه خاصة أو أكثر؛ يصح أنْ يُعدَّ من هٰذا القسم؛ فتأمل. (د).

(١) كالنهي عن اتخاذ التماثيل، يقولون: إنَّ العلةَ في التحريم خشيةُ أنْ تجرَّ إلى احترامها، ثم إلى عبادتها؛ لقرب الأُلف بعبادة الأوثان، فلما أيسَ الآن من ذٰلك؛ صار لا مانع مع اتخاذها، فهٰذا استنباط للعلة بطريق الظن واتباع الهوى. (د).

وعلق (خ) هنا ما نصُّه: «من هٰذا الصنف ما يصنعه بعض أصحاب الأهواء حين يريدون التملص من بعض ما نهت عنه الشريعة؛ إذ يقصدون إلى أمر كان واقعاً في زمن التشريع، ثم ارتفع، يزعمون من غير بينة أنه علة التحريم؛ ليتسنى لهم القول بالإباحة بناء على قاعدة أن الأحكام تدور مع العلل وجوداً وعدماً».

(٢) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب البر والصِّلة، باب ما جاء في رحمة المسلمين، ٤ / ٣٢٣ ـ ٣٢٤ / رقم ١٩٢٤)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الأدب، باب في الرحمة، ٤ / ٢٨٥ / رقم ٤٩٤١)، وأحمد في «المسند» (٢ / ١٦٠)، والحميدي في «المسند» (رقم ٥٩١)، والبخاري في «التاريخ» (٩ / ٦٤)، وعثمان الدارمي في «الرد على الجهمية» (٦٩)، والرامهرمزي في «المحدث الفاصل» (٧٧٥)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ١٥٩)، والبيهق في «الأسماء» =

التلميذُ من شيخه، فإنْ سمعه من بعد ما أخذ عنه غيرَه؛ لم يمنع ذٰلك الاستفادةَ بمقتضاه، [وكذا سائرها؛ غير أنهم التزموا ذٰلك على جهة التبرك وتحسين الظن خاصة][1]، وليس[2] بمطَّرد في جميع الأحاديث النبوية أو أكثرها؛ حتى يُقال: إنه مقصود؛ فطلبُ مثلِ ذٰلك من مُلح العلم لا من صُلبه.

والثالث: التأنُّق[3] في استخراج الحديث من طُرق كثيرة، لا على قصد طلب تواتره، بل على أنْ يُعدَّ آخِذاً له عن شيوخ كثيرة، ومن جهات شتى، وإنْ

= (ص ٤٢٣)، والخطيب في «التاريخ» (٣ / ٢٦٠)، وابن أبي الدنيا في «العيال» (١ / ٤٢٦) من طريق سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن أبي قابوس مولى عبدالله بن عمرو عن عبدالله بن عمرو مرفوعاً. قال الترمذي: «هٰذا حديث حسن صحيح».

وحسنه ابن حجر في كتابه «الإمتاع» (ص ٦٣)، وذكر تصحيح الترمذي وعلّق عليه بقوله: «وكأنه صححه باعتبار المتابعات والشواهد، وإلا؛ فأبو قابوس لم يرو عنه سوى عمرو بن دينار، ولا يُعرف اسمه، ولم يوثّقه أحدٌ من المتقدّمين».

قلت: وأقوى هٰذه الشواهد ما أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التوحيد، باب قول الله تبارك وتعالى: ﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمٰن﴾، ١٣ / ٣٥٨ / رقم ٧٣٧٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الفضائل، باب رحمته ﷺ الصبيان والعيال وتواضعه وفضل ذٰلك، ٤ / ١٨٠٩ / رقم ٢٣١٩) عن جرير بن عبدالله رضي الله عنه مرفوعاً بلفظ: «من لا يرحم الناس؛ لا يرحمه الله عز وجل».

وما أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأدب، باب رحمة الولد وتقبيله ومعانقته، ١٠ / ٤٢٦ / رقم ٥٩٩٧)، ومسلم في «الصحيح» (رقم ٢٣١٨) عن أبي هريرة مرفوعاً: «من لا يرحم؛ لا يُرحم». وانظر: «الأربعين في فضل الرحمة والراحمين» لابن طولون.

(١) زيادة من الأصل المخطوط و(خ) و(م)، وسقطت من (د).

(٢) فيكون انتفى فيه الخاصَّتان المنتفيتان في المثال قبله. (د).

(٣) وهو مما انتفى فيه فائدةُ بناء عمل عليه؛ لأنه ما دام ذٰلك راجعاً إلى كثرة الرواة في بعض طبقاتهم في الحديث لا إلى جميع الطبقات حتى يفيد قوة في الحديث، لا يكون فيه فائدة، ولا ينبني عليه ترجيح للحديث على غيره. (د).

كان راجعاً إلى الآحاد في الصحابة، أو التابعين، أو غيرهم؛ فالاشتغالُ بهٰذا من المُلَح، لا من صُلب العلم.

خرَّج أبو عُمر ابنُ عبدالبَرِّ عن حمزة بنِ محمد الكنانيِّ؛ قال: خَرَّجتُ حديثاً واحداً عن النبي ﷺ من مئتي طريق، أو من نحو مئتي طريق ـ شكَّ الراوي ـ؛ قال: فداخلني من ذٰلك من الفرح غيرُ قليل، وأُعجبتُ بذٰلك؛ فرأيت يحيى بن مَعينٍ في المنام، فقلت له: يا أبا زكريا! قد خرَّجتُ حديثاً عن النبي ﷺ من مئتي طريق. قال: فسكتَ عنِّي ساعةً، ثم قال: أخشى أنْ يدخل هٰذا تحت: ﴿أَلْهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ﴾[1] [التكاثر: ١]، هٰذا ما قال. وهو صحيح في الاعتبار؛ لأنَّ تخريجه من طُرق يَسيرة كافٍ في المقصود منه؛ فصار الزائدُ على ذٰلك فضلاً.

والرابع: العلوم المأخوذةُ من الرُّؤيا، مما لا يرجع إلى بِشارة ولا نِذَارة[2]؛ فإنّ كثيراً من الناس يستدلُّون على المسائل العلمية بالمنامات وما يُتلقَّى منها تصريحاً، فإنّها وإن كانت صحيحةً؛ فأصلها الذي هو الرؤيا غيرُ معتَبرٍ في

---

(١) ذكرها بإسناد صحيح ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٩٨٨)، وذكرها السِّلفي في «الوجيز» (٩٣)، وابن رشيد في «ملء العيبة» (٣ / ٢١٥)، والذهبي في «السير» (١٦ / ١٨١).

(٢) الأدلة المعتد بها ما يمكن التوصل إلى تمييز صحيحها من فاسدها، وهي اللفظ المروي أو الاستنباط، والرؤيا لا يمكن تمييز صالحها من باطلها كالإلهامات، ومن ثم أفتى الفقهاء بأن من رأى النبي عليه الصلاة والسلام في المنام وأخبره بأن زوجه طالق عليه، أو أن هٰذا اليوم من رمضان؛ ألغى العمل على مقتضى الرؤيا، وعول على ما يعرفه في اليقظة. (خ).

قلت: وانظر في هٰذا: «مجموع ابن تيمية» (٢٤ / ٣٧٦)، و«الاعتصام» (١ / ٢٦١ ـ ٢٦٣)، و«مدارج السالكين» (١ / ٥١)، و«التنكيل» (٢ / ٢٤٢)، وما سيأتي عند المصنف (٤ / ٤٧٠ وما بعدها).

الشريعة في مِثلها[1]، كما في رؤيا الكنانيِّ المذكورة آنفاً، فإنَّ ما قال فيها يحيى ابنُ معين صحيح، ولٰكنه لم نحتجَّ[2] به حتى عَرضناه على العلم في اليقظة؛ فصار الاستشهادُ به مأْخوذاً من اليقظة لا من المنام، وإنما ذُكرت الرُّؤيا تأْنيساً، وعلى هٰذا يُحمل ما جاء عن العلماء من الاستشهاد بالرُّؤيا.

والخامس: المسائلُ التي يُختلف فيها؛ فلا يَنبني على الاختلاف فيها فَرع عمليٌّ، إنما تُعدُّ من المُلَح، كالمسائل المنبَّه عليها قبلُ في أصول الفقه[3]، ويقع كثيرٌ منها في سائر العلوم، وفي العربية منها كثير؛ كمسألة اشتقاقِ الفعل من المصدر[4]، ومسألة اللَّهُمَّ[5]، ومسألة أشياء[6]، ومسألة الأصل في

---

(١) أي: مثل هٰذه الاستدلالات؛ فلم يجعلها الشرع من الأدلة على الأحكام، وإنما جعلها بشارة للمؤمنين مثلاً. (د).

(٢) فهٰذا من باب الظني غير المطَّرد، ولا ينبني عليه عمل. (د).

(٣) انظرها: (ص ٣٨).

(٤) ذهب الكوفيون إلى أنَّ المصدر مشتقٌّ من الفعل وَفَرْع عليه، وذهب البصريون إلى أن الفعل مشتق من المصدر وفرع عليه.

انظر تفصيل المسألة في: «الإنصاف في مسائل الخلاف» لابن الأنباري (١ / ٢٣٥)، «شرح الرضى على الكافية» (٢ / ١٧٨).

(٥) ذهب الكوفيون إلى أن الميم المشدَّدة في «اللهم» ليست عوضاً من «يا» التي للتنبيه في النداء، وذهب البصريون إلى أنها عوض من «ياء» التي للتنبيه في النداء، والهاء مبنية على الضم لأنه نداء.

انظر تفصيل المسألة في «الإنصاف» لابن الأنباري (١ / ٣٤١)، «لسان العرب» (أ ل ه).

(٦) ذهب الكوفيون إلى أن «أشياء» وزنه «أفْعاء»، والأصل «أفْعِلاء»، وإليه ذهب أبو الحسن الأخفش من البصريين، وذهب بعض الكوفيين إلى أن وزنه «أَفْعال»، وذهب البصريون إلى أنَّ وزنه «لَفْعاء»، والأصل «فَعْلاء».

انظر تفصيل المسألة في: «الإنصاف» لابن الأنباري (٢ / ٨١٢)، «لسان العرب» (ش ي أ).

لفظ الاسم[1]، وإن انبَنى البحثُ فيها على أُصولٍ مطَّردة، ولٰكنها لا فائدة تُجنى ثمرةً للاختلاف فيها؛ فهي خارجة عن صُلب العلم.

والسادس: الاستنادُ إلى الأشعار في تحقيق المعاني العلميَّة والعمليَّة، وكثيراً ما يجري مثلُ هٰذا لأهل التصوُّف في كُتبهم[2]، وفي بيان مقاماتهم؛ فينتزعون معاني الأشعار، ويضعونها للتخلُّق بمقتضاها، وهو في الحقيقة مِنَ المُلَح[3]؛ لِما في الأشعار الرَّقيقةِ من إمالة الطِّباع، وتحريك النفوس إلى الغرض المطلوب، ولذٰلك اتخذه الوُعَّاظ دَيْدَناً، وأدخلوه في أثناء وعظهم، وأما إذا نظرنا إلى الأمر في نفسه؛ فالاستشهاد بالمعنى، فإن كان شرعيّاً؛ فمقبول، وإلاَّ فلا.

والسابع: الاستدلالُ على تثبيت المعاني بأعمال المشار إليهم بالصلاح، بناءً على مجرَّد تحسين الظن، لا زائد عليه؛ فإنه ربما تكون أعمالهم حجة، حسبما هو مذكور في كتاب الاجتهاد[4]، فإذا أُخذ ذٰلك بإطلاق فيمن يُحسَّن

---

(1) ذهب الكوفيون إلى أن الاسم مشتق من الوَسْم وهو العَلامة، وذهب البصريون إلى أنه مشتق من السُّمُوّ وهو العُلُوّ.

انظر تفصيل المسألة في: «الإنصاف في مسائل الخلاف» لابن الأنباري (1 / 6)، «لسان العرب» (س م و).

(2) ذكروا لمأخذ اسم الصوفية وجوهاً أقربها أنه نسبة إلى الصوف الذي هو لباس العباد أو إلى آل الصوفة على وجه التشبيه بهم، وهم حي من مضر كانوا يخدمون الكعبة، ويتنسكون كما في «أساس البلاغة» و«القاموس». (خ).

قلت: وهٰذه المآخذ ليست بصحيحة، والأسقم منها نسبة الصوفية إلى (أهل الصُّفَّة)، وقد بيّنتُ خطأ ذٰلك من وجوه أربعة في مقدمة تحقيقي لكتاب السخاوي «رجحان الكفَّة»؛ فانظره إن أردت الاستزادة، والله الهادي.

(3) لأنها ليست قطعية، ولا مبنية على قطعي غالباً، ولا هي مطردة عامة. (د).

(4) انظر: (5 / 258 وما بعدها).

الظن به؛ فهو ـ عندما يَسْلَم من القَوادح[1] ـ من هٰذا القسم؛ لأجل مَيل الناس إلى مَنْ ظهر منه صلاحٌ وفضل، ولٰكنه ليس من صُلب العلم لعدم اطِّراد الصواب في عمله، ولجواز تغيُّره، فإنما يُؤخذ ـ إنْ سَلِمَ ـ هٰذا المأخذ[2].

والثامن: كلامُ أرْباب الأحوالِ[3] من أهل الولاية[4]؛ فإنّ الاستدلال به من قَبيل ما نحن فيه، وذٰلك أنهم قد أَوْغَلوا في خدمة مولاهم، حتى أعرضوا عن غيره جُملة، فمال بهم هٰذا الطَّرَفُ إلى أن تكلموا بلسان الاطِّراح لكل ما سوى الله، وأَعْرَبوا عن مقتضاه، وشأْنُ مَنْ هٰذا شأْنه لا يُطيقه الجمهور، وهم إنما يُكلِّمون به الجمهور، وهو وإن كان حقّاً؛ ففي رتبته لا مُطْلَقاً لأنه يَصير ـ في حق الأكثر ـ من الحَرج أو تكليف ما لا يُطاق، بل ربما ذَمُّوا بإطلاقٍ ما ليس بمذمومٍ إلّا على وجهٍ دون وجه، وفي حالٍ دون حال؛ فصار أخذُه بإطلاقٍ مُوقِعاً في مفسدة، بخلاف أخذه على الجملة؛ فليس على هٰذا من صُلْب العلم، وإنما هو من مُلَحه ومستحسناته.

والتاسع: حملُ بعض العلوم على بعض في بعض قواعده؛ حتى تَحصل الفُتيا في أحدها بقاعدةِ الآخر، من غير أنْ تجتمع القاعدتان في أصلٍ واحدٍ حقيقي، كما يُحْكَى عن الفَرَّاء النَّحْويِّ؛ أنه قال: من بَرع في علم واحد سَهُلَ

---

(١) في (م) و(خ): «الفوادح»؛ بالفاء.

(٢) انظر في هٰذا والذي يليه: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٠ / ٤٣٠ و١١ / ١٥).

(٣) وهو مما انتفى فيه الاطراد، وأخذ كلامهم على الاطراد والإطلاق مُوقع في مفسدة الحَرج أو تكليف ما لا يُطاق؛ فالبحث في كلامهم وشرحه من الملح. (د).

(٤) الولي في العرف الشرعي وكلام السلف من صفت بصيرته وامتلأ قلبه وثوقاً بالله ثم استقام على السنة الصحيحة والآداب الرفيعة، وبهٰذا المعنى يفسر الولي في مثل قوله تعالى: ﴿**ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون**﴾، والحديث القدسي: «من آذى لي ولياً؛ فقد آذنته بالحرب». (خ).

عليه كلُّ عِلْم. فقال له محمدُ بنُ الحسن القاضي ـ وكان حاضراً في مجلسه ذٰلك، وكان ابنَ خالة الفَرَّاء ـ: فأَنت قد برعتَ في علمك، فخذ مسألةً أسألك عنها من غير علمك: ما تقول فيمن سَها في صلاته، ثم سجد لسهوه فسَها في سجوده أيضاً؟

قال الفراء: لا شيءَ عليه.

قال: وكيف؟

قال: لأنَّ التَّصغيرَ عندنا[1] لا يُصغَّر؛ فكذٰلك السَّهو في سجود السهو لا يُسجد له، لأنه بمنزلة تَصغير التصغير؛ فالسجود للسَّهو هو جَبْرٌ للصلاة، والجبر لا يُجبر، كما أنَّ التصغير لا يُصغَّر.

فقال القاضي: ما حسبتُ أنَّ النساءَ يَلِدْنَ مثلك[2].

فأنت ترى ما في الجمع بين التصغير والسهو في الصلاة من الضعف؛ إذ لا يجمعهما في المعنى أصلٌ حقيقي فيُعتبرَ أحدُهما بالآخر.

فلو جَمعهما أصلٌ واحد؛ لم يكن من هٰذا الباب، كمسألة الكِسَائيِّ مع أبي يوسفَ القاضي بحضرة الرشيد.

رُوي أنَّ أبا يوسفَ دخل على الرشيد، والكِسائيُّ يُداعبه ويمازحه؛ فقال

---

(١) كلمة «عندنا» ليست في (م) و(خ).

(٢) المحاورة بين الفراء ومحمد بن الحسن موجودة في «تاريخ بغداد» (١٤ / ١٥١ ـ ١٥٢)، لٰكن رواها قبل ذٰلك (١٤ / ١٥١) على أنَّ بشراً المريسي هو الذي سأل الفراء.

وذكرها كذٰلك ابن خلكان في «وفيات الأعيان» (٦ / ١٧٩)، وكان ذكرها قبل ذٰلك (٣ / ٢٩٦) في ترجمة الكسائي أنها جرت بينه وبين محمد بن الحسن، ثم قال: «هٰكذا وجدتُ هٰذه الحكاية في عدّة مواضع، وذكر الخطيب في «تاريخ بغداد» أنَّ هٰذه القضية جرت بين محمد بن الحسن المذكور والفراء».

له أبو يوسف: هٰذا الكوفيُّ قد استفرغك وغلب عليك.

فقال: يا أبا يوسف! إنه ليأتيني بأشياء يشتمل عليها قلبي.

فأقبل الكسائيُّ على أبي يوسف، فقال: يا أبا يوسف! هل لك في مسألة؟

فقال: نحوٌ أم فقه؟

قال: بل فقه.

فضحك الرشيد حتى فَحَصَ برجله، ثم قال: تُلقي على أبي يوسف فقهاً؟

قال: نعم. قال: يا أبا يوسف! ما تقولُ في رجل قال لامرأته: أنت طالق أَنْ دخلتِ الدار، وفَتَح أَنْ؟

قال: إذا دخلتْ طَلَقت.

قال: أخطأتَ يا أبا يوسف.

فضحك الرَّشيدُ، ثم قال: كيف الصواب؟

قال: إذا قال «أَنْ»؛ فقد وجب الفعلُ ووقع الطلاق، وإن قال: «إِنْ»؛ فلم يجب ولم يقع الطلاق.

قال: فكان أبو يوسفَ بعدها لا يَدَعُ أنْ يأتي الكسائي(1).

(1) والصَّواب في المسألة التَّفريق بين العارف بالعربية والجاهل بها؛ فيقع إن قال: «أنْ» بخلاف قوله «إنْ»، وإن كان جاهلاً لم يقع شيء، أفاده الأسنوي في «الكوكب الدُّري» (ص ٤٧١).

والقصة التي ساقها المصنِّف ذكرها ياقوت في «معجم الأدباء» في ترجمة الكسائي (١٣ / ١٧٥ ـ ١٧٦) عن المرزباني أنها مع أبي يوسف أو محمد بن الحسن على الشك.

وكتب (م) هنا في الحاشية: «السِّر في هٰذا أن «إن» بالكسرة شرطيّة؛ فيصير الطلاق معلّقاً، وبالفتح مصدريّة؛ فيصير مدخولها علّةً لوقوع الطلاق».

فهٰذه المسألةُ جاريةٌ على أصل لُغوي لا بدَّ من البناء عليه في العِلمين.

فهٰذه أمثلة تُرشد الناظرَ إلى ما وراءها، حتى يكون على بيِّنة فيما يأتي من العلوم ويَذَر؛ فإنَّ كثيراً منها يستفزُّ الناظرَ اسْتِحسانها[1] ببادىء الرأي، فيقطع فيها عُمره، وليس وراءها ما يتخذه معتمداً في عمل ولا اعتقاد، فيخيبُ في طلب العلم سعيهُ، والله الواقي.

ومن طريف الأمثلة في هٰذا الباب ما حدَّثَناه بعضُ الشيوخ: أنَّ أبا العباس ابنَ البَنَّاء سُئل، فقيل له: لِم لم تَعْمل إنَّ في ﴿ هَٰذَانِ ﴾ من قوله تعالى: ﴿ إِنْ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ ﴾ الآية [طه: ٦٣]؟

فقال في الجواب: لمَّا لم يؤثر القولُ في المقول؛ لم يؤثر العامل في المعمول.

فقال[2] السائل: يا سيدي! وما وجه الارتباط بين عمل إن وقولِ الكفار في النبيِّين؟

فقال له المجيب: يا هٰذا! إنما جئتُك بنُوَّارةٍ يحسن رونقُها، فأنت تريدُ أنْ تحكَّها بين يديك، ثم تطلب منها ذٰلك الرونق - أو كلاماً هٰذا معناه[3] -!

فهٰذا الجوابُ فيه ما ترى، وبعَرْضه على العقل يتبيَّنُ ما بينه وبين ما هو من صُلب العلم.

ــ والقسم الثالث ـ وهو ما ليس من الصُّلب، ولا من المُلَح ـ: ما لم يرجع إلى أصلٍ قطعيٍّ ولا ظنيٍّ وإنما شأنه أنْ يَكُرَّ[4] على أصله أو على غيره بالإبطال

---

(١) تحرفت في (د): «استسحانها» بتقديم السين الثانية.

(٢) في (م) و(خ) زيادة: «له». (٤) أي: يرجع. (ماء).

(٣) أورد المصنف في «الإفادات» (ص ١١٠) هٰذه القصة وسمى شيخه، وهو المقَّري.

مما صح كونه من العلوم المعتبرة، والقواعِد المرجوع إليها في الأعمال والاعتقادات، أو كان مُنهضاً إلى إبطال الحق وإحقاق الباطل على الجملة؛ فهٰذا ليس بعلم لأنه يرجع على أصله بالإبطال، فهو غير ثابت، ولا حاكم، ولا مطَّرد أيضاً، ولا هو من مُلَحه، لأنَّ الملح هي التي تسْتَحْسِنها العقولُ، وتستَمْلِحُها النفوس؛ إذ ليس يصحبها منفِّرٌ، ولا هي مما تُعادي العلوم؛ لأنها ذاتُ أصلٍ مبنيٍّ عليه في الجملة، بخلاف هٰذا القسم؛ فإنه ليس فيه شيء من ذٰلك.

هٰذا وإن مال بقوم فاسْتَحْسَنوه وطلبوه؛ فلِشُبَهٍ عارضة، واشتباه بينه وبين ما قبله، فربما عدَّه الأغبياءُ مبنيّاً على أصل، فمالوا إليه من ذٰلك الوجه، وحقيقة أصله وهمٌ وتخييلٌ لا حقيقة له، مع ما ينضافُ إلى ذٰلك من الأغراض والأهواء؛ كالإغراب باسْتِجْلاب غيرِ المعهود، والجَعْجَعة بإدراك ما لم يدركه الراسخون، والتبجُّح بأنَّ وراء هٰذه المشهورات مطالبُ لا يدركها إلا الخواصُّ، وأنهم من الخواص... وأشباهِ ذٰلك مما لا يحصل منه مطلوب، ولا يَحُورُ[1] منه صاحبه إلا بالافتضاح[2] عند الامتحان، حسبما بيَّنه الغزاليُّ[3]، وابْن العربيِّ[4]، ومن تعرَّض لبيان ذٰلك من غيرهما.

ومثالُ هٰذا القسم ما انتحله الباطنيَّةُ في كتاب الله من إخراجه عن ظاهره، وأنَّ المقصودَ وراء هٰذا الظاهر، ولا سبيل إلى نَيْله بعقل ولا نظر، وإنما يُنال من الإمام المعصوم، تقليداً لذٰلك الإمام، واستنادُهم ـ في جملةٍ من دَعَاويهم ـ إلى

---

(١) أي: يرجع، انظر: «مختار الصحاح»(ح و ر)، وبالأصل: «يجوز»، وفي (ط): «يحلا».

(٢) في (ط): «بافتضاح».

(٣) انظر: «إحياء علوم الدين» (كتاب العلم، بيان القدر المحمود من العلوم المحمودة) (١ / ٤١).

(٤) انظر: «قانون التأويل» (ص ١٩٦ ـ ١٩٧).

علم الحـروف، وعلم النجوم[1]، ولقد اتسع الخرقُ في الأزمنة المتأخرة على الراقع؛ فكثُرت الدَّعاوى على الشريعة بأمثال ما ادَّعاه الباطنية[1]؛ حتى آل[3] ذٰلك إلى ما لا يُعقل على حال، فضلاً عن غير ذٰلك، ويشمل هٰذا القسمُ ما يَنْتَحِلُه أهلُ السَّفْسَطَة[4] والمتحكِّمون[5]، وكلُّ ذٰلك ليس له أصلٌ يَنْبَني عليه،

(١) وكتب السحر والشعبذة أكبر دليل على ذٰلك؛ مثل: «شمس المعارف الكبرى» للبوني، و«الرحمة في الطب والحكمة» المنسوب كذباً للسيوطي، و«الجفر» المنسوب كذباً تارة لعلي رضي الله عنه، وتارة لجعفر الصادق، وغيرها كثير؛ كما بيّنتهُ في المجلد الأول من (المجموعة الأولى) من كتابي «كتب حذر العلماء منها»، وهو مطبوع، ولله الحمد.

وقد عالج ابن القيم في كتابه: «مفتاح دار السعادة» هٰذا الموضوع معالجةً وافية.

وأورد في آخره (٢ / ١٤٨ ـ إلى آخر الكتاب) رسالة في الردّ على المنجّمين لأبي القاسم عيسى بن علي بن الجرَّاح البغدادي (ت ٣٩١هـ) كتبها لما بصَّره الله رُشده وأراه بطلان ما عليه هٰؤلاء الضُّلال الجهَّال، كتبها نصيحة لبعض إخوانه، وهي نفيسة جدّاً، ولا سيما مع تعقبات ابن القيم عليها، وانـظر تفصيلاً عن علم الحـروف (مبـادئـه وأشهـر أعلامه) في «علم الحروف وأقطابه» لعبدالحميد حمدان ـ مكتبة مدبولي، القاهرة، (١٤١٠هـ).

(٢) مبـدأ هٰذا المـذهب كما حكى السيد في «شرح المواقف»: إن طائفة من المجوس تذاكروا ما كان لسلفهم من السطوة والملك، وقالوا: لا سبيل إلى مغالبة المسلمين بالسيف لقوة شوكتهم وسعـة ممالكهم، لٰكنا نقاتلهم بتأويل شريعتهم إلى ما يطابق قواعد ديانتنا، ونستدرج به الضعفاء حتى تختلف كلمتهم ويختل نظام وحدتهم، وأول ما وضعوا في مبادئهم أنّ للقرآن ظاهراً وهو المعلوم في اللغة، وباطناً وهو المراد. (خ).

قلت: وكلام ابن تيمية فيهم كثير جدّاً، انظر منه ما في «مجموع الفتاوى» (٥ / ٥٥٠ ـ ٥٥١ و١٣ / ٢٣٥)، وسيأتي للمصنف كلام بديع حول الظاهر والباطن في (٤/ ٢٣١ وما بعدها).

(٣) ساقطة من الأصل المخطوط، وأشار إلى ذٰلك الناسخ.

(٤) السفسطة: شعبة من شعب الفلسفة اليونانية نشأت في المئة الخامسة قبل الميلاد، ومن أشهر مؤسسيها (بروتغورس) القائل: كل واحد مخطىء ومصيب في آن واحد؛ لأن الحقيقة تابعة للشعور الوقتي الذي نحس به، وقد تصدى لنقض مغالطاتهم سقراط وأفلاطون وأرسطو، ونشأة هٰذا المذهب هي التي بعثت أرسطو على وضع علم المنطق. (خ).

(٥) أي: مدَّعُو الحكمة.

ولا ثمرةٌ تُجنى منه؛ فلا تعلُّقَ به بوجه.

فصل

وقد يعرضُ للقسم الأول أنْ يُعَدَّ من الثاني، ويُتصوَّر ذٰلك في خلط بعض العلوم ببعض؛ كالفقيه يَبني فقهه على مسألة نحوية مثلاً، فيرجع إلى تقريرها مسألةً ـ كما يقررها النحويُّ ـ لا مقدِّمة مسلَّمة، ثم يردُّ مسألته الفقهية إليها، والـذي كان من شأنه أنْ يأتي بها على أنها مفروغ منها في علم النحو فيبني عليهـا، فلمّـا لم يفعل ذٰلك، وأخذ يتكلم فيها، وفي تصحيحها، وضبطها، والاستدلال عليها، كما يفعله النحويُّ؛ صار الإتيان بذٰلك فضلاً[1] غيرَ محتاج إليه، وكـذٰلك إذا افتقر إلى مسألة [عَدَدية؛ فمِن حقِّه أَنْ يأتيَ بها مسلَّمة][2] ليفرِّع عليها في علمه، فإنْ أخذ يبسُطُ القولَ فيها كما يفعله العَدَديُّ في علم العدد؛ كان فضلاً معدوداً من المُلَح إنْ عُدَّ منها، وهٰكذا سائر العلوم التي يخدم بعضُها بعضاً.

ويَعـرضُ أيضـاً للقسم الأول أنْ يصيرَ من الثـالث، ويُتصوَّرُ ذٰلك فيمن يتبجَّح بذكر المسائل العلمية لمن ليس من أهلها، أو ذكرِ كبار المسائل لمن لا يحتمـل عقلُه إلاَّ صغـارهٰا، على ضدِّ التربية المشروعة، فمثل هٰذا يوقع في مصائب[3]، ومن أجلها قال عليٌّ رضي الله عنه: «حدِّثوا الناسَ بما يفهمون،

---

(١) أي: زيادة غير مغتفر إليها. (م).

(٢) ساقطة من الأصل.

(٣) تلقين كبـار المسائل لمن لا يحتملها عقله كانت إحدى الآفات التي نزلت بأسلوب التعليم في معاهدنا؛ فقتلت أوقاتاً نفيسة في غير سبيل الله، وعطلت قرائح كانت أحق بأن تسقى بتعليم سائغ فتؤتي أكلها كل حين، وعلاج هٰذه العلة أن يعلم الأستاذ أن تمييز مراتب التلاميذ في الفهم وتـرشيحهم بمبـادىء العلوم على حسب استعـدادهم أعظم ثواباً في الدار الباقية، وأدعى لإجلال التلاميذ أنفسهم وإخلاصهم له من مفاجأتهم بالخوض في مسائل لا تسعها مداركهم. (خ).

أتحبُّون أنْ يُكذَّب اللهُ ورسوله؟»[1]، وقد يصيرُ ذٰلك فتنةً على بعض السامعين، حسبما هو مذكور في موضعه من هٰذا الكتاب[2].

وإذا عَرض للقسم الأول أنْ يُعدَّ من الثالث؛ فأُولى أنْ يعرض للثاني أنْ يُعدَّ من الثالث؛ لأنه أقربُ إليه من الأوَّل.

فلا يصحُّ للعالم في التربية العلمية إلّا المحافظة على هٰذه المعاني، وإلّا لم يكن مربِّياً، واحتاج هو إلى عالم يُربِّيه.

ومن هنا لا يسمح للناظر في هٰذا الكتاب أنْ ينظر فيه نظرَ مُفيدٍ أو مستفيد؛ حتى يكون ريَّانَ من علم الشريعة، أصولِها وفروعِها، منقولها ومعقولها، غيرَ مُخْلِدٍ إلى التقليد والتعصُّب للمذهب[3]، فإنه إنْ كان هٰكذا؛ خِيف عليه أنْ ينقلبَ عليه ما أُودع فيه فتنةً بالعَرَض، وإنْ كان حِكمةً بالذات، والله الموفق للصواب.

* * * * *

---

(1) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب العلم، باب مَنْ خصّ بالعلم قوماً دون قوم كراهية أن لا يفهموا، ١ / ٢٢٥ / رقم ١٢٧)، والبيهقي في «المدخل» (رقم ٦١٠)، والخطيب في «الجامع» (رقم ١٣١٨)، وآدم بن أبي أياس في «العلم»، وأبو نعيم في «المستخرج»؛ كما في «فتح الباري» (١ / ٢٢٥) بألفاظ مقاربة منها المذكور، وسيأتي (١٦٨/٥)مرفوعاً ولا يصح.

(2) انظر: (٥ / ١٦٧).

(3) التعصب للمذهب ينشأ عن قصر النظر وعدم التفقه في الأصول العالية، ولهٰذا نجد المتبحر في علم الكتاب والسنة، المطلع على مذاهب الفقهاء ومداركها؛ يكاد احترامه للمذهب الذي يتبعه لا يزيد على احترامه للمذاهب الأخرى، وذٰلك لما يبدو له من رجحانها وتفوقها على مذهبه في كثير من المسائل. (خ).

المقدمة العاشرة

إذاتعـاضد النقلُ والعقل على المسائل الشرعية؛ فعلى شرط أنْ يتقدَّم النقـلُ فيكون مَتْبُوعاً، ويتأَخر العقلُ فيكون تابعاً؛ فلا يَسرح العقلُ في مجال النظر إلَّا بقَدَر ما يُسرِّحه النَّقلُ[1]، والدليل على ذٰلك أمور:

الأول: أنه لو جاز للعقل تخطِّي مأْخذَ النقل؛ لم يكن للحدِّ الذي حدَّه النقلُ فائدة، لأنَّ الفَرَضَ أنه حدَّ له حدّاً، فإذا جاز تعدِّيه؛ صار الحدُّ غيرَ مفيد، وذٰلك في الشريعة باطل، فما أدَّى إليه مثله.

والثاني: ما تبيَّن في علم الكلام والأصول من أنَّ العقلَ لا يحسِّنُ ولا يقبِّح[2]، ولو فرضناه متعدِّياً لما حدَّه الشرع؛ لكان مُحسِّناً ومقبِّحاً، هٰذا خلف.

---

(١) تكلَّم شيخ الإسلام ابن تيمية على هٰذه المسألة بما لا مزيد عليه في «درء تعارض العقل والنقل»، وكذا في المجلد الأول من «مجموع الفتاوى»، وأيضاً فيها (١٣ / ٦٤ وما بعدها).

وللمصنف كلام رائع في «الاعتصام» (٢ / ٣١٨ - ٣٢٢، ٣٢٧ - ٣٣٤) حيث قسم العلوم من حيث إدراك العقل لها إلى ثلاثة أقسام، وتكلَّم عليها بإسهاب.

ولابن القيم في «إعلام الموقعين» (١ / ٣٣١ وما بعد و٢ / ٣ وما بعدها، ٤٧ وما بعدها)، و«الصواعق» (٣ / ٧٩٦ إلى نهاية الجزء الرابع)، و«مختصره» (١ / ١٢٩ وما بعدها) كلام مسهب قيِّم متين في هٰذا الموضوع.

(٢) هٰذه مسـألـة مشهـورة في علم الكـلام وفي علم أصول الفقه، وهي معروفة بمسألة =

. . . .

= (التحسين والتقبيح)، ولم ينـج المصنف من بعض الآثار السلبية لها، أعني بالذات تأثره بالنّظرة الأشعرية إلى الموضوع، ولننطلق من الشاطبي ـ فهو منطلق البحث كله ـ لنرى بعض مظاهر أشعريَّته في الموضوع، ومن خلاله ستتضح معالم النظرية الأشعرية في التحسين والتقبيح[1].

وأفصـل الكـلام على هٰذه المسألة في هٰذا الموطن، جامعاً الكلام فيها، ولا سيما كلام الشاطبي؛ فأقول: هٰذه المسألة لها جوانب اتفاق وافتراق بين العلماء.

أما محل **الاتفاق**؛ فالعقل يدرك الحسن والقبح فيما هو ملائم للطبع أو مضاد له، فإذا لاءم الغرض الطبع؛ فحسنٌ؛ كاللذة والحلاوة، وإذا نافره؛ فهو قبيح؛ كالألم والمرارة، وهٰذا القدر معلوم بالحس والعقل والشرع، مجمع عليه بين الأولين والآخرين، بل هو معلوم عند البهائم[2].

أما محل الافتراق والتنازع؛ فهو في الحسن والقبح المتعلق بالشرع، بمعنى كون الفعل سبباً للذم والعقاب أو المدح والثواب، وهل يُعلم ذٰلك بالعقل أم لا يعلم إلا بالشرع، أم يعلم بهما معاً[3]؟ وحاصل أقوال الناس في هٰذه المسألة على سبيل الإجمال ثلاثة أقوال أساسية، هي:

القول الأول: وهو قول جهم والأشعري ومن تابعه من المنتسبين إلى السنة وأصحاب مالك والشافعي وأحمد؛ كالقاضي أبي يعلى، وأبي الوليد الباجي، وأبي المعالي الجويني وغيرهم، وهو قول عموم الأشاعرة، وحاصل هٰذا القول: «إن الأفعال لا تتصف بصفات تكون بها حسنة ولا سيئة ألبتة، وكون الفعل حسناً وسيئاً إنما معناه أنه منهي عنه أو غير منهي عنه، وهٰذه الصفة إضافية لا تثبت إلا بالشرع»[4]، أي أنهم ينفون الحسن والقبح العقليين ويقولون: إن ذٰلك لا يعرف إلا بالشرع فقط، مع أنه «من المحال أن يكون الدم والبول والرجيع مساوياً للخبز والماء والفاكهة ونحوها، وإنما =

(١) «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» (ص ٢١٦).

(٢) انظر: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٨ / ٩٠، ٣٠٨، ٣٠٩)، و«مفتاح دار السعادة» (٢ / ٤٤)، و«مدارج السالكين» (١ / ٢٣٠)، و«إرشاد الفحول» (٧).

(٣) «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٨ / ٣٠٩).

(٤) انظر: «درء التعارض» (٨ / ٤٩٢)، ونحوه في «مجموع الفتاوى» (١١ / ٦٧٦ ـ ٦٧٧ و٨ / ٩٠)، و«مفتاح دار السعادة» (٢ / ٥)، و«مدارج السالكين» (١ / ٢٣٠، ٩١)، و«شفاء العليل» (٤٣٥ وما بعدها).

. . . .

= الشارع فرق بينهما؛ فأباح هٰذا وحرم هٰذا مع استواء الكل في نفس الأمر، وكذٰلك أخذ المال بالبيع والهبة والوصية والميراث، لا يكون مساوياً لأخذه بالقهر والغلبة والغصب والسرقة والجناية؛ حتى يكون إباحة هٰذا أو تحريم هٰذا راجعاً إلى محض الأمر والنهي المفرق بين المتماثلين. . .»[1].

إلا أن هٰذا هو مذهب الأشاعرة الذي يصرحون به في كتبهم الاعتقادية والأصولية؛ ففي «المواقف» يقول الإيجي: «القبيح ما نُهي عنه شرعاً والحسن بخلافه، ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذٰلك عائد إلى أمر حقيقي في الفعل يكشف عنه الشرع، بل الشرع هو المثبت له والمبين، ولو عكس القضية، فحسّن ما قبّحه وقبّح ما حسّنه؛ لم يكن ممتنعاً وانقلب الأمر»[2].

وفي «الإرشاد» (٢٢٨) للجويني: «العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع».

وهٰذا ما ردده الشاطبي هنا؛ فهو يقول: «إن العقل لا يحسِّن ولا يقبح»، ويؤكد هٰذا المعنى في سياقٍ آخر، وعلى وجه أوضح؛ فيقول (٣ / ٢٨): «الأفعال والتروك ـ من حيث هي أفعال وتروك ـ متماثلة عقلاً بالنسبة إلى ما يقصد بها؛ إذ لا تحسين للعقل ولا تقبيح»، وعلى الرغم من مرور الشاطبي على المسألة مروراً سريعاً على خلاف ما يفعله المتكلمون والأصوليون؛ فإن التأثير الأشعري بادٍ على كلامه، قارن كلامه السابق بقول الجويني في «الإرشاد» (ص ٢٥٩): «فليس الحسن صفة زائدة على الشرع مدرَكة به، وإنما هو عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله، وكذٰلك القول في القبح، فإذا وصفنا فعلاً من الأفعال بالوجوب أو الحظر؛ فلسنا نعني بما نثبته تقدير صفة للفعل الواجب يتميز بها عما ليس بواجب، وإنما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالأمر به إيجاباً، والمراد بالمحظور: الفعل الذي ورد الشرع بالنهي عنه حظراً وتحريماً».

واقرأ له قوله الآتي(٢ / ٥٣٤-٥٣٥): «. . . كون المصلحة مصلحة تُقصد بالحكم والمفسدة =

---

(١) «مفتاح دار السعادة» (٢ / ٥).

(٢) «المواقف» (٣٢٣)، وانظر: «إتحاف المريد» (٣٢ ـ ٣٣)، و«الاقتصاد في الاعتقاد» (١٠٢ ـ ١١٠) للغزالي، و«أصول الدين» (٢٦٢ ـ ٢٦٣) للبغدادي، و«أصول الدين» للرازي (٩٢ ـ ٩٤).

. . . .

= مفسدة كذلك مما يختص بالشارع، لا مجال للعقل فيه، بناء على قاعدة نفي التحسين والتقبيح، فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحةٍ ما؛ فهو الواضع لها مصلحة، وإلا؛ فكان يمكن عقلاً أن لا تكون كذلك؛ إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية لا قضاء العقل فيها بحسنٍ ولا قبح، فإذاً؛ كون المصلحة مصلحة هو من قِبَل الشارع بحيث يصدقه العقل وتطمئن إليه النفس».

وهٰـذا بالضبط هو كلام الجـويني وغيره من أئمـة الأشاعرة، ولهٰذا القول لوازم فاسدة قد التزموها وقالوا بها، منها كما يقول ابن القيم في «مفتاح دار السعادة» (٢ / ٤٢ ـ ٥٢): أنه يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذب، وأنه ليس بقبيح، وأنه يجوز نسبة الكذب إلى أصدق الصادقين، وأنـه لا يقبح منه، وأنه يستوي التثليث والتوحيد قبل ورود الشرع، وأنه لا يقبح الشرك ولا عبادة الأصنام، ولا مسبة المعبود سبحانه، وأنه لا يقبح الزواج بالأم والبنت، وغير ذٰلك من اللوازم التي انبنت على أن هٰذه الأشياء لم تقبح بالعقل، وإنما جهة قبحها السمع فقط.

وهٰذه كلها لوازم فاسدة تدل على فساد الملزوم، بل ويلزم على قولهم هٰذا أنه يصح أن يأمر الله بالشـرك؛ فلا يكون قبيحاً، وبالزنا والسرقة والظلم وسائر المنكرات؛ فلا يكون ذٰلك قبيحاً، ويجوز عندهم أن ينهي سبحانه عن التوحيد والعفة والصدق والعدل؛ فتكون هٰذه كلها قبيحة، كما قال الإيجي في «المواقف» (٣٢٣): «ولو عكس القضية، فحسّن ما قبّحه وقبح ما حسّنه؛ لم يكن ممتنعاً وانقلب الأمر».

القول الثاني: وهو مذهب المعتزلة على اختلاف بينهم في التفصيلات، وكثير من أصحاب أبي حنيفة، وهٰذا القول يقع في مقابل القول الأول؛ إذ الحسن والقبح عند هٰؤلاء عقليان، لا يتوقف في معرفتهما وأخذهما عن الدليل السمعي، ويجعلون الحسن والقبح صفات ذاتية للفعل لازمة له، ويجعلون الشرع إلا كاشفاً عن تلك الصفات لا سبباً لشيء من الصفات، ترى تفصيل ذٰلك في «مجموع الفتاوى» (٨ / ٤٣١ و١١ / ٦٧٧)، و«درء تعارض العقل والنقل» (٨ / ٤٩٢)، و«مدارج السالكين» (١ / ٢٣٨)، و«مفتاح دار السعادة» (٢ / ٨، ٣٩، ١٠٥)، و«شرح الأصول الخمسة» (٤١، ٤٦)، و«سلم الوصول شرح نهاية السؤل» (١ / ٨٣)، و«إرشاد الفحول» (٧).

ورتب المعتزلة على هٰذا الأصل أموراً عديدة، منها: أن القبح في العقل يترتب عليه الذمّ والعقاب في الشرع، والحسن في العقل يترتب عليه المدح والثواب في الشرع، وأن الله سبحانه وتعـالى يجب عليه أن يفعـل ما استحسنـه العقـل ويحرم عليه أن يفعل ما استقبحه العقل، وأن =

. . . .

= المصلحة تنشأ من الفعل المأمور به فقط؛ كالصدق، والعفة، والإحسان، والعدل؛ فإن مصالحها ناشئة منها، وغير ذٰلك من الأمور المترتبة على هٰذا الأصل الفاسد واللوازم الملازمة له، كما بيَّنه ابن القيم في «مفتاح دار السعادة» (٢ / ٥٩ ـ ٦٠ و١٠٥).

القول الثالث: هو القول الوسط بين هاتين الطائفتين، والطريق القاصد بين الطريقين الجائرين إذ قال أصحابه ـ كما في «مفتاح دار السعادة» (٢ / ٥٧) ـ: «ما منكم أيها الفريقان إلا من معه حق وباطل، ونحن نساعد كل فريق على حقه ونصير إليه، ونبطل ما معه من الباطل ونرده عليه؛ فنجعل حق الطائفتين مذهباً ثالثاً يخرج من بين فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربين».

وحاصل هٰذا القول أن الحسن والقبح يدركان بالعقل، ولٰكن ذٰلك لا يستلزم حكماً في فعل العبد، بل يكون الفعل صالحاً لاستحقاق الأمر والنهي، والثواب والعقاب من الحكيم الذي لا يأمر بنقيض ما أدرك العقل حسنه، أو ينهى عن نقيض ما أدرك العقل قبحه؛ لأن ما أدرك العقل حسنه أو قبحه راجح ونقيضه مرجوح، بمعنى أن صفة الحسن في الفعل ترجح جانب الأمر به على جانب الأمر بنقيضه القبيح، وصفة القبح في الفعل ترجح جانب النهي عنه على جانب النهي عن نقيضه الحسن، عملاً في ذٰلك بمقتضى الحكمة التي هي صفة من صفات الله سبحانه؛ فلا حكم إلا من الخطاب الشرعي، ولا أمر ولا نهي إلا من قبل الشارع الحكيم.

وهٰذا هو قول عامة السلف وأكثر المسلمين؛ كما في «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١١ / ٦٧٧)، وأهل هٰذا القول يوافقون الأشاعرة في أنه لا حكم بالثواب والعقاب والأمر والنهي في الفعل إلا جهة الوحي، وأن الحجة إنما تقوم على العباد بالرسالة، وأن الله لا يعذبهم قبل بعثة الرسل، ولا يطالبهم إلا بما بلغهم من أمر، ولا يعاقبهم إلا على ارتكاب ما نهاهم عنه.

ويوافقون المعتزلة في أن العقل يحكم بحسن الشيء أو قبحه، وأن الحسن والقبح صفات ثبوتية للأفعال معلومة بالعقل والشرع، وأن الشرع جاء بتقرير ما هو مستقر في الفطر، والعقول من تحسين الحسن والأمر به وتقبيح القبيح والنهي عنه، وأنه لم يجيء بما يخالف العقل والفطرة، ويوافقونهم في إثبات الحكمة لله تعالى، وأنه سبحانه لا يفعل فعلاً خالياً عن الحكمة، بل كل أفعاله مقصودة لعواقبها الحميدة وغاياتها المحبوبة.

ومن الجدير بالذكر أن القول بإدراك العقل للمصالح والمفاسد لا يعني أن إدراكه تام مطلق، بل إنه يدرك ويعجز، ويصيب ويخطىء... وقد بين ابن القيم هٰذه النقطة؛ فقال في «مفتاح دار =

. . . .

= السعادة» (٢ / ١١٧): «. . . بل غاية العقل أن يدرك بالإجمال حُسن ما أتى الشرع بتفصيله أو قبحه؛ فيدركه العقل جملة، ويأتي الشرع بتفصيله، وهٰذا كما أن العقل يدرك حسن العدل، وأما كون هٰذا الفعل المعين عدلاً أو ظلماً؛ فهٰذا مما يعجز العقل عن إدراكه في كل فعل وعقد، وكذٰلك يعجز عن إدراك حسن كل فعل وقبحه.

فتأتي الشرائع بتفصيل ذٰلك وتبينه، وما أدركه العقل الصريح من ذٰلك تأتي الشرائع بتقريره، وما كان حسناً في وقت قبيحاً في وقت، ولم يهتد العقل لوقت حسنه من وقت قبحه أتت الشرائع بالأمر به في وقت حسنه، وبالنهي عنه في وقت قبحه، وكذٰلك الفعل يكون مشتملاً على مصلحة ومفسدة، ولا تعلم العقـول مفسدته أرجح أم مصلحته؟فيتوقف العقل في ذٰلك، فتأتي الشرائع ببيان ذٰلك، وتأمر براجح المصلحة، وتنهى عن راجح المفسدة، وكذٰلك الفعل يكون مصلحة لشخص مفسدة لغيره، والعقل لا يدرك ذٰلك؛ فتأتي الشرائع ببيانه؛ فتأمر به من هو مصلحة له، وتنهى عنه من هو مفسدة في حقه، وكذٰلك الفعل يكون مفسدة في الظاهر، وفي ضمنه مصلحة عظيمة، لا يهتدي إليها العقل؛ فلا تعلم إلا بالشرع؛ كالجهاد والقتل في الله، ويكون في الظاهر مصلحة، وفي ضمنه مفسدة عظيمة لا يهتدي إليها العقل، فتجيىء الشرائع ببيان ما في ضمنه من المصلحة والمفسدة الراجحة، هٰذا مع أن ما يعجز العقل عن إدراكه من حسن الأفعال وقبحها ليس بدون ما تدركه من ذٰلك؛ فالحاجة إلى الرسل ضرورية، بل هي فوق كل حاجة؛ فليس العالم إلى شيء أحوج منهم إلى المرسلين صلوات الله عليهم أجمعين. . ! ».

وقد تعرض الشاطبي مراراً لبيان هٰذا القصور في إدراك العقل للمصالح والمفاسد، ترى ذٰلك في «الاعتصام» (٢ / ٣٢١ - ٣٢٢)، وكما سيأتي (ص ٥٣٧ و٢ / ٧٧ و٣ / ٢١٠).

وانظر بسط المسألة في: «مفتاح دار السعادة» (٢ / ٢ - ١١٨)، و«مدارج السالكين» (١ / ٢٣٠ - ٢٥٧، ٩١ و٣ / ٤٠٧، ٤٨٨، ٤٩٢)، و«شفاء الغليل» (٤٣٥)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (٨ / ٩٠، ٩١ و٤٢٨ - ٤٣٢ و٣ / ١١٤ - ١١٥ و١١ / ٦٧٥ - ٦٨٧ و٧٥ / ٨ و١٦ / ٢٣٥ - ٣٦٣)، و«درء تعارض العقل والنقل» (٨ / ٤٩٢ - ٤٩٣)، و«شرح الكوكب المنير» (١ / ٣٠٠، ٣٢٢)، و«لوامع الأنوار» (١ / ٢٨٤ - ٢٩١)، و«روح المعاني» (١٤ / ٩٤ و١٥ / ٣٧ - ٤٢)، و«تيسير التحرير» (١ / ٢٨٣ - ٣٨٧)، و«حقيقة البدعة وأحكامها» (٢ / ١٢٧ - ١٣٣)، و«نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» (ص ٢١٦ - ٢٢٩).

والثالث: أنّه لو كان كذٰلك؛ لجاز إبطالُ الشريعة بالعقل، وهٰذا محالٌ باطل، وبيان ذٰلك أنَّ معنى الشريعة أنها تحُدُّ للمكلَّفين حُدُوداً؛ في أفعالهم، وأقوالهم، واعتقاداتهم، وهو جملةُ ما تضمنته، فإنْ جاز للعقل تعدِّي حَدٍّ واحد؛ جاز له تعدِّي جميع الحدود؛ لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله، وتعدِّي حدٍّ واحدٍ هو معنى إبطاله؛ أيْ: ليس هٰذا الحدُّ بصحيح، وإنْ جاز إبطالُ واحد؛ جاز إبطال السائر، وهٰذا لا يقول به أحد لظهور مُحاله.

فإنْ قيل: هٰذا مُشْكلٌ؛ من أوجه:

الأول: أنَّ هٰذا الرأيَ هو رأيُ الظاهرية[1]؛ لأنهم واقفون مع ظواهر النصوص من غير زيادة ولا نقصان، وحاصلهُ عدمُ اعتبار المعقول جملة، ويتضمن نفيَ القياس الذي اتفق الأوَّلون عليه.

والثاني: أنه قد ثبت للعقل التخصيصُ حسبما ذكره الأُصوليون في نحو: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، و﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، و﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، وهو نقصٌ من مقتضى العُموم؛ فلتَجُز الزيادة لأنها بمعناه[2]، ولأنَّ الوقوفَ دون حَدِّ النقل كالمجاوزة

---

(١) هم أصحاب داود بن علي الأصفهاني، ولٰكن الذي صح عن داود أنه يحتج بالقياس الجلي وينكر القياس الخفي فقط، والذي أنكر القياس مطلقاً ـ خفيه، وجليه ـ طائفة من أصحابه زعيمهم أبو محمد علي بن حزم الأندلسي. (خ).

(٢) في أنَّ كلاًّ منهما تصرف، ومن له النقص له الزيادة، هٰكذا يُفهم هٰذا الاستدلال مجملاً حتى يكون للدليل بعده فائدة جديدة، وهي أنهما(*) يشتركان في المعنى الخاص المطلوب بناء الإشكال عليه في قوله، ولما لم يُعدّ. . . إلخ؛ إلا أنْ تكون الواو في قولـه ولإن زائدة في النسخ، ثم يبقى النظرُ في أنَّ أصلَ الدعوى هي تعدِّي حدِّ الشرع وإبطاله بالعقل، سواء في ذٰلك النقص =

(*) في المطبوع: «أنها».

له؛ فكلاهما إبطال للحدِّ على زعمك، فإذا جاز إبطالُه مع النقص؛ جاز مع الزيادة، ولمَّا لم يُعَدَّ هٰذا إبطالاً للحدِّ؛ فلا يُعد الآخر.

والثالث: أنَّ للأُصوليين قاعدةً قضت بخلاف هٰذا القضاء، وهي أنَّ المعنى المناسبَ إذا كان جليّاً سابقاً للفهم عند ذكر النص؛ صحَّ تحكيمُ ذٰلك المعنى في النصِّ بالتخصيص له والزيادة عليه، ومثَّلوا ذٰلك بقوله عليه السلام: «لا يَقضي القاضي وهو غَضْبانُ»[1]؛ فمنعوا ـ لأجل معنى التَّشويش[2] ـ القضاءَ مع جميع المشوِّشات، وأجازوا مع ما لا يُشوِّش من الغضب؛ فأنت تراهم تصرَّفوا بمقتضى العقل في النقل من غير توقُّفٍ، وذٰلك خلافُ ما أصَّلتَ، وبالجملة؛ فإنكارُ تصرُّفاتِ العقول بأَمثال هٰذا إنكارٌ للمعلوم في أُصول الفقه.

فالجواب: أنَّ ما ذكرتُ لا إشكالَ فيه على ما تقرَّر.

= والزيادة، وعليه؛ فكان المفهوم أنه يجعل نفس النقص مما يقتضيه العموم تعدِّياً أيضاً يُعترض به، ويقول: إنَّ ما أصلته هنا ينافيه أصل آخر، وهو تخصيص العقل؛ لأنه نقص، ثم يبني على تخصيص العقل، وكونه نقصاً مما حده الشرع، الإشكالَ بالزيادة على الطريق الذي قرره كما راعَى الإشكالَ بالزيادة والنقص في الإشكال الثالث، وقد وجَّه همته في الجواب عن الإشكال الثاني إلى طرف النقص فأبطله، ثم قال: «فلا يصح قياس المجاوزة عليه»، وهو يقتضي أنه راعى الاعتراض بالنقص مُدْرَجاً في قوله: «وهو نقص» يعنى، وهٰذا إشكال، ثم أخذه مقدّمة؛ فقال: فلتجز الزيادة». (د).

(1) سيأتي تخريجه (ص ٤١١)، والحديث في «الصحيحين» وغيرهما.

(2) أنكر هٰذه الكلمة جماعة من علماء اللغة؛ كأبي منصور، والحريري، وصاحب القاموس، وقالوا: إنها مولدة وصوابها التهويش، ومن المتأخرين من أجاز استعمالها وثوقاً بذكر الجوهري لها في «صحاحه»؛ إذ هو مثبت فيقدم على النافي، والمتحري للعربية الفصحى لا يكفيه في صحة الكلمة متى أنكرها طائفة من أئمة اللغة ولم يظفر لها بشاهد صحيح أن ترد في كتاب «الصحاح» الذي تركه مؤلفه في المسودة حتى يبيضه تلميذه إبراهيم بن صلاح الوراق، وتسربت فيه أغلاط كثيرة. (خ).

أما **الأول**؛ فليس القياسُ[1] من تصرفات العقول مَحْضاً، وإنما تصرفتْ فيه من تحت نظر الأدلة، وعلى حسَب ما أعطته من إطلاقٍ أو تقييد، وهٰذا مبيَّن في موضعه من كتـاب القيـاس، فإنَّا إذا دلَّنا الشرعُ على أنَّ إلحاق المسكوتِ عنه بالمنصوص عليه معتَبر، وأنَّه من الأُمور التي قصدها الشارع، وأَمرَ بها، ونبَّه النبيُّ ﷺ على العمل بها؛ فأين استقلالُ العقل بذٰلك؟ بل هو مُهتدٍ فيه بالأدلة الشرعية، يجري بمقدار ما أَجْرَته، ويقفُ حيث وقَفَتْه.

وأما **الثاني**؛ فسيأتي في باب العموم والخصوص[2] إن شاء الله أنَّ الأدلةَ المنفصلة لا تُخصَّص[3]، وإن سُلِّم أنها تُخصَّصُ؛ فليس معنى تَخصيصها أنها تتصرفُ في اللفظ المقصود به ظاهره، بل هي مبيِّنة أنَّ الظاهرَ غيرُ مقصودٍ في الخطاب، بأدلةٍ شرعية دلَّت على ذٰلك؛ فالعقل مثلُه، فقـوله: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤] خصَّصه العقلُ بمعنى أنَّه لم يُرَد في العموم دخول ذاتِ الباريء وصفاته؛ لأنَّ ذٰلك مُحال[4]، بل المراد جميعَ ما عدا ذٰلك؛ فلمْ

---

(١) تأمل لتأخذَ جوابَ أصلِ الإشكالِ الأول؛ لأنه أوسعُ من إنكار القياس الذي تصدَّى للجواب عنه صراحة، أي؛ فالعقل تابع للأدلة وخادم لها، وهو ما ندَّعيه. (د).

(٢) انظر: (٤ / ٤٤).

(٣) ادعى المصنف فيما يأتي أن الشارع نقل ألفاظ العموم عن مدلولاتها اللغوية إلى معان أخـر، وصـار له في هٰذه العمومات عرف يخالف عرف اللغة؛ فيكون العام الذي يراه الأصوليون مخصـوصـاً بمنفصـل مستعمـلاً عنـده في المـراد منـه فقط، وبهٰذا يخرج عن العام الذي دخله التخصيص، وستطلع إن شاء الله تعالى على ما يطعن في هٰذه الدعوى. (خ).

(٤) ودلّ الاستقراء للشَّريعة على أنها لا تُصادم العقلَ بقلب الحقائق، وجعل المحال جائزاً أو واجباً، وبذٰلك يكون العقل آخذاً تصرُّفَه في التخصيص من النقل وتحت نظره، أما مجرد قياس العقلِ على الأدلة الشرعية بدون هٰذه المقدمة؛ فإنه تسليمٌ للإشكال، ونقضٌ للأصل الذي أصَّله في المسألة؛ فتأمَّل. (د).

يخـرج العقـلُ عن مقتضى النقـل بوجـه، وإذا كان كذلـك؛ لم يصحّ قياسُ المجاورة[1] عليه.

وأما **الثالث**؛ فإنَّ إلحاقَ كلِّ مشوِّشٍ بالغضب من باب القياس، وإلحاقُ المسكوت عنه بالمنطوق به بالقياس سائغٌ، وإذا نظرنا إلى التخصيص بالغضب اليَسير؛ فليس من تحكيم العقـل، بل من فهم معنى التَّشْـويش، ومعلومٌ أنَّ الغضبَ اليسير غيرُ مشوِّش؛ فجاز القضاء مع وجوده بناء على أنه غيرُ مقصود في الخطاب.

هٰكذا يقول الأُصوليون في تقرير هٰذا المعنى، وأنَّ مطلق الغضب يتناوله اللفظ، لٰكن خصَّصه المعنى.

والأمـرُ أسهـلُ من غير احتياجٍ إلى تخصيص؛ فإنَّ لفظ غضبـان وزنُه فَعلان، وفعلانُ في أسماء الفاعلين يقتضي الامتلاء مما اشتُق منه؛ فغضبانُ إنما يُستعمل في الممتلىء غضباً؛ كرَيَّان في الممتلىء ريّاً، وعطشان في الممتلىء عطشاً، وأشباهِ ذٰلك، لا أنه يُستعمل في مطلق ما اشتُقَّ منه[2]، فكأنَّ الشَّارعَ إنما نَهى عن قضاء الممتلىء غضباً؛ حتى كأنه قال: لا يقضي القاضي وهو شديدُ الغضب، أو ممتلىءٌ من الغضب، وهٰذا هو المشوِّش، فخرج المعنى عن كونه مخصِّصـاً، وصار خروجُ يَسيرِ الغضب عن النَّهي بمقتضى اللفظ، لا بحكم

---

(١) كذا في الأصل، وفي النسخ المطبوعة «المجاوزة» بالزاي.

(٢) ممن صرح بهٰذا المعنى عز الدين ابن جماعة؛ فقال في «كشف المعاني» (ص ٨٥) موجهاً تقديم الرحمٰن على الرحيم في البسملة: أن فعلان صيغة مبالغة في كثرة الشيء وعظمه والامتلاء منه، ولا يلزم منه الدوام؛ كغضبان، وسكران، ونومان، وصيغة فعيل لدوام الصفة ككريم، وظريف؛ فمعنى الرحمٰن الرحيم: العظيم الرحمة، الدائمها.

قلت: انظر: «نظم الدُّرر» (١ / ٢٦) للبقاعي.

المعنى، وقِيس على مشوِّش الغضب كلُّ مشوِّش؛ فلا تجاوز للعقل إذاً.

وعلى كلٍّ تقدير؛ فالعقلُ لا يحْكم على النقل في أمثال هٰذه الأشياء، وبذٰلك ظهرتْ صحةُ ما تقدم.

*****

المقدمة الحادية عشرة

لمّـا ثبت أنَّ العلمَ المعتبرَ[1] شرعاً هو ما ينبني عليه عمـل؛ صار ذٰلك منحصراً فيما دلَّت عليه الأدلَّة الشرعيَّةُ، فما اقتضتْهُ؛ فهو العلمُ الذي طُلب من المكلَّف أنْ يَعلمه في الجملة، وهٰذا ظاهر؛ غير أنَّ الشأنَ إنما هو في حصر الأدلَّة الشَّرعية، فإذا انحصرت؛ انحصرت مداركُ العلم الشَّرعيِّ، وهٰذا مذكورٌ في كتاب الأدلَّة الشَّرعيَّة، حسبما يأتي إن شاء الله[2].

* * * * *

(١) «إن المعتبر من العلم هو الذي دل عليه أدلة الشرع حال كونها تستقل ـ أي: تثبت ـ بحصر أيٍّ بعد، وحيث تحصر عند أحد؛ فإن العلم يحصر عنده بكل مدرك من مداركه» (ماء).

(٢) انظر: (٣ / ١٦٥ وما بعد).

المقدمة الثانية عشرة

من أنفع طُرق العلم الموصلة إلى غاية التحقُّق به أَخْذُه عن أهله المتحقِّقين[1] به على الكمال والتمام.

وذٰلك أنَّ اللهَ خلق الإنسان لا يعلم شيئاً، ثم علَّمه وبصَّره، وهداه طُرقَ مصلحته في الحياة الدُّنيا؛ غير أنَّ ما علمه من ذٰلك على ضَرْبَيْن:

ضربٌ منها ضروريٌّ[2]، داخلٌ عليه من غير عِلْم مِنْ أين ولا كيف، بل هو مَغْرُوزٌ فيه من أصل الخِلْقَة، كالتقامه الثَّدْيَ ومصِّه له عند خروجه من البطن إلى الدنيا ـ هٰذا من المحسوسات، وكعلمه بوجوده، وأنَّ النقيضَيْن لا يجتمعان ـ من جُملة المعقولات.

وضربٌ منها بوسَاطة التعليم، شَعَر بذٰلك أوْ لا؛ كوجوه التصرُّفات الضرورية، نحو محاكاة الأصوات، والنُّطق بالكلمات، ومعرفة أسماء الأشياء ـ في المحسوسات، وكالعلوم النظريَّة التي للعقل في تحصيلها مجال ونظرٌ ـ في المعقولات.

---

(١) يأتي شرح التحقق (ص ١٤٠ وما بعدها).

(٢) انظر: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٦ / ١٢٩ ـ ١٣٩).

وكلامُنا من ذٰلك فيما يفتقر إلى نظر وتبصُّر؛ فلا بدَّ مِنْ معلِّمٍ فيها، وإنْ كان النـاس قد اختلفوا: هل يمكن حصولُ العلم دون معلِّم أم لا؟ فالإمكان مسلَّم، ولٰكنَّ الواقعَ في مجاري العادات أنْ لا بدَّ من المعلِّم، وهو متفق عليه في الجملة، وإن اختلفوا في بعض التفاصيل؛ كاختلاف جمهور الأُمة والإمامية ـ وهم الذين يشترطون المعصوم ـ، والحقُّ مع السَّوادِ الأعظم الذي لا يشترط العصمة، من جهةِ أنها مختصَّةٌ بالأنبياء عليهم السلام، ومع ذٰلك؛ فهم مُقرُّون بافتقار الجاهل إلى المعلِّم، عِلْماً كان المُعلَّم أو عملاً، واتفاقُ الناس على ذٰلك في الوقوع، وجَرَيانُ العادة به كافٍ في أنه لا بدَّ منه، وقد قالوا: «إنَّ العلمَ كان في صدور الـرجال، ثم انتقلَ إلى الكتب، وصارت مفاتحُه بأيدي الرجال». وهٰـذا الكـلامُ يقضي بأنْ لا بدَّ في تحصيله من الرجال؛ إذ ليس وراءَ هاتين المـرتَبَتَيْن مرمى عندهم، وأصلُ هٰذا في الصحيح: «إن الله لا يَقْبِضُ العلمَ انتزاعاً ينتزعُه من الناس، ولٰكن يَقبضه بقبضِ العلماء»[1] الحديث، فإذا كان كذٰلك؛ فالرجال هم مفاتحه بلا شكّ.

فإذا تقرَّر هٰذا؛ فلا يؤخذ إلَّا ممن تحقَّق به، وهٰذا أيضاً واضحٌ في نفسه، وهو أيضاً متفق عليه بين العقلاء؛ إذ من شروطهم في العالم بأيِّ علم اتفق؛ أن يكون عارفاً بأُصوله وما يَنبني عليه ذٰلك العلم، قادراً على التعبير عن مقصوده فيه، عارفاً بما يلزم عنه، قائماً على دفع الشُّبه الواردة عليه فيه، فإذا نظرنا إلى ما اشتـرطوه، وعرضْنا أئمةَ السلف الصالح في العلوم الشرعية؛ وجدناهم قد اتصفوا بها على الكمال.

غير أنه لا يُشترط السلامةُ عن الخطأ ألبتة؛ لأن فروعَ كلِّ علم إذا انتشرت

---

(١) مضى تخريجه (ص ٩٧)، وهو في «الصحيحين».

وانبنَى بعضُها على بعض اشتبهت، وربما تُصوِّر تفريعُها على أصول[1] مختلفة في العلم الواحد فأشكلت، أو خَفي فيها الرجوعُ إلى بعض الأصول، فأهملها العالمُ من حيثُ خَفِيَت عليه، وهي في نفس الأمر على غير ذلك، أو تعارضت وجوهُ الشَّبه فتشابه الأمر، فيذهبُ على العالم الأرجحُ من وجوه الترجيح، وأشباه ذلك؛ فلا يقدح في كونه عالماً، ولا يضرُّ في كونه إماماً مقْتَدىً به، فإنْ قَصَّرَ عن استيفاء الشروط؛ نقصَ عن رتبة الكمال بمقدار ذلك النقصان؛ فلا يستحقُّ الرتبةَ الكماليَّة ما لم يُكمِّل ما نقص.

فصل

وللعـالم المتحقِّق بالعلم أمـاراتٌ وعـلامـاتٌ تتفق على ما تقدم، وإنْ خالفَتْها في النظر[2]، وهي ثلاث:

إحداها: العمل بما عَلِم؛ حتى يكون قولُه مطابقاً لفعله، فإنْ كان مخالفاً له؛ فليس بأهلٍ لأن يُؤخذ عنه، ولا أنْ يُقتدى به في علم، وهذا المعنى مبيَّن على الكمال في كتاب الاجتهاد[3]، والحمد لله.

---

(١) ذكـرَ صوراً ثلاثاً: إحداها فرع ينبني على فرع مبني على أصل؛ فيُفهم أنَّ كلًّا من الفرعين له أصل خاص به، فيشكل عليه الأمر، فيهمل الاستنباط ويقف، وقد لا يهتدي في بعض الفروع إلى أصل يرجعها إليه؛ فيقف ويهمل الاستنباط، وقد يكون الفرع من المشتبه بأصلين، ويذهب عن العالم الأرجحُ من وجوه الترجيح، فيأخذ بالمرجوح في الواقع أو يقف، والتمثيل للثلاثة لا يخفى عليك، وكلها لا تضر في كونه إماماً؛ فقد توقف مالك كثيراً، ورجع عما ترجَّح عنده أولاً كثيراً لأحد الأسباب السَّالفة. (د).

(٢) لأنَّ بعضَها سبب للتحقق بالعلم وهي الثانية، وبعضها مرتَّب عليه وهي الأولى؛ فهي تتفق مع الشروط المتقدمة، من حيث حصول كلٍّ وإن اختلفت في الاعتبار. (د).

(٣) انظر: (٥ / ٢٦٢).

والثانية: أنْ يكون ممَّن ربَّاه الشيوخُ في ذٰلك العلم؛ لأخْذه عنهم، وملازمته لهم؛ فهو الجدير بأنْ يتَّصف بما اتصفوا به من ذٰلك، وهٰكذا كان شأنُ السلف الصالح.

فأوَّلُ ذٰلك ملازمةُ الصحابة رضي الله عنهم لرسول الله ﷺ، وأخذُهُم بأقواله وأفعاله، واعتمادهم على ما يرِدَ منه، كائناً ما كان، وعلى أيِّ وجهٍ صدَر؛ فهم[1] فَهِمُوا مغزَى ما أراد به أَوْلاً[2] حتى علِموا وتيقَّنوا أنه الحقُّ الذي لا يُعارض، والحكمةُ التي لا ينكسر قانونُها، ولا يَحومُ النقصُ حول حِمى كمالها، وإنما ذٰلك بكثرة الملازمة، وشدَّة المثابرة.

وتأمَّل قصةَ عمرَ بنِ الخطاب في صلح الحديبية؛ حيث قال: يا رسول الله! ألسنا على حق، وهم على باطل؟

قال: «بلى».

قال: أليس قَتْلانا في الجنة وقتلاهم في النار؟

قال: «بلى».

قال: ففيم نُعطي الدَّنِيَّة في ديننا، ونرجعُ ولمَّا يحكم اللهُ بيننا وبينهم؟

قال: «يا ابنَ الخطابِ! إني رسولُ الله، ولن يضيِّعني الله أبداً».

---

(١) لعل قوله: «فهم» زائد أو محرف عن لفظ منه، وعليه يتعيَّن أنْ يكون الشاهد في قصة عمر بدليل سائر المقدمات التي منها قوله، وفيه قال سهل بن حنيف. وقوله: والانقياد للعلماء والصبر عليهم في مواطن الإشكال، وقوله: ولٰكنهم سلموا وتركوا رأيهم إلخ، وبه ينتظم المقام كله، ويأخذ بعضه بحجز بعض؛ فالأمر لم يشكل على أبي بكر، بل على عمر، ولٰكنه صبر حتى لاح البرهان». (د).

(٢) في (م): «أوَّلاً»! ولا وجود لها في الأصل.

فانطلق عمر ولم يصبر، متغيِّظاً، فأتى أبا بكر؛ فقال له مثلَ ذٰلك.

فقال أبو بكر: إنه رسولُ الله ولن يضيِّعه الله أبداً.

قال: فنـزل القرآنُ على رسول الله ﷺ بالفتح، فأرسل إلى عمرَ فأقرأه إيَّاه؛ فقال: يا رسول الله! أوَفَتحٌ هو؟ قال: نعم. فطابت نفسه ورجع[1].

فهٰـذا من فوائد الملازمة، والانقياد للعلماء، والصبر عليهم في مواطن الإشكال؛ حتى لاح البرهانُ للعِيان.

وفيه قال سهلُ بنُ حُنيفٍ يومَ صِفِّين: «أيها الناس! اتَّهموا رأْيكم، والله؛ لقد رأَيْتُني يوم أَبي جَنْدَلٍ[2] ولو أَني أستطيعُ أنْ أَردَّ أمرَ رسولِ الله ﷺ لرَدَدْته»[3]، وإنما قال ذٰلك لِما عرض لهم فيه من الإشكال، وإنما نزلت سورةُ

---

(1) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الجزية والموادعة، باب منه، ٦ / ٢٨١ / رقم ٣١٨٢، وكتاب التفسير، باب ﴿إذا يبايعونك تحت الشجرة﴾، ٨ / ٥٨٧ / رقم ٤٨٤٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الجهاد والسير، باب صلح الحديبية في الحديبية، ٣ / ١٤١١ - ١٤١٢ / رقم ١٧٨٥)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٤٨٥)، والبيهقي في «الكبرى» (٩ / ٢٢٢)، وعنده: «فطابت نفسه، ورجع»، وفي سائر النسخ: «ولم يضيعني» في الموطنين والمثبت من (ط).

(2) سمي يوم الحديبية يوم [أبي] جندل؛ إذ لم يقع في ذٰلك اليوم أشد على المسلمين من قصة أبي جندل بن سهيل بن عمرو؛ إذ جاء يوسف في قيوده فارّاً من مشركي قريش، ورده النبي عليه الصلاة والسلام إلى أبيه سهل وفاء بما شرطوه في عقد الصلح من أن يرد عليهم من يأتيه منهم وإن كان على دين الإسلام. (خ).

(3) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الجزية والموادعة، باب منه، ٦ / ٢٨١ / رقم ٣١٨١، وكتاب المغازي، [باب] غزوة الحديبية، ٧ / ٤٥٧ / رقم ٤١٨٩، وكتاب التفسير، باب ﴿إذ يُبايعونك تحت الشجرة﴾، ٨ / ٥٨٧ / رقم ٤٨٤٤، وكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يذكر من ذمّ الرأي وتكلف القياس، ١٣ / ٢٨٢ / رقم ٧٣٠٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الجهاد والسير، باب صلح الحديبية في الحديبية، ٣ / ١٤١١ - ١٤١٢ / رقم ١٧٨٥)، =

الفتح بعد ما خالطهم الحزنُ والكآبة؛ لشدة الإشكال عليهم، والتباس الأمر، ولٰكنهم سلَّموا وتركوا رأْيهم حتى نزل القرآن؛ فزال الإشكالُ والالتباسُ.

وصار مثلُ ذٰلك أصلاً لمن بعدهم؛ فالتزم التابعون في الصحابة سيرتَهم مع النبي ﷺ حتى فَقُهوا، ونالوا ذِرْوَةَ الكمال في العلوم الشرعية، وحسبك من صحة هٰذه القاعدة أنك لا تجدُ عالماً اشتهر في الناس الأخذُ عنه إلَّا وله قُدوة واشتهر في قَرنه بمثل ذٰلك، وقلَّما وُجدتْ فِرقةٌ زائغة، ولا أحدٌ مخالفٌ للسُّنَّة[1] إلَّا وهو مُفارقٌ لهٰذا الوصف، وبهٰذا الوجه وقع التشنيعُ على ابن حَزْم الظاهري[2]، وأنه لم يلازم الأَخْذَ عن الشيوخ، ولا تأدَّب بآدابهم، وبِضدِّ ذٰلك كان العلماءُ الراسخون كالأئمة الأربعة وأشباههم.

والثالثة: الاقتداءُ بمن أَخذ عنه[3]، والتأدُّبُ بأدبه، كما علمتَ من اقتداء الصحابة بالنبيِّ ﷺ، واقتداء التابعين بالصحابة، وهٰكذا في كلِّ قَرْنٍ، وبهٰذا

= وأحمد في «المسند» (٣ / ٤٨٥)، والحميدي في «المسند» (رقم ٤٠٤)، والبيهقي في «السنن» (٩ / ٢٢٢).

(١) في (م): «وجدتَ فرقةً زائغة، ولا أحداً مخالفاً للسنة».

(٢) هو الحافظ أبو محمد علي ابن الوزير أحمد بن سعيد بن حزم القرطبي، كان شافعي المذهب ثم صار ظاهرياً، وبلغ من الذكاء وغزارة العلم منزلة فائقة؛ فألف الكتب القيمة، وناضل عن كثير من حقائق الدين بالحجج الباهرة، ولٰكنه لم يهذب حاشية منطقه؛ فكان يرمي بشرر من عبارات الازدراء والغضاضة من شأن أئمة السلف، ولم يحتمل منه علماء عصره هٰذه السيرة الشاذة؛ فنهضوا في وجهه ودارت بينه وبينهم المناظرات حتى امتدت إليه يد الدولة وأبعدته عن وطنه، وتوفي بالبادية رحمه الله سنة (٤٥٦). (خ).

(٣) أخصُّ من الأمارة الأولى؛ لأنَّ الاقتداء بمن أخذ عنه والتأدُّبَ بأدبه بعضُ العمل بما علم، وقد يؤخذ من وصفه لمالكٍ بميزته عن أضرابه المجتهدين في هٰذه الإمارة، أنه لا يلزم من العمل بما علم أن يكون مقتدياً بمن أخذ عنه، بل يغلب عليه العملُ بما يراه باجتهاده، وإنْ لم يظهر عليه التأسِّي بنوع آداب أُستاذه؛ تكون أمارةً مستقلة. (د).

الوصف امتاز مالكٌ عن أَضْرابه ـ أعني: بشدة الاتِّصاف به ـ، وإلَّا؛ فالجميعُ ممن يُهتدى به في الدين، كذٰلك كانوا، ولٰكن مالكاً اشتهر بالمبالغة في هٰذا المعنى، فلما تُرِكَ هٰذا الوصفُ؛ رَفَعتْ البِدَعُ رؤوسَها لأنَّ ترك الاقتداء دليلٌ على أمرٍ حَدَثَ عند التارك، أصلهُ اتِّباعُ الهَوى، ولهٰذا المعنى تقريرٌ في كتاب الاجتهاد بحَول الله تعالى[1].

فصل

وإذا ثَبت أنه لا بدَّ من أخذِ العلم عن أهله؛ فلذٰلك طريقان:

أحدهما: المشافهة، وهي أنفعُ الطريقين وأسْلَمهما؛ لوجهين[2]:

الأول: خاصيَّة جعلها الله تعالى بين المعلِّم والمتعلم، يشهدها كلُّ من زاول العلمَ والعلماءِ؛ فكم مِن مسألة يقرؤها المتعلِّم في كتاب، ويحفظها ويردِّدها على قلبه فلا يفهمها، فإذا ألقاها إليه المعلِّم فَهِمها بَغْتَةً، وحصل له العلمُ بها بالحضرة؟ وهٰذا الفهم يحصلُ إمّا بأمرٍ عاديٍّ من قرائن أحوال، وإيضاحِ موضع إشكالٍ لم يخطر للمتعلِّم ببال، وقد يحصل بأمرٍ غير معتاد، ولٰكن بأمرٍ يَهبه الله للمتعلِّم عند مُثوله بين يَدي المعلِّم، ظاهرَ الفقر باديَ الحاجة إلى ما يُلقَى إليه.

وهٰذا ليس يُنكر؛ فقد نبَّه عليه الحديثُ الذي جاء: «إنَّ الصحابةَ أنكروا أنفسَهم عندما مات رسولُ الله ﷺ»[3]، وحديثُ حنظلةَ الأُسيدي؛ حين شَكا إلى

---

(1) انظر: المسألة الثانية من الطرف الثاني من الاجتهاد.

(2) لم يذكر إلا وجهاً واحداً؛ فتأمَّل.

(3) وقع نحوه وما يفيده؛ ففي «صحيح البخاري» (كتاب الجنائز، باب الدخول على الميت إذ أدرج في أكفانه / رقم ١٢٤٢) بسنده إلى عمر بن الخطاب؛ قال: «والله؛ ما هو إلا أن سمعتُ أبا بكر تلاها ـ أي: قوله تعالى: ﴿**وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل**...﴾ [آل عمران: =

رسول الله ﷺ أنهم إذا كانوا عنده وفي مجلسه كانوا على حالة يَرْضَوْنَها، فإذا فارقـوا مجلسـه زال ذٰلك عنهم؛ فقال رسول الله ﷺ: «لو أنكم تكونون كما تكونون عندي؛ لأظلَّتكم الملائكةُ بأجنحتها»[1].

وقد قال عُمرُ بنُ الخطَّابِ: «وافقتُ ربِّي في ثلاثٍ»[2]، وهي من فوائد

= ٤٤] ـ؛ فعقرتُ حتى ما تقلُّني رجلاي، وحتى أهويت إلى الأرض حين سمعتُه تلاها، علمتُ أنّ النبي ﷺ قد مات.

وأخرجه بلفظ المصنف عن أبي سعيد الخدري **بإسناد صحيح** ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ٢٣٨٧)، وابن مردويه؛ كما في «الدر المنثور» (٦ / ٨٩)، وتتمته: «وكيف لا ننكر أنفسنا والله تعالى يقول: ﴿**واعلموا أنّ فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتّم**﴾ [الحجرات: ٧]».

(١) أخـرج مسلم في «الصحيح» (كتـاب التوبة، باب فضل دوام الذكر والفكر في أمور الآخـرة، ٤ / ٢١٠٦ ـ ٢١٠٧ / رقم ٢٧٥٠)، وأحمـد في «المسنـد» (٤ / ٣٤٦) عن حنظلة الأسيدي، بلفظ: «والذي نفسي بيده؛ لو تدومون على ما تكونون عندي، وفي الذكر؛ لصافحتكم الملائكة على فرشكم وفي طرقكم، ولٰكن يا حنظلة! ساعةً وساعة». واللفظ المذكور عند الطيالسي في «المسند» (رقم ١٣٤٥)، وأحمد في «المسند» (٤ / ٣٤٦)، والترمذي في «الجامع» (رقم ٢٤٥٢).

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصلاة، باب ما جاء في القبلة، ١ / ٥٠٤ / رقم ٤٠٢، وكتاب التفسير، باب قوله: ﴿**واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى**﴾، ٨ / ١٦٨ / رقم ٤٤٨٣، وباب في سورة الأحزاب، ٨ / ٥٢٧ / رقم ٤٧٩٠، وباب في سورة التحريم، ٨ / ٦٦٠ / رقم ٤٩١٦)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عمر رضي الله تعـالى عنه، ٤ / ١٨٦٥ / رقم ٢٣٩٩)، والنسائي في «التفسير» (الأرقام ١٨، ٤٣٥، ٦٢٣)، والترمذي في «الجامع» (٤ / ٦٩)، وابن ماجه في «السنن» (١ / ٣٢٢ / رقم ١٠٠٩)، وأحمد في «المسند» (١ / ٢٣ ـ ٢٤، ٢٤، ٣٦)، والدارمي في «السنن» (٢ / ٤٤) من قول عمر رضي الله عنه.

وقـد جمع موافقات عمر وتكلم عليها في رسالة مفردة السيوطي في «قطف الثمر»، وهي =

مجالسة العلماء؛ إذ يُفتح للمتعلِّم بين أيديهم ما لا يُفتح له دونهم، ويبقى ذٰلك النورُ لهم بمقدار ما بَقُوا في متابعة معلِّمهم، وتأدُّبهم معه، واقتدائهم به؛ فهٰذا الطريقُ نافعٌ على كلِّ تقدير.

وقد كان المتقدِّمون لا يَكتبُ منهم إلَّا القليلُ، وكانوا يكرهون ذٰلك، وقد كرهه مالك[1]؛ فقيل له: فما نصنع؟ قال: تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبكم، ثم لا تحتاجون إلى الكتابة، وحكي عن عمرَ بنِ الخطَّاب كراهية الكتابة، وإنما ترخَّص الناسُ في ذٰلك عندما حدث النسيانُ، وخِيفَ على الشريعة الاندراس.

الطريق الثاني: مطالعةُ كتب المصنِّفين ومدوِّني الدواوين، وهو أيضاً نافعٌ في بابه؛ بشرطين:

الأول: أنْ يحصل له من فهم مقاصد ذٰلك العلم المطلوب، ومعرفة اصطلاحات أهله؛ ما يتمُّ له به النظرُ في الكتب، وذٰلك يحصلُ بالطريق الأول، ومن مشافهة العلماء، أو مما هو راجع إليه، وهو معنى قولِ مَنْ قال: «كان العلمُ

= مطبوعة ضمن «الحاوي للفتاوى»، واعتنى بها عناية جيدة ابن شبّة في «تاريخ المدينة»، وذكر طرفاً منها ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (ص ٩٧ وما بعدها، ترجمة عمر).

وكتب (خ) هنا ما نصُّه: «بيان الثلاث في بقية هٰذا الأثر المروي في «صحيح البخاري»، وهي آية الحجاب، وآية ﴿**واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى**﴾، وآية: ﴿**عسى ربه إن طلقكن أن يبدله خيراً منكن**﴾، ولا بدع أن ينطق الفاروق بما يوافق الوحي؛ فإن الشرائع تنزل لبيان الحقائق والإرشاد إلى المصالح، وكثير من القضايا والوقائع لا يلتبس على ذوي البصائر النقية والمدارك الراقية وجه كونها حقّاً أو مصلحة».

(١) كان يكره الكتابة، ويقول: «لا تكتبوا (يعني ما يفتيهم به)؛ فلعله يتغير رأيي، فتذهب الكتابة إلى الأقطار قبل أن يستقر الحكم؛ فيحصل للناس بذٰلك ضرر، وإلا؛ فقد دوَّن «الموطأ»». (د). قلت: وانظر ما سيأتي (٥ / ٣٣٢).

في صدور الرجال، ثم انتقلَ إلى الكتب، ومفاتحُه بأيدي الرجال»، والكتبُ وحدها لا تفيد الطالبَ منها شيئاً، دون فَتْح العلماء، وهو مشاهد معتاد.

والشـرط الآخر(١): أنْ يتحرَّى كتبَ المتقدِّمين من أهل العلم المراد؛ فإنهم أَقعد(٢) به من غيرهم من المتأخرين، وأصل ذلك التجربةُ والخَبَر.

أما التجربة(٣)؛ فهو أمرٌ مشاهدٌ في أيِّ علم كان، فالمتأَخِّر لا يبلغُ من

---

(١) في النسخ المطبوعة: «والشرط الثاني»، وما أثبتناه في الأصل المخطوط.

(٢) أي: أثبت. (ماء).

(٣) قال أبو عبيدة: خاطب الشاطبي بعض مستفتيه؛ فقال في «فتاويه» (١٢٠ ـ ١٢٢): «... ما ذكرتُ لكم من عدم اعتمادي على التآليف المتأخرة؛ فلم يكن ذلك مني ـ بحمد الله محض رأيي، ولكن اعتمدتُ بسبب الخبرة عند النظر في كتب المتقدّمين مع كتب المتأخرين، وأعني بالمتأخرين كابن بشير وابن شاس وابن الحاجب ومن بعدهم، ولأن بعض من لقيتُه من العلماء بالفقه أوصاني بالتحامي عن كتب المتأخرين، وأتى بعبارة خشنةٍ في السمع، لكنها محض النصيحة».

وقد بيَّن الونشريسي رحمه الله تعالى في «المعيار العرب» (١١ / ١٤٢) ما أبهمه المصنف؛ فقال: «العبارة الخشنة التي أشار إليها كان رحمه الله ينقلها عن شيخه أبي العباس أحمد القباب، وهي أنه كان يقول في ابن بشير وابن الحاج وابن شاس: **أفسدوا الفقه**».

ونقل السراج في «الحلل السندسية» (١ / ٢ / ٦٦٥) عن الشيخ أحمد بابا توضيحاً لوجه الفساد المذكور؛ فقال: «كأنه يعني بذلك أن الآخيرين أدخلا جملة من مسائل من «وجيز الغزالي» في المذهب مع مخالفتهما له، كما نبه عليها الناس، والأول بنى فروعاً على قواعد أصولية وأدخلها في المذهب كذلك، ومسائل المذهب لا تجري جميعها على قواعد الأصول».

وفي «الحلل السندسية» (١ / ٣ / ٦٥٦) و«سلوة الأنفاس» (٣ / ٢٤٥) ذكر لمحاورة جرت بين أبي العباس أحمد بن قاسم القباب (ت حوالي سنة ٧٧٩هـ) وابن عرفة، وكان قد شرع آنذاك في تأليفه؛ فقال له القباب: «ما صنعتَ شيئاً. فقال ابن عرفة: ولم؟ قال: لا يفهمه المبتدىء ولا يحتاج إليه المنتهي».

الرُّسوخِ في علمٍ ما يبلغه المتقدِّم، وحسْبُكَ من ذلك أهلُ كلِّ علم عمليٍّ أو نظريٍّ؛ فأعمال المتقدِّمين ـ في إصلاح دنياهم ودينهم ـ على خلاف أعمال المتأخرين، وعلومهم في التحقيق أقعد، فتحقُّق الصحابة بعلوم الشريعة ليس كتحقُّقِ التابعين، والتابعون ليسوا كتابعيهم، وهكذا إلى الآن، ومَن طالعَ سِيَرهم، وأقوالَهم، وحكاياتهم؛ أبْصر العجبَ في هذا المعنى.

وأما الخَبر؛ ففي الحديث: «خيرُ القرون قَرْني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»[1]، وفي هذا إشارةٌ إلى أنَّ كلَّ قَرْنٍ مع ما بعده كذلك، ورُوي عن النبي ﷺ: «أوَّلُ دينكم نبوةٌ ورحمة، ثم مُلك ورحمة، ثم مُلك وجَبْريّة، ثم مُلك عَضُوض»[2]، ولا يكون هذا إلا مع قلَّة الخير، وتكاثرِ الشرِّ شيئاً بعد

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ، باب فضائل أصحاب النبي ﷺ، ٧ / ٣ / رقم ٣٦٥١)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، ٤ / ١٩٦٢ / رقم ٢٥٣٣) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه بلفظ: «خير الناس. . . ».

(٢) أخرجه الدارمي في «السنن» (٢ / ١١٤)، ونعيم بن حماد في «الفتن» (١ / ٩٨ ـ ٩٩ / رقم ٢٣٣، ٢٣٥)، من حديث أبي عبيدة، والطيالسي (رقم ٢٢٨)، ومن طريقه أبو يعلى في «المسند» (٢ / ١٧٧ / رقم ٨٧٣)، والطبراني في «الكبير» (١ / رقم ٣٦٧ و٢٠ / رقم ٩١)، والبيهقي في «السنن» (٨ / ١٥٩) و«الدلائل» (٦ / ٣٤٠) و«الشعب» (٥ / ١٦ ـ ١٧ / رقم ٥٦١٦) من حديث معاذ وأبي عبيدة، وأحمد (٤ / ٢٧٣)، ونعيم بن حماد في «الفتن» (رقم ٢٣٤) من حديث حذيفة، والحربي ـ كما قال المصنف في «الاعتصام» (٢ / ٢٥١) ـ من حديث أبي ثعلبة، جميعهم رفعوه بألفاظ مقاربة. وأخرجه نُعيم (رقم ٢٣٦) موقوفاً على عمر، و(رقم ٢٣٧، ٢٣٨)، من قول كعب، و(رقم ٢٣٩) من مذاكرة أبي عبيدة وبشير بن سعيد، والداني في «الفتن» (رقم ٣٣٤) عن عبدالرحمن بن سابط مرسلاً. وفي أسانيدها مقال، ولها شاهد صحيح ـ عدا جملة باطلة في آخره ـ من حديث حذيفة، انظره في «السلسلة الصحيحة» (رقم ٥)، وانظر: «ضعيف الجامع» (رقم ١٥٧٨)، وقال (ماء): «عضوض؛ أي: يصيب الرعية فيه عسف وظلم كأنهم يعصفون عضاً، والعضوض من أبنية المبالغة، وفي رواية: ملوك عضوض، وهو جمع عِض بالكسر، وهو =

شيء[1]، ويندرج ما نحن فيه تحت الإطلاق.

وعن ابنِ مسعودٍ؛ أنه قال: «ليس عامٌ إلا الذي بعده شرٌّ منه، لا أقول عامٌ أمطرُ من عام، ولا عامٌ أخصبُ من عام، ولا أميرٌ خيرٌ من أمير، ولٰكن ذهابُ خياركم وعلمائكم، ثم يَحْدُثُ قوم يَقيسون الأمور برأيهم[2]؛ فيُهدم الإسلام ويُثلم»[3].

= الخبيث الشرس، أي: سيء الخلق، وفي حديث أبي بكر رضي الله عنه: «وسترون بعدي ملكاً عضوضاً»» اهـ.

(١) وانظر في ترجيح فعل السّلف المتقدّمين على غيرهم: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٤، ٩، ١٠، ٢٣، ١٥٧ و٥ / ١ - ١١ و١١ / ٣٦٦ - ٣٧٣).

(٢) يطلق القياس في سياق الذم مضافاً إلى الرأي، وإنما يراد به القياس الباطل، وهو ما لم يتحقق فيه شروط الصحة؛ كأن يكون مخالفاً للنص، أو لا يقوم بجانبه دليل يشهد بأن المعنى المشترك بين صورتي المقيس والمقيس عليه هو العلة في تقرير الحكم المنصوص عليه. (خ).

(٣) أخرجه الدارمي في «السنن» (١ / ٦٥)، والفسوي في «المعرفة» (٣ / ٣٩٣)، وابن أبي زمنين في «السنة» (١٠)، وابن وضاح في «البدع» (ص ٣٣)، والطبراني في «الكبير» (٩ / ١٠٩)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (١ / ١٨٢)، والبيهقي في «المدخل» (رقم ٢٠٥)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ٢٠٠٧، ٢٠٠٨، ٢٠٠٩، ٢٠١٠)، والهروي في «ذم الكلام» (ق ٣٧ / أ) من طرق مدارها على مجالد بن سعيد عن الشعبي عن مسروق عن ابن مسعود به.

وإسنـاده ضعيف؛ لضعف مجالد واختلاطه، قال الهيثمي في «المجمع» (١ / ١٨٠): «وفيه مجالد بن سعيد وقد اختلط»، ومع هٰذا؛ فقد جوّده ابن حجر في «فتح الباري» (١٣ / ٢٠).

نعم، هو جيد من طرق أُخرى، أخرجه يعقوب بن شيبة، أفاده ابن حجر أيضاً (١٣ / ٢١).

وأوله محفوظ في حديث أنس مرفوعاً.

أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الفتن، باب لا يأتي زمان إلا الذي بعده شرٌّ منه، ١٣ / ١٩ - ٢٠ / رقم ٧٠٦٨)، وغيره بسنده إلى الزبير بن عدي؛ قال: «أتينا أنس بن مالك؛ فشكونا إليه ما يَلْقَون من الحجاج؛ فقال: اصبروا؛ فإنه لا يأتي عليكم زمانٌ إلا والذي بعده أشرُّ منه، حتى تلقوا ربكم، سمعتُه من نبيِّكم ﷺ».

ومعناه موجود في «الصحيح» في قوله: «ولْكن يَنتزعه مع قَبْضِ العلماء بعلمهم؛ فَيبقى ناسٌ جُهَّالٌ يُسْتَفْتَوْنَ فَيَفْتُونَ برأيهم، فَيَضِلُّون ويُضِلّون»[1].

وقال عليه السلام: «إنَّ الإسلامَ بدأ غريباً، وسيعود غريباً كما بدأ؛ فطوبى للغرباء. قيل: من الغرباء؟ قال: النُزَّاع من القبائل».

وفي رواية: «قيل: ومن الغرباء يا رسول الله؟ قال: الذين يَصلحون عند فساد الناس»[2].

---

(١) مضى تخريجه (ص ٩٧).

(٢) الحديث دون ذكر «من هـم الغرباء» أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب رفـع الأمانة والإيمان من بعض القلوب وعرض الفتن على القلوب، ١ / ١٣٠ / رقم ٤١٥) من حديث أبي هريرة وابن عمر رضي الله عنهم.

وأخرجه مع تفسيرهم بـ «النزاع من القبائل» الترمذي في «العلل الكبير» (٢ / ٨٥٤)، وابن ماجه في «السنن» (٢ / ١٣٢٠ / رقم ٣٩٨٨)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١٣ / ٢٣٦) ـ ومن طريقـه أحمد وابنه عبدالله في «المسند» (١ / ٣٩٨)، وأبو يعلى في «المسند» (رقم ٤٩٧٥)، والآجـرِّي في «الغـربـاء» (رقم ٢)، وابن وضـاح في «البدع» (ص ٦٥)، والخطابي في «غريب الحديث» (١ / ١٧٤ ـ ١٧٥)، والخطيب في «شرف أصحاب الحديث» (ص ٢٣)، والبغوي في «شرح السنة» (رقم ٦٤)، وابن حزم في «الإحكام» (٨ / ٣٧)، والطحاوي في «المشكل» (١ / ٢٩٨)، والبيهقي في «الزهد» (رقم ٢٠٨).

وقـال البخـاري ـ كمـا نقل عنه الترمذي في «العلل» ـ: «وهو حديث حسن»، وصححه البغوي. وأخرجه مع تفسيرهم بـ «الذين يصلحون عند فساد الناس»: الداني في «السنن الواردة في الفتن» (رقم ٢٨٨)، والآجري (رقم ١) من حديث ابن مسعود بإسنادٍ صحيح.

وأخرجه أحمد وابنه عبدالله في «المسند» (١ / ١٨٤)، وأبو يعلى في «المسند» (٢ / ٩٩ / رقم ٧٥٦)، والبزار في «المسند» (رقم ٥٦ ـ مسند سعد) ـ دون زيادة ـ، والدورقي في «مسند سعد» (رقم ٨٧)، وابن منده في «الإيمان» (رقم ٤٢٤)، والداني في «الفتن» (رقم ٢٩٠) بإسناد صحيح.

وعن أبي إدْريسَ الخَوْلانيِّ: «إنَّ للإسلامِ عُرىً يتعلق الناسُ بها، وإنها تُمتلخ عروةً عروةً»[1].

وعن بعضهم: «تذهب السنَّةُ سنَّةً سنَّةً، كما يذهب الحبل قوَّة قوَّة»[2].

وتلى أبو هريرة قوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ﴾ الآية [النصر: ١].

ثم قال: «والذي نفسي بيده؛ ليخرجُن من دين الله أفواجاً، كما دخلوا فيه أفواجاً»[3].

---

(١) أخرجه ابن وضاح في «البدع» (رقم ١٧٤ ـ ط عمرو سليم، ورقم ١٩٠ ـ ط بدر) بسندٍ ضعيف فيه نعيم بن حماد.

(٢) القائل هو عبدالله بن محيريز، وأسند هٰذه المقولة عنه الدارمي في «السنن» (رقم ٩٨)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (١ / ٩٣)، وابن وضاح في «البدع» (ص ٦٦)، وابن بطة في «الإبانة» (رقم ٢٢٦)، وأبو نعيم في «الحلية» (٥ / ١٤٤)، وابن الجوزي في «تلبيس إبليس» (ص ١٢).

(٣) أخرجه الدارمي في «السنن» (١ / ٤١)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٤٩٦)، والداني في «الفتن» (رقم ٤١٧) مرفوعاً ـ وليس موقوفاً كما ذكر المصنف ـ عن أبي هريرة رضي الله عنه؛ قال: تلا رسول الله ﷺ: ﴿**إذا جاء نصر الله والفتح** . . .﴾. وذكره، وصحح إسناده، ووافقه الذهبي.

قلت: وفيه أبو قرة ـ وتصحف في جميع مصادر التخريج إلى «فروة»؛ فليصحح ـ مولى أبي جهل، ترجمه ابن أبي حاتم (٩ / ٤٢٨) ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً، وكذا ابن عبدالبر في «الاستغناء» (٣ / ١٥١٦)، ثم ظفرتُ به موقوفاً عند ابن وضاح في «البدع» (رقم ١٩٩ ـ ط بدر)، وفيه: «قال مالك: وبلغني أن أبا هريرة . . .» (وذكره).

وهٰذا إسناد ضعيف لإعضاله، وسقط سنده ومتن الأثر الذي قبله في (ط عمرو عبدالمنعم) وهو فيه برقم (١٨٢).

وله شاهد عن جابر بن عبدالله مرفوعاً، أخرجه أحمد في «المسند» (٣ / ٣٤٣)، والداني =

وعن عبدالله؛ قال: «أتدرون كيف يُنقص الإسلام؟». قالوا: نعم، كما يُنقص صِبْغُ الثوب، وكما يُنقص سِمَنُ الدابة. فقال عبدالله: «ذٰلك منه»[1].

ولما نزل قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]، بكى عمرُ؛ فقال عليه السلام [له][2]: «ما يُبكيك؟». قال: يا رسول الله! إنَّا كنا في زيادة من ديننا، فأَما إذا كَمُلَ؛ فلم يكمل شيء قطُّ إلاَّ نقص. فقال عليه السلام: «صدقت»[3].

والأخبار هنا كثيرة، وهي تدلُّ على نَقْصِ الدين والدنيا، وأعظمُ ذٰلك العلم؛ فهو إذاً في نقص بلا شك.

فلذٰلك صارت كتبُ المتقدِّمين وكلامهم وسِيَرهُم؛ أنفعَ لمن أراد الأخذ بالاحتياط في العلم، على أيِّ نوع كان، وخصوصاً علم الشريعة[4]، الذي هو

= في «الفتن» (رقم ٤٢٠)، وابن بطة في «الإبانة» (١٣٧)، والثعلبي في «تفسيره» ـ كما في «تفسير القرطبي» (٢٠ / ٢٣١) ـ، وابن مردويه ـ كما في «الدر المنثور» (٨ / ٦٦٤) ـ عن جار لجابر عنه، وسنده ضعيف، قال الهيثمي في «المجمع» (٧ / ٢٨١): «رواه أحمد، و[جار] جابر لم أعرفه».

(١) أخرجه ابن وضاح في «البدع» (رقم ٢٠١ ـ ط بدر، ورقم ١٨٤ ـ ط عمرو). وإسناده صحيح.

(٢) ساقطة من الأصل.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» (٨ / ١٤٠ ـ ط دار الفكر)، وابن جرير في «التفسير» (٦ / ٥٢)، والواحدي في «الوسيط» (٢ / ١٥٤)، وابن وضاح في «البدع» (رقم ٢٠٢) بإسناد ضعيف، وهو منقطع.

قال ابن كثير في «التفسير» (٢ / ١٤): «ويشهد لهٰذا المعنى الحديث الثابت: «إنّ الإسلام بدأ غريباً، وسيعود غريباً. . .»».

قلت: ومضى تخريجُهُ قريباً.

(٤) كتب المتقدمين في العلوم الإسلامية مقاصد كانت أو وسائل هي أحكم صنعاً وأشد =

العُروة الوُثْقَى، والوَزَرُ الأحْمَى[1]، وبالله تعالى التوفيق.

* * * * *

= صلة بروح الموضوع من كتب المتأخرين، ولا سيما منذ أصبحت سوق الاختصار نافقة، وقد صرح المصنف في مراسلة دارت بينه وبين بعض أصحابه في هٰذا الغرض بأنه يعنى بالمتأخرين من الفقهاء مثل ابن شاس وابن الحاجب ومن بعدهما. (خ).

(١) الوزر: الملجأ. والأحمى: الممنوع. انظر: «لسان العرب» (و ز ر)، و(ح م).

المقدمة الثالثة عشرة

كلُّ أصلٍ علميٍّ يُتخذ إماماً في العمل؛ فلا يخلو إمَّا أنْ يجريَ به العمل على مجاري العادات في مثله، بحيث لا يَنْخَرِمُ منه ركنٌ ولا شرط، أوْ لا، فإنْ جَرى؛ فذلك الأصل صحيح، وإلَّا؛ فلا.

وبيانه أنَّ العلمَ المطلوبَ إنما يُراد - بالفَرْض - لتقع الأعمال في الوجود على وَفْقِـهِ من غير تخلُّف، كانت الأعمـالُ قلبيَّةً أو لسـانيَّةً، أو من أعمـال الجوارح، فإذا جرت في المعتاد على وَفْقِه من غير تخلُّف؛ فهو حقيقةُ العلم بالنسبة إليه، وإلا؛ لم يكن بالنسبة إليه علماً لتخلّفه، وذلك فاسد؛ لأنه من باب انقلاب العلم جهلاً.

ومثاله في علم الشريعة الذي نحن في تأصيل أصوله: أنه قد تبيَّن في أُصول الدين[1] امتناعُ التخلُّف في خَبر الله تعالى، وخَبر رسوله ﷺ، وثبت في الأصول الفقهية امتناعُ التكليف بما لا يُطاق، وأُلحق[2] به امتناعُ التكليف بما فيه حَرَجٌ خارجٌ عن المعتاد، فإذاً؛ كلُّ أصلٍ شرعيٍّ تخلَّف عن جَريانه على هذه المجاري، فلم يطَّرد، ولا استقامَ بحسْبها في العادة؛ فليس بأصل يُعتمد عليه،

(١) في الأصل و(ط): «الأصول الدينية».

(٢) في الأصل و (ط): «لحق».

ولا قاعدةً يُستند إليها.

ويقع ذٰلك في فهم الأقوال، ومجاري[1] الأساليب، والدُّخول في الأعمال.

فأما فهم الأقوال؛ فمثل قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَـٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]، إن حُمل على أنه إخْبارٌ؛ لم يستمرَّ مُخْبَرُهُ لوقوع سبيل الكافر على المؤمن كثيراً بأَسْره وإذْلاله؛ فلا يمكن أنْ يكون المعنى إلَّا على ما يصدِّقه الواقع ويطَّرد عليه، وهو تقرير الحكم الشرعيِّ؛ فعليه يجب أن يُحمل[2].

---

(١) معطوف على الأقوال، والأول معناه أنَّ القولَ في ذاته بقطع النظر عن أقوال أخرى سبقته أو لحقته يختلف الفهمُ فيه بين صحيح وغيره، أما الفهم في مجاري الأساليب؛ فإنه يُنظر فيه إلى أن فهمه على صحته يقتضي التوفيق بين المساق جميعه وعدم مخالفته السابق واللاحق. (د).

(٢) كتب بعضُ الفضلاء(*) في التعليق على هٰذا الموضع أنه: «يجوز بقاء الآية على معنى الخَبر، ويكون المراد من المؤمنين: جماعة المسلمين العاملين بما يقتضيه الإيمان الراسخ؛ من الاستعداد، والاتحاد، والثبات»، وقال: «إنَ التاريخ يشهدُ بأن المسلمين لا يُغلبون على أمرهم ما داموا كذٰلك»(**).

ولٰكن هٰذا يقتضي أموراً قد لا تسلم؛ منهـا أنهم يُعْطَوْنَ من ذٰلك ما لم يُعْطَه النبيُّ ﷺ وأصحابه في حياته، وأنت تعلم ما حصل لهم في مكة، وانفرادهم في شعب أبي طالب، وإذلال الكثير منهم، وهجرتهم إلى الحبشة، وغيرها.

ومنها: أن تاريخ الحروب الصليبية ـ وكان في عزِّ الإسلام واستمر قروناً ـ كان الأمر فيه تارة للمسلمين وتـارة عليهم بأخذ بلادهم، والاستيلاء على بيت المقدس، وانكماش دولتهم، وآية: =

(*) هو الشيخ محمد الخضر حسين رحمه الله تعالى.

(**) ونص عبارته الثانية: «والتاريخ الصَّادق يشهد بأنَّ الممالك الإسلامية لا تزال تتمتع باستقلالها آمنة من أن يغلبها العدو على أمرها وينشب مخالبُهُ في مقاتلها؛ إلا حيث ينفضون أيديهم من وسائل الدِّفاع، أو يسري بينهم داءُ التفرُّق، أو يخالط قلوبهم الفزعُ واليأس». (خ).

ومثله قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، إن حُمل على أنه تقريرُ حكمٍ شرعيٍّ؛ استمرَّ وحصلت الفائدة، وإن حُمل على أنه إخبارٌ بشأن الوالدات؛ لم تتحكم فيه فائدة زائدة(١) على ما عُلم قبل الآية.

وأما مجاري الأساليب؛ فمثل قوله: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ إِذَا مَا ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟﴾ إلخ [المائدة: ٩٣].

فهٰذه صيغة عموم تقتضي بظاهرها دخولَ كلِّ مطعوم، وأنه لا جُناح في استعماله بذٰلك الشرط، ومن جملته الخمر، لٰكن هٰذا الظاهر يُفسد جَرَيان(٢)

= ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم﴾ إلخ [النور: ٥٥] لا تدل على المعنى الذي يُراد تحميله لهٰذه الآية، وما في هٰذه الآية الأخيرة قد أُعطيه عليه السلام وأُصحابه في حياته وبعد وفاته والمسلمون بعدهم؛ لأن تمكين الدين وتبديل الخوف أمناً لا يلزمه كلُّ ما يُراد من الآية الأُولى باعتبار المعنى الذي يُراد تحميلها إياه، وأنت ترى أن آية الوعد قَيَّدَتْ الإيمان بعمل الصالحات؛ بخلاف الآية المذكورة؛ فليس فيها إلا مجرد الإيمان المقابل للكفر، على خلاف آيات الوعد في القرآن؛ فإنها مقيدة بعمل الصالحات، ولا يخفى أنَّ مجرد الإيمان كاف في تطبيق حكم أنه لا يتولى الكافر شؤون المسلم في العقود وغيرها؛ فيكون هو الذي ينبغي تنزيل الآية عليه. (د).

(١) لم يقل: «لم يستمر»؛ لأن الاستمرار حاصل على كلا الفهمين، غايته أنه على الفهم الثاني لم توجد فيه فائدة زائدة؛ لأنه يكون مجرد إخبار بمجرى العادة المعروفة للناس بدون هٰذه الآية، فَلِتَحقُّق الفائدة يلزم أنْ يكون إنشاء لتقرير ما جرت به العادة حكماً شرعيّاً يُرجع إليه في تقرير النفقات وغيرها؛ إلا أنه يبقى الكلام في التمثيل به لما ذكره؛ فإنه بصدد التمثيل لما يقتضي تخلف خبر الله ورسوله، أو لما يلزم عليه تكليف بما لا يطاق، أو بما فيه حرج زائد عن المعتاد، وليس في هٰذا واحد من هٰذه الثلاثة، بل شيء آخر، وهو أنه لم يفد فائدة جديدة، فلو زاد على الأمور الثلاثة أنه يلزم في خبر الله ورسوله أن يفيد فائدة جديدة؛ لم تكن معروفة، ثم فرع عليه هٰذا المثال لكان ظاهراً. (د).

(٢) لأن آية تحريم الخمر السابقة في نفس الموضوع تقتضي تحريم الخمر نصّاً، وهٰذا =

الفهم في الأسلوب، مع إهمال السبب الذي لأجله نزلت الآية بعد تحريم الخمر، لأن الله تعالى لما حرَّم الخمر؛ قال: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [المائدة: ٩٣]، فكان هٰذا نقضاً للتحريم، فاجتمع الإذن والنهيُ معاً؛ فلا يمكن للمكلَّف امتثال.

ومن هنا خطَّأ عمرُ بنُ الخطاب مَن تأوَّل في الآية أنها عائدةٌ إلى ما تقدم من التحريم في الخمر، وقال له: «إذا اتقيتَ اجتنبتَ ما حرَّم الله»(١).

إذ لا يصحُّ أنْ يُقال للمكلَّف: «اجتنبْ كذا»، ويؤكِّد النهيُ بما يقتضي التشديدَ فيه جدّاً، ثم يقال: «فإن فعلتَ؛ فلا جُناح عليك».

= الظاهر ينافيها؛ فلا ينتظم السياق إلا بعدم دخول الخمر في العموم الظاهر؛ لئلا يلزم نقض التحريم، واجتماع النهي والإذن؛ فيكون تكليفاً بما لا يطاق فضلاً عن إهمال السبب في النزول، وهو أنهم قالوا لما نزل تحريم الخمر: «كيف بأصحابنا وقد ماتوا يشربون الخمر؟». فنزلت: ﴿ليس على الذين آمنوا﴾ إلخ، يعني: ليس عليهم وِزْر لأنهم آمنوا واتقوا وما تعدُّوا ولا فعلوا ذٰلك بعد التحريم، وفضلاً أيضاً عن معارضة النص بالظاهر، ومعلوم أن النص هو المقدم، ويكفي للتمثيل بالآية أن يكون فيها عدم جريان الفهم في الأسلوب، وإن كان هناك أسبابٌ أخرى، كما أشار إليه بقوله: «مع إهمال السبب»، وبقوله: «بعد»، «وأيضاً؛ فإن الله أخبر» وكما أشرنا إليه في تقديم النص على الظاهر وتخصيص النص له. (د).

(١) أي: ومنه الخمر التي تقتضي صحة الأسلوب تقريرَ حرمتها، ولما كان هٰذا ضمن الوجوه التي يصح أنْ يبني عمرُ عليها أن التقوى لا تكون إلا باجتنابها لتقرر تحريمها وعدم دخولها في هٰذا الظاهر؛ قال: «ومن هنا»، ولم يجزم فيقول: (ولذٰلك قال عمر)؛ فتأمل. (د).

قلت: وأثر عمر أخرجه ابن أبي شيبة (٩ / ٥٤٦)، وابن المنذر بنحوه؛ كما في «الدر المنثور» (٣ / ١٧٤)، وسيأتي عند المصنف بأطول من هٰذا (ص ٢٧٢)، وأفاد هناك أنه عند القاضي إسماعيل في «الأحكام». وأخرجه ابن شبة في «تاريخ المدينة» (٣ / ٨٤٢ - ٨٤٤)، والبيهقي في «الكبرى» (٨ / ٣١٥)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٥ / ٥٦)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٣ / ١٥٤).

وأيضاً؛ فإن الله أخبر أنها تصدُّ عن ذكر الله، وعن الصلاة، وتُوقع العداوة والبغضاء بين المتحابِّين في الله، وهو بعد استقرار التحريم كالمنافي[1] لقوله: ﴿إِذَا مَا ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [المائدة: ٩٣]؛ فلا يمكن إيقاع كمال التقوى بعد تحريمها إذا شُربت؛ لأنه من الحَرَج أو تكليف ما لا يُطاق.

وأما الدخول في الأعمال؛ فهو العُمدة في المسألة، وهو الأصل في القول بالاستحسان والمصالح المرسلة؛ لأن الأصلَ إذا أدّى القولُ بحَمْله على عُمومه إلى الحَرج[2] أو إلى ما لا يمكن شرعاً أو عقلاً؛ فهو غيرُ جارٍ على استقامة ولا اطِّـراد، فلا يستمـرّ الإطلاق، وهو الأصل أيضاً لكلٍّ من تكلَّم في مشكلات القرآن أو السنة، لما يلزم في حمل مواردها على عمومها أو إطلاقها من المخالفة المذكورة، حتى تقيَّدَ بالقيود المقتضية للاطراد والاستمرار فتصح، وفي ضمنه تدخل أحكام الرُّخَص، إذ هو الحاكم فيها، والفارقُ بين ما تدخله الرخصة وما لا.

ومن لم يلاحظه في تقرير القواعد الشرعية؛ لم يأمن الغلط، بل كثيراً ما تجد خَرم هٰذا الأصل في أصول المتَّبعين للمتشابهات، والطوائفِ المعدودين في الفِرَقِ الضالَّة عن الصراط المستقيم، كما أنه قد يَعتري ذٰلك في مسائل الاجتهاد المختلف فيها عند الأئمة المعتَبرين والشيوخ المتقدمين.

وسأُمثِّل لك بمسألتين وقعت المذاكرةُ بهما مع بعض شيوخ العصر[3]:

---

(١) أي: من حيث الكمال؛ كما يفيده كلامه. (د).

(٢) تقتضي قاعدتا تعيين قدر المبيع في البيع وتحديد مدة الانتفاع بالمحل في الإجارة أن لا يجوز الدخول للحمام إلا بشرط تحديد مدة المكث به، وبيان مقدار ما يستعمل من الماء، ولٰكن وقع استثناء هٰذه المسألة وأعطيت حكم الإباحة بإطلاق لما في تقدير الماء المستعمل في الحمام، وتحديد مدة المقام به من المشقة القاضية بالرخصة والتيسير. (خ).

(٣) أفاد التنبكيّ في «نيل الابتهاج» (ص ٤٨) أن الشاطبي «تكلم مع كثير من الأئمة في =

إحداهما: أنه كتب إليَّ بعضُ شيوخ المغرب[1] في فصل يتضمن «ما يجب على طالب الآخرة النَّظرُ فيه، والشُّغْلُ به»، فقال فيه: «وإذا شغله شاغلٌ عن لحظة في صلاته؛ فرَّغ سرَّه منه، بالخروج عنه، ولو كان يُساوي خمسين ألفاً كما فعله المتَّقون».

فاستشكلتُ هٰذا الكلام، وكتبتُ إليه بأنْ قلتُ[2]: أمَّا أنه مطلوب بتفريغ السرِّ منه؛ فصحيح، وأما أنَّ تفريغَ السرِّ بالخروج عنه واجبٌ؛ فلا أدري ما هٰذا الوجوب؟ ولو كان واجباً بإطلاق؛ لوَجَبَ على جميع الناس الخروجُ عن ضِياعهم، وديارهم، وقُراهم، وأزواجهم، وذريَّاتهم، وغير ذٰلك[3] مما يقع لهم

= مشكلات المسائل من شيوخه وغيرهم؛ كالقباب، وقاضي الجماعة الفشتالي، والإمام ابن عرفة، والولي الكبير أبي عبدالله بن عباد؛ فجرى له معهم أبحاث ومراجعات أجْلت عن ظهوره فيها»، وأفاد ناسخ الأصل كما سيأتي أن ابن عرفة كتب للشاطبي في مسألة (مراعاة الخلاف)، ونقل عن «نوازل البرزالي» ذٰلك.

قلت: وفي «المعيار المعرب» (٦ / ٣٨٧) ما يدل عليه وعلى أن أبا العباس القباب باحثه في ذٰلك، ثم وجدتُ في «الاعتصام» (٢ / ١٤٦) قوله: «فأجابني بعضهم بأجوبة منها الأقرب والأبعد، إلا أني راجعتُ بعضهم بالبحث، وهو أخي ومفيدي أبو العباس بن القباب رحمة الله عليه؛ فكتب إليَّ ما نصُّه ...».

وأورد الونشريسي في «المعيار» (١٢ / ٢٩٣) مراسلة بين المصنف والشيخ أبي عبدالله محمد بن إبراهيم بن محمد بن مالك بن إبراهيم بن يحيى بن عباد النفزي النفري في علم التصوف ومدى ضرورة الشيخ في ذٰلك.

(١) هو ابن القباب كما صرح به الونشريسي في «المعيار المعرب» (١١ / ٢٠).

(٢) في (ط): «قلت له».

(٣) وهٰذا منتهى الحرج للأفراد، وتكليفُ الجميع به تكليفٌ بما لا يطاق، وهو أيضاً مخالفٌ لما يقصده الشرع من المحافظة على الضروريات والحاجيات... إلخ؛ فهو جارٍ على غير استقامة. (د). وانظر رد المصنف على القشيري في مسألة الاشتراط على المريد أن يخرج من ماله في: «الاعتصام» (١ / ٢١٤ - ٢١٥).

به الشُّغل في الصَّلاة، وإلى هٰذا؛ فقد يكون الخروجُ عن المال سبباً للشُّغل في الصَّلاة أكثر من شغله بالمال.

وأيضـاً؛ فإذا كان الفقرُ هو الشَّاغل؛ فماذا يفعل؟ فإنَّا نجد كثيراً ممن يحصل له الشغل بسبب الإقلال، ولا سيَّما إنْ كان له عِيالٌ لا يجد إلى إغاثتهم سبيلاً، ولا يخلو أكثرُ الناس عن الشغل بآحاد هٰذه الأشياء؛ أفيجبُ على هٰؤلاء الخروج عمَّا سبَّب لهم الشغلَ في الصلاة؟ هٰذا ما لا يُفهم، وإنما الجاري على الفقه والاجتهاد في العبادة طلبُ مجاهدة الخواطر الشاغلة خاصة، وقد يُندب إلى الخروج عما شأْنُهُ أنْ يشغله، من مال أو غيره، إن أمكنه الخروج عنه شرعاً، وكان مما لا يُؤثِّر فيه فقدُه تأثيراً يؤدِّي إلى مثل ما فرَّ منه أو أعظم، ثم يُنظر بعدُ في حكم الصلاة الواقع فيها الشغل: كيف حالُ صاحبها من وجوب الإعادة، أو استحبابها، أو سقوطها؟ وله موضع غير هٰذا. اهـ حاصل المسألة.

فلمَّا وصل إليه ذٰلك؛ كتب إليَّ بما يقتضي التسليم فيه، وهو صحيح؛ لأن القـولَ بإطـلاق الخروج عن ذٰلك كلّه غيرُ جارٍ في الواقع على استقامة؛ لاختلاف أحوال الناس؛ فلا يصح اعتمادُه أصلاً فقهيّاً ألبتة.

والثانية: مسألةُ الوَرع بالخروج عن الخِلاف[1]؛ فإن كثيراً من المتأخرين يَعـدُّون الخـروج عنه في الأعمال التكليفية مطلوباً، وأدخلوا في المتشابهات المسائلَ المختلف فيها.

---

(1) انظر في هٰذه المسألة: «مجموع ابن تيمية» (١٠ / ٦٤٤، ٥٢٢ و٢٠ / ١٣٨، ١٣٩)، و«الاعتصام» (١ / ٢١٤ و٢ / ١٤٦)، و«بدائع الفوائد» (٣ / ٢٥٧)، و«تهذيب السنن» (١ / ٦٠)، و«إغاثة اللهفان» (١ / ١٢٩ ـ ١٣٠) ـ كلها للإمام ابن القيم ـ، و«الإحكام» لابن حزم (٦ / ٧٤٥)، و«إيضاح السالك» للونشريسي (١٦٠)، و«فتح الباري» (١ / ٢٧)، و«الفواكه العديدة» (٢ / ١٣٦)، و«الورع» للصنهاجي (ص ٣٧)، و«تمام المنة» (١٥٩)، و«رفع الحرج» ليعقوب الباحسين (ص ١٣٧ ـ ١٨٢)، وما سيأتي (٥ / ١٠٧ وما بعدها).

ولا زلتُ منذُ زمان أسْتشكله؛ حتى كتبتُ فيها إلى المغرب، وإلى إفريقية؛ فلم يأتني جوابٌ بما يَشفي الصدر، بل كان من جملة الإشكالات الواردة؛ أنَّ جمهورَ مسائل الفقه[1] مختلَف فيها اختلافاً يُعتدّ به، فيصيرُ إذاً أكثرُ مسائل الشريعة من المتشابهات، وهو خلافُ[2] وضع الشريعة.

وأيضاً؛ فقد صار الورعُ من أشدِّ الحَرَج؛ إذ لا تخلو لأحدٍ في الغالب عبادة، ولا معاملة، ولا أمرٌ من أمور التكليف، من خِلافٍ يُطلب الخروج عنه، وفي هٰذا ما فيه.

فأجاب بعضُهم[3]: بأنَّ المرادَ بأنَّ المختلَفَ فيه من المتشابه، المختَلَفُ

---

(١) جمهور الشيء أكثره، وهي دعوى تحتاج لإحصاء مسائل الشريعة مسألة مسألة، والوقوف على حصول خلاف في أكثرها بين مجتهدين مسلَّم لهم في الاجتهاد، ومنقول لنا خلافهم بطريق صحيح، ويكون الخلاف معتدّاً به كما يقول، وسيذكر في كتاب الاجتهاد أنَّ هناك عشرة أسباب تجعل كثيراً من الخلافات غيرَ معتدٍّ به خلافاً، على أنَّ الورع بعد هٰذا كله في مراعاة شرط أو ركن لم يقل به آخر، أو في تحريم شيء لم ير حرمته آخر، أو إيجاب شيء لم ير وجوبه آخر، أما الخلافات بين مباح ومندوب، وبين سنة ومباح، وبين طلب تقديم شيء وتأخيره، وهٰكذا من أمثال هٰذا الذي لا يترتب عليه حرمة ولا بطلان عبادة؛ فليس مما يقصد دخوله في ورع الخروج من الخلاف، وإذاً؛ فهل بقي بعد هٰذا أنَّ الورعَ في ذٰلك من أشد أنواع الحرج؟ ذٰلك ما يحتاج إلى دقةِ نظر. (د).

(٢) سيأتي بيانه في المتشابه والمحكم في فصول ضافية. (د).

(٣) كتب ناسخ الأصل هنا ما نصه: «المراد بهٰذا البعض هو الشيخ الإمام ابن عرفة التونسي، كما يعلم ذٰلك بمراجعة أوائل «البرزالي»؛ فإنه ذكر ورود السؤال من بعض فقهاء غرناطة ـ يعني: المصنف ـ عن الشيخ ابن عرفة في مسائل عديدة، من جملتها هٰذه المسألة؛ فذكر عن السائل المذكور البحث فيها من سبعة أوجه:

أحدها: إن الورع إما لتوقع العقاب أو ثبوت الثواب، وإلا؛ فليس بورع، أما الأول؛ فالإجماع على عدم تأثيم المخطىء في الفروع، وإذا قلنا: إن كل مجتهد مصيب؛ فالأمر واضح. =

فيه اختلافاً دلائلُ أقواله متساوية أو متقاربة، وليس أكثر مسائل الفقه هٰكذا، بل الموصوفُ بذٰلك أقلُّها، لمن تأمَّل من محصِّلي موارد[1] التأمُّل، وحينئذ لا يكون المتشابه منها إلاَّ الأقلّ، وأما الورع من حيث ذاتُهُ، ولو في هٰذا النوع فقط؛ فشديدٌ مُشِقٌّ، لا يحصِّله إلاَّ من وفَّقه اللهُ إلى كثرة استحضار لوازم فعل المنهي

= وأما الثاني؛ فلأن المخطىء مأجور كالمصيب، وإذا قلنا: إن المصيب أكثر أجراً؛ فلعل الخطأ في الجهة التي إليها المتورع إذ المخطىء غير متعين.

وثانيها: أن هٰذا الخروج لا يتصور، فإن المتورع إذا انكب عن الفعل المختلف فيه بالحل والحرمة؛ فقد رجع (الصحيح لغة: رجح) الضرب المحرم؛ إذ لم ينكب إلا خوف الإثم؛ فإن المنكب لأمر آخر ليس بورع.

وثالثها: أن المتورع إن كان مجتهداً يعرض ما أداه إليه اجتهاده، فإن تعارضت الأدلة؛ فالترجيح، وإلا؛ فالوقف أو التخيير، وإن كان مقلداً؛ فإن قلد أحد المجتهدين لم يتمكن له في قضيته تلك أن يقلد الآخر، ولا أن يجمع بينهما لأنهما متضادان، ولا له أن ينظر لأنه ليس من أهل النظر.

ورابعها: أن الورع بمثل هٰذا لم يثبت عن الصحابة والتابعين أنهم استعملوه، بل حديث «أصحابي كالنجوم»[1] مطلق في الاقتداء بهم، من غير تقييد ولا تنبيه على جهة الورع إذا اختلفوا على المقتدي.

خامسها: أن ترجيح المتورع لأحد القولين فممنوع؛ لأنه إن كان بدليل فهو منصب المجتهد وحينئذ يكون عملاً بأحدهما أو بالقول الثالث، وإن كان بغير دليل؛ فلا يصح باتفاق.

سادساً: ما ذكره المصنف هنا وهو أن جمهور مسائل الفقه. . . إلخ.

سابعها: لأن عامل الورع في مسائل الخلاف الآخذ بالأشد وتتبع الأشد أبداً لمذهب لا يقصر عمن تتبع الرخص في الذم.

فإن كان تتبع الرخص غير محمود، بل حكى ابن حزم الإجماع على أنه فسق لا يحل؛ فتتبع الشدائد غير محمود أيضاً، لأنه تنطع ومشادة في الدين، وأجاب الإمام ابن عرفة عن هٰذه الأوجه كلها وأجاد في بعضها كل الإجادة، رحمه الله تعالى ونفعنا به، آمين. اهـ.

(١) في النسخ المطبوعة الثلاث: «مواد».

---

(١) الحديث منكر، كما سيأتي تفصيله (٤ / ٤٥٢).

عنه، وقد قال عليه السلام: «حُفَّتِ الجنَّةُ بالمكارِهِ»[1]، هٰذا ما أجاب به.

فكتبت إليه: بأنَّ ما قرَّرتم من الجـواب غيرُ بيِّن؛ لأنه إنما يجري في المجتهـد وحـده، والمجتهـدُ إنما يتورَّع عند تعارض الأدلة، لا عند تعارض الأقوال؛ فليس مما نحن فيه، وأمَّا المقلِّدُ؛ فقد نصَّ صاحبُ هٰذا الورع الخاص على طلب خروجه من الخلاف إلى الإجماع، وإن كان مَنْ أفتاه أفضلَ العلماء المختلفين، والعـاميُّ ـ في عامَّـة أحواله ـ لا يدري من الذي دليلُه أقوى من المختلفين والذي دليلُه أضعف، ولا يعلم: هل تساوت أدلَّتهُم أو تقاربت أم لا؛ لأنَّ هٰذا لا يعـرفـه إلا مَنْ كان أهـلاً للنظر، وليس العاميُّ كذٰلك، وإنما بُنِيَ الإشكـالُ على اتقاء الخلاف المعتدِّ به، والخلافُ المعتدُّ به موجودٌ في أكثر مسائل الشريعة، والخلاف الذي لا يُعتدُّ به قليل[2]؛ كالخلافِ في المتعة[3]، ورِبا النِّساء، ومَحاشِّ[4] النِّساء، وما أشبه ذٰلك.

---

(1) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الرقاق، باب حجبت النار بالشهوات، ١١ / ٣٢٠ / رقم ٦٤٨٧)، ومسلم في «صحيحـه» (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب منه ٤ / ٢١٧٤ / رقم ٢٨٢٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(2) أشرنا آنفاً إلى أنه أكثر مواضع الخلاف، رجوعاً إلى ما سيقرره في موضعه، وأنَّ القليل هو الذي يُعتد به خلافاً. (د).

(3) أبيحت المتعـة في صدر الإسـلام بداعية قلة النساء وطول مدة الاغتراب في سبيل الجهاد، ثم حرمت تحريماً مؤبداً بقوله عليه الصلاة والسلام كما في «صحيح مسلم» (رقم ١٤٠٦ بعد ٢١): «قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حرم ذٰلك إلى يوم القيامة»، ومن حكمة تحريمه أنه يحط من شأن المرأة، ويجعلها كالأدوات المبتذلة يتناولها الرجال واحداً بعد آخـر، ثم إن المقصـد الأعظم من النكاح التناسل، ومصلحة الولد تستدعي أن يتربى بين أبوين يرتبطان بعاطفة وداد روحي وإخلاص في المعاشرة، وهٰذه الرابطة لا تستقيم حيث يعقد النكاح لأمد معلوم. (خ).

(4) جمـع محشة، وهي من الألفاظ المكنى بها عن الأست، ومنه حديث ابن مسعود: «محاش النساء عليكم حرام». (خ).

وأيضاً؛ فتساوي الأدلَّة[1] أو تقارُبها أمر إضافيٌّ بالنسبة إلى أنظار المجتهدين، فرُبَّ دليلَين يكونان عند بعضٍ متساويَين أو متقاربَين، ولا يكونان كذلك عند بعضٍ؛ فلا يتحصَّل للعاميِّ ضابطٌ يرجع إليه فيما يجتنبه من الخلاف ممَّا لا يجتنبه، ولا يمكنه الرجوع في ذلك إلى المجتهد؛ لأن ما يأمره به من الاجتناب أو عدمه راجع إلى نظره واجتهاده، واتِّباعُ نظره وحده في ذلك تقليدٌ له وحده، من غير أنْ يخرج عن الخلاف، لا سيَّما إنْ كان هذا المجتهدُ يدَّعي أنَّ قولَ خصمِه ضعيفٌ لا يُعتَبر مثله، وهكذا الأمر فيما إذا راجع المجتهدَ الآخر؛ فلا يزال العاميُّ في حِيرةٍ إن اتَّبع هذه الأمور، وهو شديد جدّاً، و«مَن يُشادّ هذا الدينَ يغلبْه»[2]، وهذا هو الذي أشكل على السَّائل، ولم يتبيَّن جوابه بعد.

ولا كلام في أنَّ الورعَ شديدٌ في نفسه، كما أنه لا إشكالَ في أنَّ التزام التقوى شديد؛ إلا أنَّ شدَّته ليست من جهة إيقاع ذلك بالفعل؛ لأن الله لم يجعل علينا في الدين من حرج، بل من جهة قطع مألوفاتِ النفس وصدِّها عن هواها خاصة.

وإذا تأملنا مناطَ المسألة؛ وجدنا الفرقَ بين هذا الورع الخاص وغيره من أنواع الورع بيِّناً، فإنَّ سائرَ أنواع الورع سهلٌ في الوقوع، وإنْ كان شديداً في مخالفة النَّفس، وورعُ الخروج من الخلاف صعبٌ في الوقوع قبل النَّظر في

---

(١) يدفع بهذا ما يتوهم وروده على قوله: «ولا يعلم هل تساوت أدلتهم...» إلخ؛ فقد يقال: يرجع في ذلك إلى المجتهد ليعرف التساوي والتقارب؛ فقال هنا: إنه لا يتأتى الرجوع في ذلك له. (د).

(٢) قطعة من حديث أوله: «إنَّ الدِّين يسر، ولن يشاد الدين أحدٌ إلا غلبه...»؛ أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب الدِّين يُسرٌ، ١ / ٩٣ / رقم ٣٩) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

مخالفة النَّفس؛ فقد تبيَّن مقصودُ السَّائل بالشِّدَّة والحَرج، وأنه ليس ما أشرتم إليه. اهـ. ما كتبتُ به، وهنا وقَف الكلامُ بيني وبينه.

ومن تأمل هٰذا التقريرَ؛ عرف أنَّ ما أجاب به هٰذا الرجل لا يطَّرد[1]، ولا يجري في الواقع مجرى الاستقامة للزوم الحرج في وقوعه؛ فلا يصحُّ أنْ يُستندَ إليه، ولا يُجعل أصلاً يُبنى[2] عليه[3].

والأمثلة كثيرة؛ فاحتفظ بهٰذا الأصل؛ فهو مفيدٌ جدّاً، وعليه ينبني كثيرٌ من مسائل الورع، وتمييز المتشابهات، وما يُعتبر من وجوه الاشتباه[4] وما لا يعتبر، وفي أثناء الكتاب مسائل تُحقِّقه إن شاء الله.



(١) لأنه إنما يجري في المجتهد لا في المقلد، وإجراؤه في المقلد الذي هو أصل السؤال مؤدٍّ إلى الحرج. (د).

(٢) في (خ): «ينبني».

(٣) أنكر جماعة من الفقهاء دخول الورع في بسملة المالكي في الصلاة بحجة أنه لا يخرج من خلاف الإمام الشافعي؛ إلا أن يقرأ البسملة معتقداً وجوبها، كما أنكروا دخوله في مسح الشافعي جميع رأسه خروجاً من خلاف المذهب المالكي؛ لأنه لا يتخلص من خلاف هٰذا المذهب إلا أن يمسح الجميع باعتقاد الوجوب، وحاول شهاب الدين القرافي في «قواعده» تصوير الجمع بين المذهبين في الفرع الثاني؛ فلم يهتد إلى وجه مرضي، ومن المتعذر عليه وعلى غيره أن يجمع بين حكمين متضادين مثل الندب والوجوب في عبادة واحدة. (خ).

(٤) تعارض الأدلة على المجتهد لا تعارض الأقوال على المقلد؛ فلا يلزم عليه الحرج.
نعم، سيأتي له أنَّ على المقلد إذا تعارضت عليه الأقوال أنْ يُرجح واحداً منها، ولٰكنه اعتبر في الترجيح أُموراً واضحة لا يَبقى معها اشتباه، كأن يأخذ بقول من عرف بأنه يعمل بعلمه مثلاً. (د).

القسم الثاني

كتاب الأحكام

[بسم الله الرحمٰن الرحيم

وصلى الله على سيِّدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلَّم][1].

كتاب الأَحكام[2]

والأحكامُ الشرعيَّةُ قسمان: أحدُهما يرجع إلى خطاب التَّكليف[3] والآخر يرجع إلى خطاب الوضع؛ فالأوَّل ينحصر في الخمسة؛ فلنتكلَّم على ما يتعلَّق بها من المسائل، وهي جملة:

---

(١) ما بين المعقوفتين ليس في الأصل ولا في (م) و(خ).

(٢) «الأحكام: جمع حكم، وإلى تعريف الحكم أشرت في «منور الأفهام» بقولي:

فالحكم بالإثبات أو بالنفي للأمر يعرف لدن ذي الرأي

أعني أن الحكم يعرف عند أهل العقل بالإثبات للشيء أو بالنفي له، نحو: قام زيد، أو ما قام» (ماء).

(٣) «تعلق الخطاب بالأفعال؛ إما أن يطلب منها طلباً، أو بأن يبيحها، وهٰذا هو المسمى بخطاب التكليف، وإما بأن يضع لها سبباً أو شرطاً أو مانعاً، ويسمى خطاب الوضع، وتخصيص هٰذا النوع من الأحكام باسم الوضع محض اصطلاح.

وإلا؛ فالأحكام كلها ـ أعني: المتعلقات بالأفعال التنجيزية لوضع الشرع ـ لا مجال للعقل ولا للعادة في شيء منها، قاله في «شرح المقدمات». . .» (ماء).

القسم الأول
خطاب التكليف

المسألة الأولى[1]
[في المباح][2]

المباحُ من حيث هو مباح لا يكون مطلوبَ الفعل، ولا مطلوبَ الاجتناب، أمَّا كونه ليس بمطلوب الاجتناب[3]؛ فلأمور:

---

(١) استفاد المصنف كثيراً في هٰذه المسألة من الإمام شمس الدين علي بن إسماعيل الصُّنهاجي الأبياري المالكي (ت ٦١٦هـ) في كتابه المطبوع بعنوان: «الورع»، بتحقيق فاروق حمادة، طبع دار الآفاق الجديدة ـ بيروت، وبين عبارة المصنف وعبارة الأبياري تطابق إلى حد كبير في كثير من الأحايين؛ فاقتضى التنويه.

(٢) ما بين المعقوفتين ليس في (د).

تكلم شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في المباح في «مجموع الفتاوى» (١٢ / ٣٠٠ و١٤ / ١٠٨، ١٠٩ و١٥ / ٤٤٨ و١٨ / ٩، ١٠ و٢١ ٣١٤ ـ ٣١٨، ٥٣٨ ـ ٥٤١ و٢٩ / ١٦ ـ ١٨، ١٥٠، ١٥١).

(٣) ممن حقق النظر في هٰذه المسألة أبو بكر الأبهري، ونفى دخول الورع في ترك المباح بحجة أن الله سوى بين الفعل والترك، والورع مندوب، والندب مع التسوية متعذر، وتصدى شهاب الدين القرافي للتوفيق بينه وبين مخالفيه قائلاً: «لا ورع ولا زهد في المباحات من حيث هي مباحة، ولٰكن يدخلها الورع والزهد من حيث إن الاستكثار من المباحات يحوج إلى كثرة الاكتساب الموقع =

أحدها: أنَّ المباح عند الشَّارع هو المخيَّر فيه بين الفعل والتَّرك، من غير مدح ولا ذمّ، لا على الفعل ولا على التَّرك، فإذا تحقق الاستواء شرعاً والتَّخييرُ؛ لم يُتصوَّر أنْ يكون التَّاركُ به مطيعاً لعدم تعلُّق الطلب بالتَّرك؛ فإنَّ الطَّاعة لا تكون إلَّا مع الطَّلب، ولا طلب؛ فلا طاعة[1].

والثاني: أنَّ المباحَ مساوٍ للواجب والمندوب في أنَّ كلَّ واحدٍ منهما غيرُ مطلوبِ التـرك، فكما يستحيل أنْ يكون تاركُ الواجب والمندوب مطيعاً بتركه شرعـاً؛ لكون الشَّارع لم يطلب التَّرك فيهما، كذٰلك يستحيلُ أنْ يكون تاركُ المباح مطيعاً شرعاً.

لا يقال: إنَّ الواجبَ والمندوب يُفارقان المباح، بأنهما مطلوبا الفعل؛ فقد قام المُعارضُ لطلب الترك، وليس المباح كذٰلك؛ فإنَّه لا مُعارض لطلب الترك فيه.

لأنَّـا نقول: كذٰلك المباح؛ فيه مُعارضٌ لطلب التَّرك، وهو التخيير في الترك؛ فيستحيل الجمعُ بين طلب الترك عيناً وبين التخيير فيه[2].

والثالث: أنَّه إذا تقرر استواءُ الفعل والتركِ في المباح شرعاً، فلو جاز أنْ يكون تاركُ المباح مطيعاً بتركه؛ جاز أن يكون فاعله مطيعاً بفعله، من حيث كانا مستويَين بالنسبة إليه، وهٰذا غيرُ صحيح باتِّفاق، ولا معقولٌ في نفسه[3].

= في الشبهات، وقد يوقع في المحرمات ويفضي إلى بطر النفس»، وهٰذا هو المبدأ الذي رتب عليه المصنف بحثه المسهب في هٰذا المقام. (خ).

(١) قارن مع «الورع» للصنهاجي (ص ١٦).

(٢) قارن مع «الورع» للصنهاجي (ص ١٦ ـ ١٧).

(٣) سيأتي أنه مؤد إلى التناقض. (د).

قلت: وقارن مع «الورع» للصِّنهاجي (ص ١٧).

والرابع: إجماع المسلمين على أنَّ ناذِرَ ترك المباح لا يلزمه الوفاءُ بنذره، بأن يترك ذلك المباح، وأنَّه كنذْرِ[1] فعله.

وفي الحديث[2]: «مَن نَذَرَ أنْ يُطيعَ الله؛ فليُطِعْهُ»[3]، فلو كان تركُ المباح طاعةً للزم بالنَّذر، لكنه غيرُ لازم؛ فدلَّ على أنه ليس بطاعة.

وفي الحديث: «أنَّ رجلاً نذر أنْ يصوم قائماً، ولا يستظلَّ، فأمره رسول الله ﷺ أنْ يجلسَ، وأنْ يستظل، ويُتمَّ صومه»[4]. قال مالك: أمره عليه السلام أن يُتم ما كان لله طاعةً، ويترك ما كان لله معصيةً؛ فجعل[5] نذر ترك المباح معصيةً[6] كما ترى[7].

---

(1) في (م) و(خ): «كناذر».

(2) هو تمام الدليل، ومحصله أن النذر إنما يكون في الطاعة كما في الحديث، وقد أجمعوا على أن ناذر ترك المباح نذْرُه لغْوٌ؛ فلو كان بتركه طاعة وداخلاً فيما يُطلب بالحديث الوفاءُ به؛ لم يجمعوا على عدم لزوم الوفاء به. (د).

(3) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأيمان والنذور، باب النذر فيما لا يملك وفي معصية، ١١ / ٥٨٥ / رقم ٦٧٠٠) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(4) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأيمان والنذور، باب النذر فيما لا يملك وفي معصية، ١١ / ٥٨٦ / رقم ٦٧٠٤) من حديث ابن عباس رضي الله عنه.

(5) حمل المؤلف كلام مالك على ترك المباح وهو الجلوس والاستظلال؛ فقال ما قال، ولكن في الحديث الصحيح في مثله ما يفيد أن الفعل نفسه تعذيبٌ للنفس، وهو حرام؛ حيث يقول: «إن الله عن تعذيب هذا نفسه لغني»؛ فهو نذر لفعل المعصية مباشرة لا بواسطة ترك المباح. (د).

قلت: وعبارة مالك في «الموطأ» (٢ / ٢٩).

(6) ترك الكلام والاستظلال والجلوس لا يبلغ أن يكون معصية بنفسه؛ إلا أن يجر إلى نصب ومشقة، ولكن في نذر المباح قلباً لحقائق الشرع؛ فيدخل صاحبه من هذه الجهة في قبيل الذي يقصدون إلى حقيقة قررها الشارع على وضع خاص، ويخرجون بها على ذلك الوضع المرسوم؛ إما عبثاً وتلاعباً، وإما جهلاً بالحكم الذي تمكنهم معرفته بسهوله. (خ).

(7) قارن مع «الورع» للصنهاجي (ص ١٧ ـ ١٩).

والخامس: أنَّه لو كان تاركُ المباح مطيعاً بتركه ـ وقد فرضنا[1] أنَّ تركه وفعله عند الشارع سواء ـ؛ لكان أرفعَ درجةً في الآخرة ممَّن فعله، وهٰذا باطل قطعاً؛ فإنَّ القاعدةَ المتفق عليها[2] أنَّ الدرجاتِ في الآخرة منزَّلةٌ على أمور الدُّنيا، فإذا تحقَّق الاستواءُ في [جميع الطاعات؛ تحقَّق الاستواء في][3] الدَّرجات، وفعلُ المباح وتركهُ في نظر الشارع متساويان، فيلزم تساوي درجتَي الفاعلِ والتَّارك إذا[4] فرضنا تساويهما في الطاعات، والفرضُ[5] أنَّ التاركَ مطيعٌ دونْ الفاعل؛ فيلزم أن يكون أرفعَ درجةً منه، هٰذا خلْفٌ ومخالفٌ لما جاءت به الشريعة، اللهم إلا أنْ يُظلم[6] الإنسانُ فيؤجر على ذٰلك وإنْ لم يُطع[7]؛ فلا

---

(١) لا حاجة لذكره هٰذا الفرض في صوغ الدليل، وسيذكره في بيان بطلان اللازم؛ فيقول: وفعل المباح وتركه. . . إلخ. (د).

(٢) من أين هٰذه القاعدة، وقد قالوا: إنه تعالى يعطي على القليل كثيراً وأنَّ أمورَ الثواب ليست في التقدير؛ إلا بمجرد الفضل لا بالوزن؟ فالله تعالى يقول: ﴿**والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان ألحقنا بهم ذريتهم**﴾؛ فلا مانع أن يكون اثنان متساويين في الطاعات، وأحدهما أرفعُ من الآخر منزلة، بل قد يكون الأقل عملاً أرفع منزلة؛ لأن الكل بمحض الفضل لا بوزان الأعمال؛ فهٰذا الدليل كما ترى يحوطه الضعف من جهات. (د).

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و(م) و (خ) و (ط).

(٤) في (د): «وإذا» بزيادة واو.

(٥) ملخص الدَّليل: أنه لو كان تارك المباح مطيعاً بالترك؛ للزم أن يكون أرفعَ درجة ممن فعله، واللازم باطل؛ لأنهما متساويان في الدرجة، فما أدَّى إليه وهو المقدم باطل؛ فعليك بالنظر فيما توسط من كلامه أثناء الدليل، والتعرف عن وجه الحاجة إلى ذٰلك. (د).

(٦) أي: نفسه بالحمل عليها ومشاقتها بترك المباح، ثم يدعي أنه يؤجر على ذٰلك، أي: وهٰذا لا يقول به أحد. (د).

قلت: وهٰذا التفسير خطأ، وضبط الكلمة منه خطأ [ضبطها بعد بالفتحة، ثم فسرها]، ولو ضبطها بالضمة؛ لبان المعنى، يدل على ذٰلك سياق العبارة في «الورع» (ص ٢١).

(٧) مقابل قوله: «أولاً مطيعاً» بتركه أي: وإن لم يكن مطيعاً بالترك؛ فلا يكون المباح =

كلام في هٰذا[1].

والسادس: أنـه لو كان تركُ المباح طاعة؛ للزم رفعُ المباح من أحكام الشرع، من حيث النظر إليه في نفسه، وهو باطل بالإجماع، ولا يخالف في هٰذا الكعبيُّ[2]؛ لأنه إنما نفاه[3] بالنَّظر إلى ما يَستلزم، لا بالنظر إلى ذات الفعل، وكلامنا إنما هو بالنَّظر إلى ذات الفعل، لا بالنَّظر إلى ما يستلزم.

وأيضاً؛ فإنما قال الكعبيُّ ما قال بالنَّظر إلى فعل المباح؛ لأنه مستلزمٌ تركَ حرام، بخلافه بالنَّظر إلى تَرْكِهِ، إذ لا يستلزم تركُه فعلَ واجبٍ فيكونَ واجباً، ولا فعلَ مندوبٍ فيكونَ مندوباً؛ فثبت أنَّ القول بذٰلك يُؤدِّي إلى رفع المباح بإطلاق، وذٰلك باطل باتِّفاق.

والسابع: أنَّ التَّركَ عند المحقِّقين فعلٌ من الأفعال الدَّاخلة تحت الاختيار؛ فترك المباح إذاً فعلُ مباح[4].

وأيضاً؛ القاعدةُ أنَّ الأحكام إنما تتعلق بالأفعال أو بالتروك بالمقاصد[5]،

= مطلوب الاجتناب، يعني وهو مع هٰذا الفرض مفروغ منه لا داعي للكلام فيه. (د).

(1) قارن مع «الورع» للصنهاجي (ص ٢١).

(2) يأتي مذهبه ودليله والرد عليه في الفصل اللاحق لهٰذه المسألة. (د).

قلت: ورد عليه شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٠ / ٥٣٠ ـ ٥٤٨).

(3) هنا جزم بالحصر، وسيأتي له جعله استظهاراً فقط. (د).

(4) وإذاً؛ فليس بمطلوب، وهو مُدَّعانا. (د).

(5) أي: مقاصد الشريعة من تشريع الأحكام، وهي(*) حفظ الضروريات والحاجيات؛ فالحكم الشرعي يتوجه إلى الفعل من إيجاب أو غيره حسبما فيه من المصلحة، وكيف يكون الشيء فعله وتركه مصلحة حتى يُطلب تركه وفعله؟ (د).

(*) في المطبوع: «وهو».

حسبما يأتي إن شاء الله، وذلك يستلزم رجوع[1] الترك إلى الاختيار، كالفعل، فإنْ جاز أن يكون تاركُ المباح مُطيعاً بنفس الترك؛ جاز أنْ يكون فاعلهُ مطيعاً، وذلك تناقضٌ[2] محال.

فإنْ قيل: هٰذا كلُّه معارَضٌ بأمور:

أحدها: أنَّ فعلَ المباح سببٌ في مَضَارٍّ كثيرة:

ـ منها: أنَّ فيه اشتغالاً عما هو الأهمُّ في الدُّنيا من العمل بنوافل الخيرات، وصدّاً عن كثيرٍ من الطاعات.

ـ ومنها: أنه سببٌ في الاشتغال عن الواجبات، ووسيلةٌ إلى الممنوعات؛ لأنَّ التَّمتُّع بالدُّنيا له ضَرَاوة كضَرواة الخمر، وبعضُها يجرّ إلى بعض، إلى أنْ تَهوي بصاحبها في المهلكة[3]، والعياذ بالله.

ـ ومنها: أنَّ الشَّرع قد جاء بذمِّ الدنيا، والتمتُّع بلذَّاتها؛ كقوله تعالى: ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا﴾ [الأحقاف: ٢٠].

[وقوله]: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا﴾ [هود: ١٥].

وفي الحديث: «إن أَخْوفَ ما أخافُ عليكم أن تُفتَح عليكم[4] الدنيا كما فُتحتْ على مَن كان قبلكم»[5] الحديث. وفيه: «إنَّ مما يُنبتُ الربيعُ ما يَقتل

---

(١) حتى صح أن تُعلق به مقاصد الشرع وتبنى عليه الأحكام. (د).

(٢) لأنه يقتضي أنْ يكون الشيءُ مقصودَ الفعل للشارع لحفظ المصلحة، ومقصود الترك له أيضاً لحفظها، حتى تعلق بكل منهما حكمه، وهو طلب الفعل والترك؛ فيعد المكلف مطيعاً لهما. (د).

(٣) في (ط): «الهلكة». (٤) في الأصل: «لكم».

(٥) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الجزية، باب الجزية والموادعة مع أهل الذمة =

حَبَطاً أو يُلِمّ»[1].

وذلك كثير شَهيرٌ في الكتاب والسُّنَّة، وهو كافٍ في طلب ترك المباح؛ لأنَّه أمرٌ دنيويٌّ لا يتعلق بالآخرة من حيث هو مباح.

ـ ومنها: ما فيه من التعرُّض لطول الحساب في الآخرة، وقد جاء: «إنَّ حلالها حساب، وحرامها عذاب»[2]، وعن بعضهم[3]: «اعزلوا عنّي حسابها»،

= والحرب، ٦ / ٢٥٧ / رقم ٣١٥٨، وكتاب المغازي، باب شهود الملائكة بدراً، ٧ / ٣١٩ / رقم ٤٠١٥، وكتاب الرقاق، باب ما يحذر من زهرة الدنيا، ١١ / ٢٤٣ / رقم ٦٤٢٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الزهد، باب منه، ٤ / ٢٢٧٣ ـ ٢٢٧٤)، وأحمد في «المسند» (٤ / ١٣٧)، والترمذي في «الجامع» (٤ / ٦٤٠ / رقم ٢٤٦٢)، وابن ماجه في «السنن» (٢ / ١٣٢٤ / رقم ٣٩٩٧)، والبيهقي في «الدلائل» (٦ / ٣١٩) من حديث عمرو بن عوف رضي الله عنه.

(١) قطعة من حديث في أوله نحو المذكور عند المصنف آنفاً، وسيأتي (٢ / ٢٨١).
أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الزكاة، باب الصدقة على اليتامى، ٢ / ٣٢٧ / رقم ١٤٦٥، وكتاب الرقاق، باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها، ١١ / ٢٤٤ / رقم ٦٧٢٤) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٢) أخرجه الديلمي في «الفردوس» (رقم ٨١٩٢) من طريق الدارقطني في «الأفراد» عن ابن عباس مرفوعاً بلفظ: «يا ابن آدم! ما تصنع الدنيا! حلالها حساب، وحرامها عذاب».

وإسناده واهٍ جدّاً، فيه عمر بن هارون البلخي، قال ابن مهدي وأحمد والنسائي: «متروك الحديث»، وقال يحيى: «كذاب خبيث»، وقال أبو داود: «غير ثقة»، وقال ابن المديني والدارقطني: «ضعيف جدّاً»، وقال صالح جَزَرة: «كذاب». وانظر: «الميزان» (٣ / ٢٢٨).

وأخرجه ابن أبي الدنيا في «ذم الدنيا» (رقم ١٧)، ومن طريقه البيهقي في «الشعب» (٧ / ٣٧١ / رقم ١٠٦٢٢) بسندٍ منقطعٍ عن علي موقوفاً بلفظ: «حلالها حساب، وحرامها النّار».

وضعّفه العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء»؛ كما في «إتحاف السادة» للزَّبيدي (٨ / ١٢٠ و١٠ / ٢٥) موقوفاً، وقال عن المرفوع: «لم أجده»!!

وأخرجه ابن أبي الدنيا في «ذم الدنيا» (رقم ٢١١) عن الحسن قوله، وهو الأَشبه، ولٰكن =

حين أُتي بشيء يتناوله، والعاقلُ يعلم أنَّ طولَ الحساب نوعٌ من العذاب، وأنَّ سرعـة الانصراف من الموقف إلى الجنة من أعظم المقاصد، والمباح صادٌّ عن ذلك؛ فإذاً تركه أفضل شرعاً؛ فهو طاعة، فتركُ المباح طاعة[1].

فالجواب: أنَّ كونه سبباً في مضارٌ لا دليلَ فيه؛ من أوجه:

أحدها: أن الكلام في أصل المسألة إنما هو في المباح من حيث هو مباح متساوي الطَّرفَين[2]، ولم يُتكلَّم فيما إذا كان ذَرِيعةً إلى أمر آخر، فإنه إذا كان ذريعة إلى ممنوع؛ صار ممنوعاً من باب سدّ الذرائع، لا من جهة كونه مباحاً،

= إسناده ضعيف، فيه أبو عباد الزاهد، لا يحل الاحتجاج به؛ كما قال ابن حبان في «المجروحين» (٣ / ١٥٨).

(٣) القائل عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قال ابن الجوزي في «سيرة عمر» (ص ١٤١): «عن الحسن أن عمر أُتي بشربة عسل، فذاقها، فإذا ماء وعسل، فقال: «اعزلوا عني حسابها، اعزلوا عني مؤنتها»».

وذكره الأبياري في «الورع» (ص ٢٢)، وقال قبله: «في قول الصِّدِّيق أو غيره».

وأخرجه ابن شبة في «تاريخ المدينة» (٣ / ٨٠٣، ٨٠٤) بلفظين آخرين، آخرهما: «... استسقى، فأُتي رجل بقدحٍ من زجاجٍ ـ أو قال: من قوارير ـ فيه عسل، فقال ـ أي: عمر ـ: «ما رأيتُ كاليومِ إناءً أحسن ولا شراباً أحسن». ثم قال: «شراباً هو أيسر في المسألة من هذا»؛ فأُتي بماءٍ، فشرب.

ونحوه في «الزهد» (ص ١١٩) لأحمد، و«الزهد» (رقم ٦١٨) لابن المبارك، و«الزهد» (رقم ٩٤، ٩٥) لأبي داود، و«الطبقات الكبرى» (٣ / ٣١٩) لابن سعد، و«مناقب عمر بن الخطاب» (ص ١٤٢) لابن الجوزي، وعزاه السيوطي في «الدر المنثور» (رقم ٦١٨) لعبد بن حميد بأسانيد بعضها حسن.

(١) قارن مع «الورع» للصنهاجي (ص ٢٠).

(٢) انظر في هذا: «مجموع الفتاوى» (١٠ / ٤٦٠ ـ ٤٦٢).

وعلى هٰذا يتنزَّل قولُ من قال: «كنَّا نَدَعُ ما لا بأس به[1]؛ حذراً لما به البأس».
ورُوي مرفوعاً[2].

وكذٰلك كلُّ ما جاء من هٰذا الباب؛ فذمُّ الدنيا إنما هو لأجل أنها تَصير ذَريعةً إلى تعطيل التكاليف.

وأيضاً[3]؛ فقد يتعلَّق بالمباح في سوابقه أو لواحقه أو قرائنه ما يصير به غيرَ مباح، كالمال[4] إذا لم تُؤدَّ زكاتُه، والخيل[5] إذا رَبَطها تعفُّفاً، ولٰكن نسيَ حقَّ الله في رِقابها، وما أشبه ذٰلك.

والثاني: أنَّا إذا نظرنا إلى كونه وسيلة؛ فليس تركُهُ أفضلَ بإطلاق، بل هو ثلاثة أقسام:

قسم يكون ذريعةً إلى منهيٍّ عنه؛ فيكون من تلك الجهة مطلوبَ الترك.

وقسم يكون ذريعةً إلى مأمور به؛ كالمستعان به على أمرٍ أُخرويٍّ؛ ففي الحديث: «نعمَ المالُ الصَّالح للرجل الصالح[6]»، وفيه: «ذهب أهل الدُّثور

---

(١) أي: ما لا بأس به في ذاته؛ حذراً أن يوقعنا فيما هو ذريعة إليه مما فيه بأس. (د).

(٢) سيأتي نصُّه وتخريجه (ص ١٨٩).

(٣) أعم مما قبله الخاص بالذريعة؛ أي: باللواحق. (د).

(٤ و٥) المثالان من نوع واحد، والظاهر أنهما من أمثلة المقارن، ويصح أن يكونا من اللواحق. (د). وفي (ط): «والخيل إذا ارتبطها».

(٦) أخرجه البخاري في «الأدب المفرد» (رقم ٢٩٩)، وأحمد في «المسند» (٤ / ١٩٧، ٢٠٢)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٢، ٢٣٦)، وأبو يعلى في «المسند» (١٣ / ٣٢٠ - ٣٢٢ / رقم ٧٣٣٦)، وعنه ابن حبان في «الصحيح» (٨ / ٦، ٧ / رقم ٣٢١٠، ٣٢١١ - الإحسان)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (٢ / ٢٥٩ / رقم ١٣١٥)، والبغوي في «شرح السنة» (رقم ٢٤٩٥)، وابن أبي الدنيا في «إصلاح المال» (رقم ٤٣) **بإسنادٍ صحيح**، وأوله: «يا عمرو»، وجوَّد إسناده العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء» (٣ / ٢٢٨) وغيره.

بالأجور والدَّرجاتِ العُلا والنَّعيم المقيم . . . » إلى أن قال : «ذٰلك فضلُ الله يؤتيه من يشاء»[١]، بل قد جاء أنَّ في مُجامعة الأهل أجراً، وإن كان قاضياً لشهوته؛ لأنه يُكَفُّ به عن الحرام[٢]، وذٰلك في الشريعة كثير؛ لأنها لمَّا كانت وسائلَ إلى مأمورٍ به؛ كان لها حكم ما تُوسِّل بها إليه.

وقسم لا يكون ذريعة إلى شيء؛ فهو المباح المُطْلق، وعلى الجملة، فإذا فُرض ذريعةً إلى غيره؛ فحكمه حكم ذٰلك الغير، وليس الكلام فيه.

والثالث: أنه إذا قيل: إنَّ تركَ المباح طاعة على الإطلاق لكونه وسيلة إلى ما يُنهى عنه، فهو معارَضٌ بمثله؛ فيقال: بل فعله طاعة بإطلاق؛ لأن كلَّ مباحٍ تركُ حرامٍ[٣]، ألا ترى أنَّـه تركَ المحرماتِ كلَّها عند فعل المباح؛ فقد شغَل النفسَ به عن جميعها، وهٰذا الثاني أولى[٤]؛ لأنَّ الكُليَّة هنا تصحُّ، ولا يصحُّ أنْ يقال: كلُّ مباح وسيلةٌ إلى محرَّم أو منهيٌّ عنه بإطلاق؛ فظهر أنَّ ما اعتُرض به لا يَنهضُ دليلاً على أنَّ تركَ المباح طاعة.

وأما قوله: «إنه سببٌ في طُول الحساب»؛ فجوابه من أوجه[٥]:

أحـدهـا: أنَّ فاعلَ المباح إنْ كان يُحاسب عليه؛ لزم أنْ يكون التَّاركُ

---

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب استحباب الذكر بعد الصلاة وبيان صفته، ١ / ٤١٦ ـ ٤١٧، رقم ٥٩٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) سيأتي نصُّه وتخريجه (ص ٤٦١).

(٣) أليس قد يكون فعل المباح ترك واجب؛ فيكون غير تارك للحرام بفعل المباح؟ تأمل. (د).

(٤) أي: إن هٰذا المعارض أقوى من الدليل المعارَض؛ لأنه كلي بخلاف أصل الدليل. (د).

(٥) قارن مع «الورع» للصنهاجي (ص ٢٠ ـ ٢٢).

محاسباً على تركه، من حيث كان التركُ فعلاً، ولاستواء نسبة الفعل والترك شرعاً، وإذ ذاك يتناقضُ الأمرُ على فرض المباح، وذلك محال؛ فما أدَّى إليه مثله.

وأيضاً؛ فإنَّه إذا تمسّك بأنّ حلالَها حِسابٌ، ثم قضَى بأنَّ التاركَ لا يُحاسب، مع أنه آتٍ بحلال، وهو التَّرك؛ فقد صار الحلالُ سبباً لطول الحساب وغيرَ سبب له، لأنّ طول الحسابِ إنما نيط به من جهة كونه حلالاً بالفرْض، وهٰذا تناقضٌ من القول.

والثاني: أنَّ الحسابَ إنْ كان ينهض سبباً لطلب الترك؛ لزم أن يُطلب تركُ الطاعات من حيث كانت مسؤولاً عنها كلِّها، فقد قال تعالى: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الأعراف: ٦]، فقد انحتم على الرسل عليهم الصَّلاةُ والسَّلامُ أنْ يُسألوا عن الرسالة وتبليغ الشَّريعة، ولم يكن هٰذا مانعاً من الإتيان بذلك، وكذلك سائر المكلَّفين.

لا يقال: إنَّ الطاعاتِ يُعارِض طلبَ تركْها طلبُها.

لأنَّا نقول: كذلك المباح، يعارِض طلبَ تركه التَّخييرُ فيه، وأنَّ فعلَه وتركه في قصد الشَّارع بمثابةٍ واحدة.

والثالث: أنَّ ما ذُكر من الحساب على تناول الحلال قد يقال: إنَّه راجع إلى أمر خارج عن نفس المباح، فإنَّ المباحَ هو أكل كذا مثلاً، وله مقدّمات، وشروط، ولواحق لا بدَّ من مراعاتها، فإذا رُوعيَت؛ صار الأكل مباحاً، وإنْ لم تُراعَ؛ كان التسبُّب والتناولُ غيرَ مباح.

وعلى الجملة؛ فالمباح كغيره من الأفعال له أركان، وشروط، وموانع، ولواحق تُراعى، والتركُ في هٰذا كلِّه كالفعل، فكما أنَّه إذا تسبَّب للفعل كان تسبُّبه مسؤولاً عنه، كذلك إذا تسبَّب إلى الترك كان مسؤولاً عنه.

ولا يقـال: إنَّ الفعلَ كثيرُ الشروط والموانع، ومفتقرٌ إلى أركان بخلاف الترك؛ فإنَّ ذٰلك فيه قليل، وقد يكفي مجرَّدُ القصد إلى الترك.

لأنَّـا نقـول: حقيقةُ المباح إنما تنشأ بمقدّمات، كان فعلاً أو تركاً، ولو بمجرَّد القصد.

وأيضاً؛ فإنَّ الحقوقَ تتعلَّقُ بالترك كما تتعلق بالفعل، من حقوق الله، أو حقوق الآدميِّين، أو منهما جميعاً، يدلُّ عليه قوله ﷺ: «إن لنفسِك عليك حقّاً، ولأهلك عليك حقّاً؛ فأعط كلَّ ذي حقٍّ حقَّه»[1].

وتأمَّل حديثَ سلمانَ وأبي الدرداء[2] رضي الله عنهما يبيِّن[3] لك هو وما في معناه أنَّ الفعلَ والترك ـ في المباح على الخصوص ـ لا فرق بينهما من هٰذا الوجه؛ فالحساب يتعلَّقُ بطريق التَّرْك كما يتعلق بطريق الفعل، وإذا كان الأمر كذٰلك؛ ثبت أنَّ الحساب إنْ كان راجعاً إلى طريق المباح؛ فالفعل والترك سواء، وإن كان راجعاً إلى نفس المباح أو إليهما معاً؛ فالفعل والترك أيضاً سواء.

وأيضاً؛ إنْ كان في المباح ما يقتضي الترك؛ ففيه ما يقتضي عدم الترك لأنَّه من جُملة ما امتنَّ اللهُ به على عباده، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ...﴾ إلى قوله: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ﴾ [الرحمن: ١٠ ـ ٢٢].

---

(١) قطعة من حديث أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب من أقسم على أخيه ليفطر في التطوع، ٤ / ٢٠٩ / رقم ١٩٦٨، وكتاب الآداب، باب صنع الطعام والتكلف للضيف، ١٠ / ٥٣٤ / رقم ٦١٣٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب النهي عن صوم الدهر، ٢ / ٨١٣ / رقم ١٨٢).

(٢) سيأتي بلفظه وتمامه عند المصنف (٢ / ٢٤٧ ـ ٢٤٨)، والمذكور آنفاً قطعة منه.

(٣) في الأصل: «يتبين».

وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ...﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ١٤]؟

وقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣].

إلى غير ذٰلك من الآيات التي نُصَّ فيها على الامتنان بالنِّعَم، وذٰلك يُشعر بالقصد إلى التناول والانتفاع، ثم الشكر عليها، وإذا كان هٰكذا؛ فالترك له قصداً يُسأل عنه: لِم تركته، ولأيِّ وجهٍ أعرضتَ عنه، وما منعك من تناول ما أُحِلَّ لك؟ فالسؤال حاصل في الطَّرَفين، وسيأتي لذٰلك تقريرٌ في المباح الخادم لغيره إن شاء الله[1].

وهٰذه الأجوبةُ أكثرُها جَدَليٌّ، والصواب في الجواب أنَّ تناولَ المباح لا يصحُّ أنْ يكون صاحبهُ مُحاسباً عليه بإطلاق، وإنما يحاسَبُ على التقصير في الشكر عليه؛ إما من جهة تناوله واكتسابه، وإما من جهة الاستعانة به على التكليفات، فمن حاسبَ نفسه في ذٰلك وعمل على ما أُمر به؛ فقد شكر نِعَمَ الله، وفي ذٰلك قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ...﴾ إلى قوله: ﴿خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأعراف: ٣٢].

أي: لا تَبِعَةَ فيها، وقال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ * فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: ٧ ـ ٨].

وفسَّره النبيُّ عليه السلام بأنه العَرْضُ[2]، لا الحساب الذي فيه مناقشةٌ

---

(١) انظر: (ص ٢٢٤ وما بعد).

(٢) وذٰلك فيما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب ﴿فسوف يحاسب حساباً يسيراً﴾، ٨ / ٦٩٧ / رقم ٤٩٣٩)، وذكره تعليقاً في (كتاب الرقاق، باب من نوقش الحساب عذب، ١١ / ٤٠٠ / رقم ٦٥٣٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، ٤ / ٢٢٠٤ / رقم ٢٨٧٦)، والترمذي في «الجامع» (أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة ﴿إذا السماء =

وعذاب، وإلّا؛ لم تكُن النِّعَمُ المباحةُ خالصةً للمؤمنين يوم القيامة، وإليه يرجع قولُه تعالى: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الأعراف: ٦].

أعني: سؤال المرسلين، ويحقّقه أحوالُ السلف في تناول المباحات؛ كما سيُذكر على إثْرِ هٰذا[١].

والثاني من الأمور العارضة: أنَّ ما تقدَّم مخالفٌ لما كان عليه السلفُ الصالحُ من الصحابة والتابعين والعلماء المتقين؛ فإنهم تورَّعوا عن المباحات كثيراً، وذٰلك منقول عنهم تواتراً؛ كترك الترفُّه في المطعم، والمشرب، والمركَب، والمسكن، وأعرقُهم في ذٰلك عمرُ بنُ الخطاب، وأبو ذرٍّ، وسَلمانُ، وأبو عبيدةَ بنُ الجرَّاح، وعليُّ بنُ أبي طالب، وعمارٌ، وغيرُهم، رضي الله عنهم، وانظر إلى ما حكاه ابنُ حَبيبٍ في كتاب «الجهاد»، وكذٰلك الداوديُّ في كتاب «الأموال»[٢]؛ ففيه الشفاء، ومحصولهُ أنهم تركوا المباحَ من حيث هو مباح، ولو كان تركُ المباح غيرَ طاعة؛ لما فعلوه.

والجواب عن ذٰلك من أوجه[٣]:

أحدها: إنَّ هٰذه أوَّلاً حكاياتُ أحوال؛ فالاحتجاجُ بمجرَّدها من غير نظرٍ

= انشقت﴾، ٥ / ٥٣٥ / رقم ٣٣٣٧) ـ وقال: «هٰذا حديث حسن صحيح» ـ، والنسائي في «الكبرى» (كتاب التفسير / رقم ٦٧٩) عن عائشة رضي الله عنها؛ قالت: قال رسول الله ﷺ: «من حُوسب يوم القيامة عُذِّب». قالت: قُلتُ: قال الله عز وجل: ﴿فسوف يحاسب حساباً يسيراً﴾. قال: «ليس ذٰلك بالحساب، إنما ذٰلك العَرْضُ، من نوقش الحسابَ يوم القيامةِ؛ عُذِّب».

(١) ولشيخ الإسلام ابن تيمية كلام في هٰذا في «مجموع الفتاوى» (١٠ / ٥١٤، ٥١٥).

(٢) انظره بتحقيق رضا محمد سالم شحادة، طبع مركز إحياء التراث العربي ـ الرباط.

(٣) ولشيخ الإسلام ابن تيمية جواب في «مجموع الفتاوى» (١٠/ ١٥٠، ١٥١، ٥١٤ و٢٠ / ١٤٦).

فيها لا يُجدي، إذ لا يلزم أنْ يكون تركُهم لما تركوه من ذٰلك من جهة كونه مباحاً؛ لإمكان تركه لغير ذٰلك من المقاصد، وسيأتي[1] إنْ شاء الله أنَّ حكاياتِ الأحوال بمجرَّدها غيرُ مفيدةٍ في الاحتجاج.

والثاني: أنها معارَضَةٌ بمثلها في النقيض.

فقد كان عليه السلام يُحبّ الحَلْواء والعسل[2].

ويأكل اللحم، ويختصّ بالذراع، وكانت تعجبه[3].

وكان يُستعذَبُ له الماء[4].

---

(١) انظر: (١ / ٣٩١ و٢ / ٤٥٨، ٤٩٥).

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأطعمة، باب الحلوى والعسل، ٩ / ٥٥٧ / رقم ٥٤٣١، وكتاب الأشربة، باب شرب الحلواء والعسل، ١٠ / ٧٨ / رقم ٥٦١٤، وكتاب الطب، باب الدواء بالعسل، ٨ / ١٣٩ / رقم ٥٦٨٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الطلاق، باب وجوب الكفارة على من حرَّم امرأته ولم ينوِ الطلاق / رقم ١٤٧٤ بعد ٢١)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الأطعمة، باب ما جاء في حب النبي ﷺ الحلواء والعسل / رقم ١٨٣٢)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الأشربة، باب شراب العسل / رقم ٣٧١٥)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الأطعمة، باب الحلواء / رقم ٣٣٢٣)، وأحمد في «المسند» (٦ / ٥٩) عن عائشة رضي الله عنها.

(٣) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الأنبياء، باب قول الله تعالى: **﴿ولقد أرسلنا نوحاً إلى قومه﴾** (٦ / ٣٧١ / رقم ٣٣٤٠)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، ١ / ١٨٤ / رقم ١٩٤)، عن أبي هريرة، وذكر حديثاً طويلاً فيها: «فرُفعت إليه الذِّراع، وكانت تعجبه؛ فَنَهَس منها نهسَةً».

(٤) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الأشربة، باب استعذاب الماء، ١٠ / ٧٤ / رقم ٥٦١١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب منه / رقم ٩٩٨) من حديث أنس؛ قال: «كان أبو طلحة أكثر أنصاري بالمدينة مالاً من نخل، وكان أحبَّ ماله إليه بَيرُحاء، وكانت مستقبلَ المسجد، وكان رسول الله ﷺ يدخُلها ويشرب من ماءٍ فيها طيِّب». =

ويُنقع له الزَّبيبُ والتمر[1].

ويتطيَّبُ بالمسك[2].

= وأخرج أبو داود في «السنن» (رقم ٣٧٣٥)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ١٣٨)، وأحمد في «المسند» (٦ / ١٠٨)، وابن شبة في «تاريخ المدينة» (١ / ١٥٨)، وابن حبان في «الصحيح» (١٢ / ١٤٩ / رقم ٥٣٣٢ ـ الإحسان)، وأبو الشيخ في «أخلاق النبي ﷺ» (رقم ٢٤٥)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (١ / ٣٩٤)، وأبو نعيم في «أخبار أصبهان» (٢ / ١٢٥)، والبغوي في «الشمائل» (رقم ١٠١٧، ١٠١٨)، و«شرح السنة» (رقم ٣٠٤٩) عن عائشة رضي الله عنها؛ قالت: «كان يُستعذب لرسول الله ﷺ من السُّقيا».

وإسناده قويّ، وجوَّده ابن حجر في «فتح الباري» (١٠ / ٧٤).

وأخرج مسلم في «الصحيح» (كتاب الزهد والرقائق، باب حديث جابر الطويل، ٤ / ٢٢٠٧ / رقم ٣٠١٣) ضمن حديث طويل جدّاً فيه: «وكان رجل من الأنصار يبرِّد لرسول الله ﷺ الماءَ في أشجابٍ له على حِمَارة من جريد».

(١) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الأشربة، باب نقيع التمر ما لم يسكر، ١٠ / ٦٢ / رقم ٥٥٩٧) عن سهل بن سعد أن أبا أُسيد الساعدي دعا النبي ﷺ لعرسه؛ فكانت امرأته خادمهم يومئذ، وهي العروس، فقالت: هل تدرون ما أنقعتُ لرسول الله ﷺ؟ أنقعتُ له تمراتٍ من الليل في تَوْرٍ».

وأخرجه بنحوه مسلم في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب إباحة النبيذ الذي لم يشتدّ ولم يصر مسكراً، ٣ / ١٩٥٠ ـ ١٩٥١ / رقم ٢٠٠٦)، وخرجته مسهباً في تحقيقي لكتاب ابن حيويه (ت ٣٦٦هـ) «من وافقت كنيته كنية زوجه من الصحابة» (ص ٤٣ ـ ٤٤).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الغسل، باب من تطيب ثم اغتسل وبقي أثر الطيب، ١ / ٣٨١ / رقم ٢٧٠، ٢٧١)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الحج، باب الطيب للمحرم عند الإحرام / رقم ١١٩٠) عن عائشة: «أنا طيَّبتُ رسولَ الله ثم طاف في نسائه»، وقالت: «وكأني أنظر إلى وبيصِ الطِّيب في مَفرقِ النبي ﷺ» لفظ البخاري.

ولفظ مسلم: «يتطيب بأطيب ما يجد»، وعنده أيضاً (برقم ١١٩١)، عنها: «كنتُ أطيِّب النبي ﷺ قبل أن يُحرم، ويوم النحر قبل أن يطوف بالبيت بطيبٍ فيه مسك».

ويحبُّ النساء[1].

وأيضاً؛ فقد جاء كثيرٌ من ذٰلك عن الصحابة والتابعين والعلماء المتَّقين، بحيث يقتضي أنَّ التركَ عندهم كان غيرَ مطلوبٍ، والقطعُ أنه لو كان مطلوبَ التركِ عندهم شرعاً؛ لبادروا إليه مبادرتهم لكلِّ نافلةٍ وبرٍّ ونَيْلِ منزلةٍ ودرجة؛ إذ لم يبادر أحدٌ من الخَلْقِ إلى نوافل الخيرات مبادرتَهم، ولا شارك أحدٌ أخاه المؤمن ـ ممن قرُب عهده أو بعُد ـ في رِفْدِه[2] وماله مشاركتَهم، يَعلم ذٰلك من طالع سِيَرهم، ومع ذٰلك؛ فلم يكونوا تاركين للمباحات أصلاً، ولو كان مطلوباً؛ لعلموه قطعاً، ولعملوا بمقتضاه مطلقاً من غير استثناء، لٰكنهم لم يفعلوا؛ فدلَّ ذٰلك على أنَّه عندهم غيرُ مطلوب، بل قد أراد بعضهم أن يترك شيئاً من المباحات؛ فنُهو عن ذٰلك، وأدلةُ هٰذه الجملة كثيرةٌ، وانظر في باب المفاضلة بين الفقر والغنى[3] في «مقدِّمات ابن رشد».

---

(١) كما يأتي عند المصنف (٢ / ٢٤٠) في حديث: «حُبِّب إليَّ. . .»، وتخريجه هناك.

وكتب (خ) هنا في الهامش ما نصُّه: «في البشر داعية فطرية إلى الأُنس بالمرأة وملابستها، وليس في هٰذه الفطرة ما يمس الكمال الروحي بغضاضة متى وقفت بالنفس في غاية معتدلة، وكان تمتع صاحبها بالنساء في دائرة الحكمة والنظام؛ فحبه عليه الصلاة والسلام للنساء غريزة بشرية، ولٰكنها لم تتجاوز حد الاعتدال؛ فتلهيه عن معالي الهمم والجهاد في سبيل العبادة والدعوة إلى صراط الله المستقيم، ومن حكمة انتظامها في جملة دواعيه الفطرية؛ أن يتعلم المسلمون من معاشرته لأزواجه الطاهرات كيف تعاشر المرأة بعواطف المودة والرحمة والاحترام». انتهى.

وانظر فيما تقدَّم جميعاً: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٠ / ٦٤١ و٢٢ / ١٢٤).

(٢) الرِّفْد: العطاء والصِّلة. انظر: «لسان العرب» (ر ف د).

(٣) لم يختلفوا في المفاضلة بين أصحاب الوصفَين إلا باعتبار العمل الصالح اللاحق بكل منهما، وهو محل النظر والأخذ والرد بينهم؛ فلا محل للاعتراض الذي أورد ها هنا بأن الفقر والغنى لا يوضعان في ميزان المفاضلة، وإنما التفاضل على قدر العمل الصالح، وسيأتي للمؤلف في التعارض والترجيح آخر الكتاب بحث جيد في هٰذا المعنى. (د). =

والثالث[1]: إذا[2] ثبت أنَّهم تركوا منه شيئاً طلباً للثواب على تركه؛ فذٰلك لا مِنْ جهة أنَّه مباحٌ فقط للأدلَّة المتقدمة، بل لأمور خارجة ـ وذٰلك غير قادح في كونه غيرَ مطلوبِ التَّرك ـ:

ـ **منها**: أنَّهم تركوه من حيث هو مانعٌ من عبادات، وحائلٌ دون خيرات، فيُترك ليمكن الإتيان بما يُثاب عليه، من باب التوصُّل إلى ما هو مطلوب، كما كانت عائشةُ رضي الله عنها يأتيها المالُ العظيم الذي يمكنها به التوسُّع في المباح، فتتصدق به، وتُفطر على أقلِّ ما يقوم به العيش[3]، ولم يكن تركها التوسّع من حيث كان الترك مطلوباً، وهٰذا هو محلُّ النزاع.

ـ **ومنها**: أنَّ بعضَ المباحات قد يكون مُورِثاً لبعض الناس أمراً لا يختاره لنفسه، بالنسبة إلى ما هو عليه من الخصال الحَميدة؛ فيتركُ المباحَ لما يؤدِّيه إليه، كما جاء أنَّ عمرَ بنَ الخطَّاب لما عَذَلوه في رُكُوبه الحمارَ في مسيرِهِ إلى الشام، أُتي بفرس، فلمَّا ركبه فَهَمْلَج[4] تحته؛ أخبر أنَّه أحسَّ من نفسه فنزل

= وفي (م): «الفقير والغني».

وكتب (خ) هنا ما نصُّه: «الفقر والغنى حالان لا يحسبان في مراقي الكمال، ولا يوضعان في ميزان المفاضلة، وإنما التفاضل على قدرِ العمل الصالح وما يفيض على جوانبه من أشعة الإخلاص وصفاء السريرة؛ فأعظم الرجلين عملاً وأقواهما إخلاصاً يكون أرفع مقاماً في التقوى وأكرم منزلة عند الله من صاحبه، وفي استطاعة الغني أن يكون أفضل من الفقير مما يتيسر له من إقامة المشروعات العظيمة والمساعي التي يعم نفعها ويتجدد أثرها كل حين». وانظر: (٥ / ٣٦٧).

(١) يُنظر وجه الفرق بينه وبين الأول، غير الإجمال والتفصيل في المقاصد؛ إلا أنْ يقال: إنه روعي في الأول مجرد كونها حكايات أحوال، وهي لا يؤخذ بها دليلاً بمجردها؛ فلا بد من عرضها على قواعد الشرع، ويكون قوله: «لإمكان تركه لغير ذٰلك من المقاصد»، وهي ما فصلها هنا ليس محل القصد فيما سبق. (د).

(٢) في (ط): «أنه إذا».

(٣) سيأتي تخريجه (ص ١٩١).

(٤) أي: سار سيراً حسناً سريعاً. انظر: «لسان العرب» (هـ م ل ج).

عنه، ورجع إلى حماره[1]، وكما جاء في حديث الخَميصة ذات العَلَم، حين لبسها النبيُّ ﷺ؛ فأخبرهم أنَّه نظر إلى عَلَمها في الصلاة فكاد يَفْتِنه[2]، وهو المعصوم ﷺ، ولكنه علَّم أمته كيف يفعلون بالمباح إذا أدَّاهم إلى ما يُكره، وكذلك قد يكون المباحُ وسيلةً إلى ممنوع؛ فيُترك من حيث هو وسيلة، كما قيل: «إني لأدَعُ بيني وبين الحرام سُتْرَةً من الحلال، ولا أحرِّمها»[3]، وفي الحديث: «لا يبلغ الرجل درجة المتَّقين حتى يدعَ ما لا بأس به؛ حذراً لما به البأس»[4]،

---

(١) انظر: الخبر في «تاريخ المدينة» (٣ / ٨٢٢ ـ ٨٢٣) لابن شبَّة.

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصلاة، باب إذا صلَّى في ثوبٍ له أعلام، ١ / ٤٨٢ ـ ٤٨٣ / رقم ٣٧٣)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب كراهة الصلاة في ثوبٍ له أعلام، ١ / ٣٩١ / رقم ٥٥٦)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الصلاة، باب الرخصة في الصلاة في خميصةَ لها أعلام، ٢ / ٧٢)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب اللباس، باب لباس رسول الله ﷺ، ٢ / ١١٧٦ / رقم ٣٥٥٠)، ومالك في «الموطأ» (١ / ٩١ ـ مع «تنوير الحوالك»)، وأبو عوانة في «المسند» (٢ / ٢٤)، والبيهقي في «الكبرى» (٢ / ٤٢٣) من حديث عائشة رضي الله عنها، وليس عندهم «فكاد يفتنه»، وإنما «إنها ألهتني آنفاً عن صلاتي»، وفي رواية عند البخاري: «فأخاف أن تفتنني»، ونقل المصنِّف العبارة السابقة عن «الأموال» للداودي (ص ٨٩).

(٣) في النسخ الثلاث: «ولا أُحرِّمها»، وأورده ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» (١ / ٢٠٩) عن ابن عمر، وفيه: «لا أخرقها»، وأورد نحوه عن مجموعة من التابعين، وانظر: «الحلية» (٤ / ٨٤، ٧ / ٢٨٤، ٢٨٨).

ثم ظفرتُ بطرف من الخبر في «زهد أبي داود» (رقم ٣٢٠) عن مالك بلاغاً، ولم يهتد المحقق إلى لفظه بتمامه.

(٤) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب صفة القيامة، باب منه، ٤ / ٦٣٤ / رقم ٢٤٥١)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الزهد، باب الورع والتقوى، ٢ / ١٤٠٩ / رقم ٤٢١٥)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٣١٩)، والبيهقي في «الكبرى» (٥ / ٣٣٥)، وعبد بن حميد في «المنتخب» (رقم ٤٨٤)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (٢ / ٧٤ ـ ٧٦ / رقم ٩٠٩ ـ ٩١٢)، =

وهٰذا بمثابة مَنْ يعلم أنَّه إذا مرَّ لحاجته على الطريق الفلانيَّة؛ نظر إلى محرَّم، أو تكلَّم فيما لا يعنيه، أو نحوه.

ـ **ومنها**: أنَّه قد يَتركُ بعضُ الناسِ ما يَظهر «لغيره» أنَّه مباح، إذا تخيَّل فيه إشكالاً وشُبهةً، ولم يتخلَّص له حلُّه، وهٰذا موضعُ مطلوبُ التَّركِ على الجملة بلا خلاف؛ كقوله: «كنَّا ندَع ما لا بأس به حذراً لما به البأس»،[1] ولم يتركوا كلَّ ما لا بأس به، وإنَّما تركوا ما خشوْا أن يُفضي بهم إلى مكروه أو ممنوع.

ـ **ومنها**: أنَّه قد يَترك المباحَ لأنَّه لم تحضره نيَّةٌ في تناوله؛ إمَّا للعَون به على طاعة الله، وإما لأنه[2] يُحبُّ أنْ يكون عمله كلُّه خالصاً لله، لا يَلْوي فيه على حظِّ نفسه من حيث هي طالبة له، فإنَّ من خاصَّة عبادِ الله مَنْ لا يحبُّ أنْ يتناول مباحاً لكونه مباحاً، بل يتركه حتى يجد لتناوله قَصْدَ عبادةٍ، أو عوناً على

= والدولابي في «الكنى» (٢ / ٣٤)، والطبراني في «الكبير» (١٧ / رقم ٤٤٦) من حديث عطية السعدي.

وإسناده ضعيف، مداره على عبدالله بن عقيل عن عبدالله بن يزيد الدمشقي، وروى ابن عقيل عن ابن يزيد أحـاديث منكـرة؛ كمـا قال ابن عدي في «الكـامـل» نقـلاً عن الـدولابي: «ابن يزيد هٰذا ضعيف»، وضعَّف هٰذا الحديث شيخنا الألباني في «غاية المرام» (رقم ١٧٨)، وقال الترمذي: «هٰذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هٰذا الوجه».

وكتب (خ) هنا ما نصه: «ساق هٰذا الحديث ابن حزم في كتاب «الإحكام» ولفظه: «لا يبلغ العبدُ أن يكون من المتَّقين حتى يدع ما ليس به بأس؛ حذراً لما به بأس»»، ثم قال: «وفي سنده أبو عقيل وليس بالمحتجِّ به».

(١) مضى ما يشهد له.

(٢) يُغاير ما قبلـه في أن هٰذا دائماً لا يكون عمله إلا لأحد هٰذه الأمور: أن تحضره نية عبادة، أو عون ما على عبادة، أو أخذه له من جهة الإذن؛ فيترك الفعل حتى يجد أحد هٰذه الأمور، ولعل الأخير يدعو إلى الترك في بعض الأحيان، وأن مجرد نية أخذه من جهة الإذن لا تكفي، بل تحتاج لشرط غير ميسور في كل وقت؛ فيُوكل هٰذا لأهله، أما الأول؛ فإنه قد يتفق أن يتركه لأنه لم تحضره نية العون به على عبادة، ولا شك أن الثاني أرقى من صاحب الحال الأول. (د).

عبادة، أو يكون أَخْذُه له من جهة الإِذْن لا من جهة الحظّ؛ لأن الأوَّلَ نوعٌ من الشكر بخلاف الثاني، ومن ذٰلك أنْ يتركه حتى يصير مطلوباً؛ كالأكل والشرب ونحوهما؛ فإنَّه ـ إذا كان لغير حاجة ـ مباحٌ كأَكْلِ بعض الفواكه، فيدعُ التناول إلى زمان الحاجة إلى الغذاء، ثم يأكل قصداً لإِقامة البِنْيَة، والعَون في الطاعة، وهٰذه كلُّها أغراضٌ صحيحة، منقولة عن السلف، وغيرُ قادحة في مسألتنا.

ـ **ومنها**: أنْ يكون التاركُ مأْخوذَ الكُلِّيَّة في عبادة: من علم، أو تفكُّر، أو عمل، مما يتعلَّق بالآخرة؛ فلا تجده يستلذُّ بمباح، ولا يَنْحَاشُ[1] قلبه إليه، ولا يُلقي إليه بالاً، وهٰذا وإن كان قليلاً؛ فالتركُ على هٰذا الوجه يُشبه الغفلةَ عن المتروك، والغفلةُ عن تناول المباح ليس بطاعة، بل هو في طاعة بما اشتغل به، وقد نُقل مثل هٰذا عن عائشة حين أُتيت بمال عظيم فقسمته، ولم تُبق لنفسها شيئاً، فعوتبت على تركها نفسَها دون شيء، فقالت: «لا تُعنِّيني[2]، لو كنتِ ذكَّرتني لفعلتُ»[3]، ويتَّفقُ مثلُ هٰذا للصوفية، وكذٰلك إذا تركَ المباحَ لعدم قيام النَّفس له[4] هو في حكم المغفول عنه.

ـ **ومنها**: أنَّـه قد يَرى بعضَ ما يتنـاوله من المباح إسرافاً، والإِسرافُ مذموم، وليس في الإِسراف حَدٌّ يوقَفُ دونه، كما في الإِقتار؛ فيكون التوسُّط

---

(١) أي: لا يتحرك. انظر: «لسان العرب» (ح و ش).

(٢) لا تُعنِّيني؛ أي: لا تعترضيني. انظر «لسان العرب» (ع ن ن).

وفي بعض مصادر التخريج: «لا تعنفيني».

(٣) أخرجه الدارقطني في «المستجاد» (رقم ٣٦، ٣٧)، و ابن سعد في «الطبقات» (٨ / ٦٧)، وأبو نعيم في «الحلية» (٢ / ٤٧، ٤٨، ٤٩)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ١٣)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (١٦ / ق ٧٣٨) بأسانيد بعضها صحيح.

(٤) كترك تناول بعض المأكولات لأن نفسه لا تُقبل عليها ولا تتلذَّذ بها، وإن كان الغير على خلاف ذٰلك. (د).

راجعاً إلى الاجتهاد بين الطرفين؛ فيرى الإنسانُ بعض المباحات بالنسبة إلى حاله داخلاً تحت الإسراف، فيتركه لذٰلك، ويظنُّ مَنْ يراه ممن ليس ذٰلك إسْرافاً في حقِّه أنَّه تاركٌ للمباح، ولا يكونُ كما ظنّ؛ فكلُّ أحَدٍ فيه فقيهُ نفسه.

والحاصلُ أنَّ التفقُّه في المباح بالنسبة إلى الإسراف وعدمه والعمل على ذٰلك مطلوب، وهو شرطٌ من شروط تناول المباح، ولا يصير بذٰلك المباحُ مطلوبَ الترك، ولا مطلوبَ الفعل؛ كدخول المسجد[1] لأمرٍ مُباحٍ هو مباح، ومن شرطه أن لا يكون جُنباً، والنوافلُ من شرطها الطهارة، وذٰلك واجب، ولا يصير دخولُ المسجد ولا النافلةُ بسبب ذٰلك واجبَين؛ فكذٰلك هنا تناولُ المباح مشروطٌ بترك الإسراف، ولا يصير ذمُّ الإسراف في المباح ذمّاً للمباح مطلقاً.

وإذا تأمَّلتَ الحكاياتِ في ترك بعض المباحات عمَّن تقدَّم؛ فلا تعدو هٰذه الوجوه، وعند ذٰلك لا تكونُ فيها معارضةٌ لما تقدَّم، والله أعلم.

والثالث من الأمور المعارضة: ما ثبت من فضيلة الزُّهد في الدنيا، وترك لذَّاتها وشَهَواتها، وهو مما اتُّفق على مدح صاحبه شرعاً، وذمِّ تاركه على الجملة، حتى قال الفُضيل بنُ عِياضٍ: «جُعل الشرُّ كلُّه في بيت، وجُعل مفتاحُه حبُّ الدنيا، وجُعل الخير كلُّه في بيت، وجعل مفتاحه الزهد»[2].

وقال الكتَّاني الصوفيُّ: «الشيءُ الذي لم يُخالِف فيه كوفيٌّ، ولا مدنيٌّ،

---

(١) تنظير لا تمثيل. (د).

(٢) أخرجه ابن أبي الدُّنيا في «ذم الدُّنيا» (رقم ٢٩٠)، والسلمي في «طبقاته» (ص ١٣)، والبيهقي في «الزهد» (رقم ٢٤٧) بإسنادهم إلى الفضل.

وكتب (خ) هنا ما نصُّه: «الزهد حال من أحوال النفس، وهو خلوص القلب من شائبة الحرص على ملاذ هٰذه الحياة بحيث لا يستخفه الفرح عند حضورها، ولا يضطرب حسرة عند فواتها، ولا جرم أن من أحكم هٰذا الخلق يتمكن من اجتناب الحرام بسهولة، ويترفع عن الوصول إلى هٰذه الملاذ من طرق تخدش في وجه المروءة».

ولا عراقيٌّ، ولا شاميٌّ؛ الزهدُ في الدنيا، وسخاوةُ النفس، والنصيحةُ للخَلق».

قال القُشيري[1]: يعني: أنَّ هٰذه الأشياء لا يقولُ أحدٌ إنها غيرُ محمودة.

والأدلةُ من الكتاب والسنة على هٰذا لا تكاد تنحصر، والزهدُ حقيقة إنما هو في الحلال، أما الحرامُ؛ فالزهد فيه لازمٌ من أمر الإسلام، عامٌّ في أهل الإيمان، ليس ممَّا يتجارى فيه خواصُّ المؤمنين مقتصرين عليه فقط، وإنما تجارَوْا فيما صاروا به من الخواصِّ، وهو الزهدُ في المباح، فأمَّا المكروه؛ فذو طرفَين، وإذا ثبت هٰذا؛ فمحالٌ عادةً أنْ يتجارَوا فيه هٰذه المجاراة وهو لا فائدةَ فيه، ومحالٌ أن يُمدح شرعاً مع استواء فعله وتركه.

والجواب من أوجه:

أحدها: أنَّ الزهدَ ـ في الشَّرع[2] ـ مخصوص بما طُلب تركه حسبما يظهر من الشريعة؛ فالمباحُ في نفسه خارجٌ عن ذٰلك لما تقدَّم من الأدلَّة، فإذا أُطلق بعضُ المعبِّرين لفظَ الزهد على ترك الحلال؛ فعلَى جهة المجاز بالنظر إلى ما يَفُوتُ من الخيرات، أو لغير ذٰلك مما تقدم.

والثاني: أنَّ أزهدَ البشر ﷺ لم يتركِ الطَّيبات جُملة إذا وجدها، وكذٰلك مَن بعده من الصحابة والتابعين، مع تحقُّقهم في مقام الزهد.

والثالث: أنَّ تركَ المباحات [من حيث إنه مباح][3]؛ إمّا أنْ يكون بقصدٍ أو بغير قصد، فإن كان بغير قصد؛ فلا اعتبار به، بل هو غفلة لا يقال فيه: «مباح»، فضلاً عن أنْ يقال فيه: «زهد»، وإن كان تركه بقصد؛ فإمَّا أنْ يكون

---

(١) في «الرِّسالة» (ص ٥٧)، وأورد فيها مقولتي الفضيل والكتاني السابقتين.

(٢) انظر تعريفه في «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٠ / ٦١٦ ـ ٦١٩، ١١ / ٢٨، ٢٠ / ١٤٢).

(٣) زيادة من الأصل فقط.

القصدُ مَقْصُوراً على كونه مباحاً، فهو محلّ النزاع، أو لأمر خارج؛ فذٰلك الأمرُ إن كان دُنيوياً كالمتروك؛ فهو انتقال من مباح إلى مثله لا زهد، وإنْ كان أُخروياً؛ فالترك إذاً وسيلةٌ إلى ذٰلك المطلوب؛ فهو فضيلة من جهة ذٰلك المطلوب، لا من جهة مجرَّد الترك، ولا نزاع في هٰذا.

وعلى هٰذا المعنى فسَّره الغزاليُّ؛ إذْ قال[1]: «الزهدُ عبارةٌ عن انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خيرٌ منه»، فلم يجعله مجرَّد الانصراف عن الشيء خاصّة، بل بقَيْدِ الانصراف إلى ما هو خيرٌ منه، وقال في تفسيره: «ولمَّا كان الزهدُ رغبةً عن محبوبٍ بالجملة؛ لم يُتصوَّر إلّا بالعدول إلى شيء هو أحبُّ منه، وإلا؛ فترك المحبوب لغير الأحبّ محال»[2]. ثم ذكر أقسام الزُّهد، فدلَّ على أنَّ الزُّهدَ لا يتعلَّقُ بالمباح من حيث هو مباح على حال، ومن تأمَّل كلام المعتبرين؛ فهو دائرٌ على هٰذا المَدَار.

فصل

وأمَّا كون المباح غير مطلوب الفعل؛ فيدلُّ عليه كثيرٌ مما تقدَّم[3] لأنّ كِلا الطرفَين من جهته في نفسه على سواء.

---

(١) في «إحياء علوم الدين» (٤ / ٢١٦).

(٢) (٤ / ٢١٧).

(٣) يجري فيه الدليل الأول لا الثاني، ويجري فيه الثالث باعتبار قوله: «ولا معقول في نفسه»، لا باعتبار قوله: «غير صحيح باتفاق»؛ لأنه في الترك غير متفق عليه، ولا يجري فيه الخامس، ويجري فيه السادس، وقد أعاده هنا بقوله: «أحدها»؛ لأنه احتاج هنا إلى كلام فيه وإلى رد على الكعبي ليس محله هناك، ويجري فيه الشق الأخير من الدليل السابع؛ فصح قوله: «يدل عليه كثير مما تقدم»، وعليك بالنظر في تطبيق ذٰلك. (د).

وقد استدلَّ من قال: إنَّه مطلوب[1]، بأنَّ كلَّ مباحٍ تركُ حرام، وتركُ الحرام واجب؛ فكلُّ مباح واجب... إلى آخر ما قرَّره الأصوليون عنه، لٰكنَّ هٰذا القائلَ يظهرُ منه أنَّه يُسلِّم أنَّ المباحَ ـ مع قَطْعِ النظر عمّا يستلزم ـ مستوي الطرفَين، وعند ذٰلك يكون ما قاله الناس هو الصحيح[2]؛ لوجوه:

أحدها: لزومُ أنْ لا توجد الإباحةُ في فعل من الأفعال عيناً[3] ألبتة؛ فلا

(1) هٰذا مذهب الكعبي وأتباعه، وقد اختلفت عبارات الأصوليين في تصوير مأخذه على ثلاثة وجوه:

أحدها: أن كل فعل يوصف بأنه مباح عند النظر إليه بانفراده هو واجب باعتبار أنه ترك به حرام.

ثانيها: أن المباح مأمور به بناء على أنه حسن؛ فيحسن أن يطلبه الطالب لحسنه.

ثالثها: أن المباح من أضداد المحرم؛ فيكون مأموراً به بناء على أن النهي عن الشيء أمر بضده، والقول الفاصل في هدم هٰذه المآخذ من أساسها هو ما نبه عليه المصنف من أن تمايز الأحكام يرجع إلى قصد الشارع، ومقصود الشارع بخطاب الإباحة أن يكون المباح موكولاً إلى خبرة المكلف ولا قصد له في فعله دون تركه ولا في تركه دون فعله. (خ). وانظر في الرد على الكعبي: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٠ / ٥٣٠ ـ ٥٤٨)، و«البرهان» (١ / ٢٩٤)، و«المحصول» (٢ / ٢٠٧)، و«المستصفى» (١ / ٧٥)، و«المنخول» (١١٦)، و«البحر المحيط» (١ / ١٥٥)، و«شرح المنهاج» (١ / ١١٥ ـ ١١٧) لشمس الدين الأصبهاني.

(2) لم يقل: وعند ذٰلك يكون الخلاف(*) لفظيّاً؛ لأنه وإن وافقهم في هٰذا؛ يرى أن استلزامه للواجب حتم لأن فيه ترك محرم دائماً، بخلافه عندهم؛ فإنه يجري عليه ما يجري على الذريعة، وتكون تسميته مباحاً لا محصل لها على رأيه؛ فلا يوجد فعل في الخارج مباح أبداً، لأنه مهما وقع ما يسمى مباحاً؛ فهو واجب، وهو مبنى الرد في الوجه الأول، وسيرتب عليه الوجه الثاني، وهو أن يكون وضع هٰذا القسم بين الأحكام الشرعية عبثاً، ولا يقول هو بذٰلك كغيره. (د).

(3) أي: في أي فعل معين. (د).

(*) في المطبوع: «الخلف».

يوصف فعلٌ من الأفعال الصادرة عن المكلفين بإباحة أصلاً، وهٰذا باطل باتّفاق؛ فإنَّ الأمة ـ قبل هٰذا المذهب ـ لم تزل تحكم على الأفعال بالإباحة، كما تحكم عليها بسائر الأحكام، وإن استلزمت ترك الحرام؛ فدلَّ على عدم اعتبارها لما يُستلزم لأنه أمرٌ خارج عن ماهيَّة المباح.

والثاني: أنَّه لو كان كما قال؛ لارتفعت الإباحةُ رأساً عن الشريعة، وذٰلك باطل على مذهبه ومذهب غيره.

بيانه أنَّه إذا كانت الإباحة غيرَ موجودة في الخارج على التعيين؛ كان وضعُها في الأحكام الشرعية عَبثاً؛ لأن موضوعَ الحُكْم هو فعلُ المكلَّف، وقد فرضناه واجباً؛ فليس بمباح، فيبطل قسمُ المباح أصلاً وفَرْعاً؛ إذ لا فائدة شرعاً في إثباتِ حُكْمٍ لا يَقضي على فعلٍ من أفعال المكلف.

والثالث: أنَّه لو كان كما قال؛ لوجب مثلُ ذٰلك في جميع الأحكام الباقية؛ لاستلزامها ترك الحرام؛ فتخرجُ عن كونها أحكاماً مختلفة، وتصيرُ واجبة[1].

فإن التزم ذٰلك باعتبار الجهتين حسبما نُقل عنه؛ فهو باطل؛ لأنه يعتبر جهة الاستلزام، [فلذٰلك نفَى المباح؛ فليعتبر جهةَ الاستلزام][2] في الأربعة الباقية فينفيها، وهو خلاف الإجماع والمعقول؛ فإن اعتبر[3] في الحرام والمكروه

---

(١) لأن الموجود في الخارج فعل واحد، ولا يصح أن يكون حراماً واجباً مثلاً؛ إذ المعنى الذي يتقوم به مفهوم الواجب يعاند المعنى الذي يتقوم به مفهوم الحرام، ويستحيل وجود فرد يصدق عليه مفهومان يتقومان من أمرين متناقضين. (خ).

(٢) غير موجودة في الأصل.

(٣) أي: لتبقى الأحكام الأربعة ولا تنفى؛ حتى يخلص من القول بما يخالف المعقول، وذٰلك بألا يعتبر فيها جهة الاستلزام، بل جهة النهي أو الأمر. (د).

جهةَ النهي، وفي المندوب جهة الأمر ـ كالواجب ـ؛ لزمه اعتبارُ جهة التخيير في المباح؛ إذ لا فرق بينهما من جهة معقولهما.

فإن قال: يخرجُ المباح عن كونه [مباحاً][1] بما يؤدِّي إليه، أو بما يُتوسَّل به إليه؛ فذٰلك غيرُ مسلَّم، وإن سُلِّم؛ فذٰلك من باب ما لا يتمُّ الواجب إلا به، والخلاف فيه معلوم؛ فلا نسلِّم أنه واجب، وإن سُلِّم؛ فكذٰلك الأحكام الأُخر، فيصيرُ الحرامُ والمكروه والمندوب واجباتٍ، والواجبُ من جهةٍ واحدة واجباً من جهتين، وهٰذا كلّه لا يتحصَّل له مقصود مُعتبر في الشرع.

فالحاصلُ أنَّ الشارعَ لا قصد له في فعل المباح دون تركه، ولا في تركه دون فعله، بل قصده جعله لِخيَرَةِ المكلَّف، فما كان من المكلف من فعلٍ أو تركٍ، فذٰلك قصدُ الشارع بالنسبة إليه؛ فصار الفعل والتَّرك بالنِّسبة إلى المكلَّف كخِصال الكفَّارة، أيَّهما[2] فعل فهو قصد الشَّارع، لا أنَّ للشَّارع قصداً في الفعل بخصوصه، ولا في التَّرك بخصوصه.

لٰكن يرد على مجموع الطرفَين[3] إشكالٌ زائدٌ على ما تقدَّم في الطرف الواحد، وهو أنه قد جاء في بعض المباحات ما يقتضي قصدَ الشارع إلى فعله على الخصوص، وإلى تركه على الخصوص.

فأما الأول؛ فأشياء:

ـ منها: الأمرُ بالتمتُّع بالطيِّبات؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا

---

(١) غير موجودة في الأصل.

(٢) ليست في (م).

(٣) أي: استواء الفعل والترك في المباح؛ فالإشكال السابق كان على كون الترك ليس مطلوباً، أما هنا؛ فعلى كون كل منهما غير مطلوب، فيقال: كيف وقد طلب الفعل وطلب الترك أيضاً؟ فهل مع هٰذا يقال: إن المباح يستوي طرفاه؟ (د).

﴿فِي ٱلۡأَرۡضِ حَلَٰلٗا طَيِّبٗا﴾ [البقرة: ١٦٨].

وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ وَٱشۡكُرُواْ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٧٢].

وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعۡمَلُواْ صَٰلِحًا﴾ [المؤمنون: ٥١].

إلى أشباه ذٰلك مما دلَّ الأمرُ به على قصد الاستعمال.

وأيضاً؛ فإنَّ النِّعَم المبسوطةَ في الأرض لتمتّعات العباد التي ذُكرت المنَّةُ بها، وقُرِّرت عليهم؛ فُهم منها القصدُ إلى التنعُّم بها، لٰكن بقيد الشكر عليها.

ـ ومنها: أنه تعالى أنكر على من حرَّم شيئاً مما بثَّ في الأرض من الطيّبات، وجعل ذٰلك من أنواع ضلالهم؛ فقال تعالى: ﴿قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزۡقِۚ قُلۡ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا﴾ [الأعراف: ٣٢]؛ أي: خلقت لأجلهم، ﴿خَالِصَةٗ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۗ﴾ [الأعراف: ٣٢]، لا تِبَاعة[1] فيها ولا إثم؛ فهٰذا ظاهرٌ في القصد إلى استعمالها دون تركها[2].

ـ ومنها: أنَّ هٰذه النِّعَم هدايا من الله للعبد، وهل يَليقُ بالعبد عدم قَبول هديَّة السيِّد؟! هٰذا غير لائقٍ في محاسن العادات، ولا في مجاري الشرع، بل قصد المُهدي أنْ تُقبل هديَّته، وهديةُ الله إلى العبد ما أَنْعَمَ به عليه؛ فلْيقبلْ، ثم ليشكرْ له عليها.

---

(١) التِّباعة كالتَّبعة: ما فيه إثم يُتَّبع به. انظر: «لسان العرب» (ت ب ع).

(٢) الإنكار في الآية واقع على تحريم الزينة والطيبات؛ أي: الحكم عليها بالحرمة، وهٰذا الحكم مخالف للواقع، وقول على الله بغير بينة؛ فيكون محظوراً، ويستحق صاحبه الإنكار والإنذار، وليس في الآية وجه يمكن الاستئناس به لرجحان استعمال الزينة والطيبات سوى ذكرها على وجه أنها نعمة خلقها الله ليتمتع بها عباده المخلصون. (خ).

وحديث ابنِ عُمر وأبيه عُمر في مسألة قَصْرِ الصلاة ظاهرٌ في هٰذا المعنى، حيث قالَ عليه السلام: «إنَّها صدقةٌ تصدَّق اللهُ بها عليكم؛ فاقبلوا صدقَته»(1)، زاد في حديث ابنِ عُمر الموقوفِ عليه: «أرَأيتَ لو تصدقتَ بصدقة فرُدَّت عليك؟ ألم تغضب؟»(2)، وفي الحديث: «إنَّ اللهَ يُحبُّ أنْ تُؤتَى رُخَصهُ، كما يُحبُّ أن تُؤتى عزائمه»(3).

---

(1) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة المسافرين وقصرها، 1 / 478 / رقم 686)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الصلاة، باب في تقصير الصلاة في السفر، 3 / 116 - 117)، والترمذي في «الجامع» أبواب التفسير، باب سورة النساء / رقم 3034)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الصلاة، باب قصر الصلاة / رقم 1199، 1200) من حديث عمر رضي الله عنه.

(2) لم يرد في مسألة القصر كما قال المصنف، وإنما في الفطر.

أخرج الفريابي في «الصيام» (رقم 103) **بسند حسن** عن بلال بن عبدالله بن عمر؛ أنه سأل أباه عبدالله بن عمر؛ فقال: يا أبا عبدالرحمٰن! إنّا نكون في السّفر، فيكون الطعام والخبيص، فلعلّنا نرحل غدوة، فلا ننزل حتّى تغرب الشمس؛ فنحبّ أن نصوم بعض الذي علينا. فقال ابن عمر: أرأيت لو أنك أهديتَ لرجل هديةً فردّها عليك، ألَمْ تَجِدْ في نفسك؟ قال: قلتُ بلى. قال: فإنّ الله تعالى يحبّ أن تقبل رخصه كما يحبّ أن تقبل عزيمته.

وأخرجه الديلمي في «الفردوس» (1 / 2 / 226) بسندٍ ضعيف، وفيه أن هٰذه الزيادة وقعت بين ابن عمر ورسول الله ﷺ، وفي إسنادها إسماعيل بن رافع وهو ضعيف، وأبو بكر بن محمد وهو مجهول، **قاله عبدالحق في «الأحكام»**؛ كما في «اللسان» (6 / 349)، وانظر: «السلسلة الضعيفة» (رقم 2196).

(3) أخرجه أحمد في «المسند» (2 / 108) من حديث ابن عمر بإسنادٍ صحيح على شرط مسلم، وسيأتي (ص 480) وتخريجه هناك أوعب، والله الهادي.

وشرح شيخ الإسلام ابن تيمية هٰذا الحديث شرحاً رائعاً في رسالة «شرح كلمات الشيخ عبدالقادر الجيلاني» ضمن المجلد العاشر من «مجموع الفتاوى» على نقصٍ فيها ترى تمامه في «جامع الرسائل» للشيخ محمد رشاد سالم رحمه الله تعالى.

وغالب الرُّخص في نَمط الإباحة نزولاً عن الوجوب؛ كالفطر في السفر، أو التخريم؛ كما قاله طائفة في قوله: ﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾ [النساء: ٢٥] إلى آخرها، وإذا تعلَّقت المحبةُ بالمباح؛ كان راجحَ الفعل.

فهٰذه جملةٌ تدلُّ على أنَّ المباح قد يكون فعله أرجح من تركه.

وأمَّا ما يقتضي القصدَ إلى الترك على الخصوص؛ فجميعُ ما تقدَّم من ذمِّ [التنعمات](١) والميل إلى الشهوات على الجملة، وعلى الخصوص قد جاء ما يقتضي تعلُّقُ الكراهة في بعض ما ثبتت له الإباحة؛ كالطلاق السُّنِّي(٢)؛ فإنه جاء في الحديث وإن لم يصح: «أبغَضُ الحلالِ إلى الله الطلاقُ»(٣)، ولذٰلك لم

(١) ساقطة من الأصل.

(٢) وهو الذي رسمته السنة بأن يطلقها طلقة واحدة في طهر لم يمسها فيه، أما البدعي؛ فليس بمباح حتى يمثل به. (د).

(٣) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الطلاق، باب في كراهية الطلاق، ٢ / ٢٥٥ / رقم ٢١٧٨) ـ ومن طريقه البيهقي في «الكبرى» (٧ / ٣٢٢ ـ، وابن عدي في «الكامل» (٦ / ٢٤٥٣) من طريق محمد بن خالد الوهبي عن معرِّف بن واصل عن محارب بن دثار عن ابن عمر مرفوعاً.

وإسناده ضعيف، شذ محمد بن خالد الوهبي في وصله؛ فرواه من هو أوثق منه وأكثر عدداً فأرسلوه، وهٰذا البيان:

أخرجه أبو داود في «سننه» (رقم ٢١٧٧) ـ ومن طريقه البيهقي في «الكبرى» (٧ / ٣٢٢) ـ: ثنا أحمد بن يونس، والبيهقي أيضاً (٧ / ٣٢٢) من طريق يحيى بن بُكير، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٥ / ٢٥٣) من طريق وكيع بن الجراح، وعبدالله بن المبارك في «البر والصلة» ـ كما في «المقاصد الحسنة» (١٢) ـ، وأبو نعيم الفضل بن دُكين ـ كما قال الدارقطني في «العلل» (٤ / ق ٥٢ / ب) ـ، خمستهم عن معرِّف بن واصل عن محارب مرسلاً دون ذكر (ابن عمر) فيه، وهٰذا هو الصواب، وهو الذي رجحه أبو حاتم ـ كما في «العلل» (١ / ٤٣١) لابنه ـ، والدارقطني في =

يأتِ به صيغةُ أمرٍ في القرآن ولا في السنَّة كما جاء في التمتُّع بالنِّعَم، وإنما جاء مثلُ قوله: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ﴾ [البقرة: ٢٢٩].

﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ﴾ [البقرة: ٢٣٠].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١].

﴿فَإِذَا بَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمۡسِكُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ فَارِقُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٖ﴾ [الطلاق: ٢].

= «العلل» (٤ / ق ٥٢ / ب)، والخطابي في «معالم السنن» (٤ / ٢٣١)، وإليه مال البيهقي حيث رجح رواية أبي داود عن أحمد بن يونس المرسلة على رواية محمد بن عثمان بن أبي شيبة عن أحمد ابن يونس الموصولة ـ وهي عند الحاكم (٢ / ١٩٦)، والبيهقي ـ حيث قال عقبها: «ولا أراه ـ أي: ابن أبي شيبة ـ حفظه».

وقد جاء الحديث موصولاً من حديث ابن عمر، ولٰكن من طريق المعتمد عليها «كالقابض على الماء»، أخرجه ابن ماجه في «السنن» (رقم ٢٠١٨)، وأبو أمية الطرسوسي في «مسند ابن عمر» (رقم ١٤)، وابن حبان في «المجروحين» (٢ / ٦٤) ـ ومن طريقه ابن الجوزي في «الواهيات» (رقم ١٠٥٦) ـ، وتمام في «الفوائد» (رقم ٧٩٨ ـ ترتيبه) ـ ومن طريقه ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٢ / ق ١٠٣ / أ) ـ، وابن عدي في «الكامل» (٤ / ١٦٣٠) من طريق عبيدالله بن الوليد الوصافي عن محارب به.

والوصافي ليس بشيء؛ كما قال ابن معين، وقال الفلاس والنسائي: متروك الحديث؛ فإسناده ضعيف جدّاً.

وفي الباب عن معاذ عند الدارقطني في «السنن» (٤ / ٣٥)، وابن عدي في «الكامل» (٢ / ٦٩٤) بلفظ: «ما أحلَّ الله شيئاً أبغض إليه من الطلاق»، وله ألفاظ أخرى، وإسناده ضعيف.

وكتب (خ) هنا في الهامش ما نصه: «وهو محمول على الصور التي لا يتحقق فيها الموجب للفراق؛ فإنه يكون وقتئذ من المكروه الذي يناله نصيب من بغض الله لما يترتب عليه من الإساءة للزوجة أو أقاربها، أو الولد الذي تتركه من خلفها، وإنما سمِّي بالحلال؛ لأنَّ الحلال يطلق على ما يقابل الحرام؛ فيتناول المباح والمكروه».

ولا شك أنَّ جهةَ البُغْضِ في المباح مرجوحة[1].

وجاء: «كلُّ لَهْوٍ باطلٌ إلَّا ثلاثة»[2].

وكثيرٌ من أنواع اللهو مباح، واللعبُ أيضاً مباح، وقد ذُمَّ.

فهٰذا كلُّه يدلُّ على أنَّ المباحَ لا ينافي قصدَ الشارع لأحد طرفيه على الخصوص دون الآخر، وذٰلك مما يدلُّ على [أنَّ][3] المباح يتعلق به الطلب فعلاً

---

(١) أي تجعله مرجوحاً، كما أن تعلق الحب بالرخصة المباحة يجعل المباح راجحاً. (د).

(٢) وتتمته: «رميه الصيد بقوسه، وتأديبه فرسه، وملاعبته امرأته؛ فإنه من الحق».

أخرجه الحاكم في «المستدرك» (٢ / ٩٥)، والطبراني في «الأوسط» ـ كما في «مجمع البحرين» (١ / ق ١٢٠ / ب) ـ بإسنادٍ ضعيف عن أبي هريرة فيه سويد بن عبدالعزيز، قال أحمد: «متروك»، وضعَّفه الجمهور، قاله الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٥ / ٢٦٩).

وقد وهم فيه سويد، إنما هو عن ابن عجلان عن عبدالله بن عبدالرحمٰن بن أبي حسين مرسلاً، كما أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب فضائل الجهاد، باب ما جاء في فضل الرمي في سبيل الله، ٤ / ١٧٤ / رقم ١٦٣٧).

أفاده أبو حاتم وأبو زرعة الرازيان؛ كما في «العلل» (١ / ٣٠٢ / رقم ٩٠٥) وزاد ابن أبي حاتم:

«قال أبي: ورواه ابن عيينة عن ابن أبي حسين عن أبي الشعثاء عن النبي ﷺ، وهو أيضاً مرسل».

قلت: وروايته أخرجها سعيد بن منصور في «سننه» (رقم ٢٤٥٤ ـ ط الأعظمي).

وأخرجه موصولاً من طريق آخر عن أبي هريرة القراب في «فضائل الرمي» (رقم ١٢)، وإسناده ضعيف جدّاً، فيه عمر بن صبح، متروك، وقد اتّهم.

انظر: «المجروحين» (٢ / ٨٨)، و«الميزان» (٣ / ٢٠٦).

وللحديث شواهد بألفاظ مقاربة يصل بها إلى درجة الصحة، خرجتها في «فضائل الرمي» للقراب، وانظر: «السلسلة الصحيحة» (رقم ٣١٥).

(٣) ليست في الأصل.

وتركاً على غير الجهات المتقدمة[1].

والجواب من وجهين[2]، أحدهما **إجماليّ**، والآخر **تفصيليّ**.

فالإجماليّ أنْ يُقال: إذا ثبت أنَّ المباحَ عند الشارع هو المتساوي الطرفين؛ فكل ما ترجَّح أحدُ طرفيه؛ فهو خارج عن كونه مباحاً، إما لأنه ليس بمباحٍ حقيقة وإنْ أُطلق عليه لفظ المباح، وإما لأنه مباحٌ في أصله، ثم صار غيرَ مباح لأمر خارج، وقد يُسلَّم أنَّ المباحَ يصير غيرَ مباح بالمقاصد والأمور الخارجة[3].

وأما التفصيليّ؛ فإنَّ المباح ضَرْبان:

أحدهما: أن يكون خادماً لأصلٍ ضروري، [أو حاجيٍّ][4]، أو تكميليٍّ.

والثاني: أن لا يكون كذٰلك.

فالأول: قد يُراعى من جهة ما هو خادمٌ له؛ فيكون مطلوباً ومحبوباً[5] فعله، وذٰلك أنَّ التمتُّعَ بما أحلَّ اللهُ من المأكل والمشرب ونحوها مباح في نفسه، وإباحته بالجزء[6]، وهو خادم لأصل ضروريّ، وهو إقامة الحياة؛ فهو

---

(١) أي: الخارجة عنه، الآتية بطريق الاستلزام، يعني: بل ذٰلك راجع لنفس المباح؛ فلا تصلح هنا الأجوبة المتقدمة. (د).

(٢) في الأصل: «جهتين».

(٣) انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٠ / ٤٦٠ - ٤٦٢).

(٤) ليست في الأصل.

(٥) في (م) و(خ): «محبوباً ومحبوباً»!

(٦) يعني أنه باعتبار هٰذا المأكول بعينه، وهٰذا الجزئي من الملبس والمشرب بخصوصه مباح، وباعتبار أنه يخدم ضرورياً وهو إقامة الحياة - وهي جهة كلية - يكون مطلوباً ويؤمر به، لا من جهة خصوصيته، بل من جهة كليته؛ فليس الأمر آتياً من جهة كونه خوخاً أو تفاحاً أو خبزاً في وقت =

مأمورٌ به من هٰذه الجهة، ومعتَبر ومحبوبٌ من حيث هٰذا الكليِّ المطلوب؛ فالأمر به راجع إلى حقيقته[1] الكليّة، لا إلى اعتباره الجزئي، ومن هنا يصح كونه هديَّة يَليق فيها القَبولُ دون الردِّ، لا من حيث هو جزئيّ معين.

والثاني: إما أنْ يكون خادماً لما يَنقضُ أصلاً من الأصول الثلاثة المعتبرة، أو لا يكون خادماً لشيء كالطلاق[2]؛ فإنه تركٌ للحلال الذي هو خادم لكليِّ إقامةِ النسل في الوجود، وهو ضروريّ، ولإقامة مطلق الألْفَةِ والمعاشرة، واشتباك العشائر بين الخلق، وهو ضروريّ أو حاجيٌّ أو مكمِّل لأحدهما، فإذا كان الطلاق بهٰذا النظر خَرْماً لذٰلك المطلوب ونقضاً عليه؛ كان مبغضاً، ولم يكن فعله أولى من تركه؛ إلا لمعارضٍ أَقْوى؛ كالشِّقاق، وعدم إقامة حدود الله، وهو من حيث كان جزئيّاً في هٰذا الشخص، وفي هٰذا الزمان مباحٌ وحلال، وهٰكذا القولُ فيما جاء من ذمِّ الدنيا، وقد تقدَّم، ولٰكن لمَّا كان الحلالُ فيها قد يُتناول فيَخْرِم ما هو ضروري؛ كالدِّين[3] ـ على الكافر والتقوى على العاصي ـ؛ كان من تلك الجهة مذموماً، وكذٰلك اللهو واللعبُ والفراغُ من كلِّ شُغل إذا لم يكن في محظور ولا يلزم عنه محظورٌ فهو مباح، ولٰكنه مذمومٌ

= كذا، بل من الوجهة العامة، ومن هنا يجيء قوله تعالى: ﴿**يا أيها الرسل كلوا من الطيبات**﴾، ﴿**يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم**﴾ إلى غير ذٰلك من صيغ الأوامر. (د).

(1) وهٰذا غير الاستلزام وغير الأمور الخارجية التي سبق الكلام عليها في الرد على الكعبي. (د).

(2) فالطلاق خادم لترك النكاح الحلال الذي يخدم ضرورياً كلياً هو إقامة النسل؛ فالطلاق خدم ما ينقض أصلاً كليّاً وحاجيّاً أيضاً كما سيقول. (د).

(3) فإن المال واقتناءه حلال في ذاته، ولٰكنه قد يكون فتنة تلحق الشخص؛ فيكون سبباً في الكفر أو الاستمرار عليه، وهٰذا في الكافر، وقد يكون سبباً في خرم التقوى وهدمها بالنسبة للمسلم العاصي. (د).

ولم يرضه العلماء[1]، بل كانوا يكرهون أنْ لا يُرى الرجلُ في إصلاح معاش، ولا في إصلاح معاد؛ لأنه قطعُ زمانٍ فيما لا يترتب عليه فائدة دنيوية ولا أخروية.

وفي القرآن: ﴿ وَلَا تَمْشِ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَحًا ﴾ [الإسراء: ٣٧]؛ إذ[2] يشير إلى هٰذا المعنى.

وفي الحديث: «كلُّ لهوٍ باطلٌ إلَّا ثلاثة»[3]، ويعني بكونه باطلًا أنه عَبَثٌ أو كالعبث، ليس له فيه فائدة ولا ثمرة تُجنى، بخلاف اللعب مع الزوجة؛ فإنه مباح يخدم أمراً ضرورياً وهو النسل، وبخلاف تأديب الفرس، وكذٰلك اللعب بالسِّهام؛ فإنهما يخدمان أصلًا تكميليّاً وهو الجهاد[4]، فلذٰلك استثْنَى هٰذه الثلاثة من اللهو الباطل، وجميع هٰذا بيِّن أن المباح من حيث هو مباح غيرُ مطلوب الفعل ولا التَّرك بخصوصه[5].

---

(١) في الأصل: «العقلاء».

(٢) في الأصل: «قد».

(٣) مضى تخريجُه قريباً.

(٤) عده هنا من التكميليات، وسيعده في كتاب المقاصد من الضروريات، ولا تعارض بين المقامين؛ إذ لا مانع من جعله ضرورياً في حال، وتكميلياً في حال؛ فالأول فيما إذا ترتب على تركه هرج وفساد، وفوت حياة دنيوية أو أخروية، والثاني فيما إذا دعت إليه حاجة كون كلمة الإسلام هي العليا، أو توقف عليه كفُّ بعض الأذى عن المسلمين. (د).

وكتب (خ) هنا ما نصه: «عد المصنف في المسألة الثالثة من كتاب المقاصد الجهاد في قسم الضروريات، وهو الذي يقتضيه تعريف الضروري بما لا بد منه في قيام مصالح الدين والدنيا؛ فإن هٰذا المعنى متحقق في الحرب التي يقصد بها دفاع الهاجمين أو مناجزة المتحفزين».

(٥) هٰذه هي فائدة الإشكال والجواب عنه، ولم تستفد من أول المسألة، ولا من الجدل الماضي كله، وفي الحقيقة قد أخذ من هنا تقييد الكلام السابق وتنقيحه، وأنه لا بد أن نزيد هٰذه الكلمة الوجيزة (بخصوصه). (د).

قلت: ونحو ما سبق عند البغوي في «شرح السنة» (١٠ / ٣٨٣)، وابن القيم في «تهذيب =

وهٰذا الجوابُ مبنيٌّ على أصلٍ آخر ثابت في الأحكام التكليفية؛ فلنضعه [ها] هنا، وهي:

المسألة الثانية

فيقال: إنَّ الإباحة[1] بحسب الكليّة والجزئيّة يتجاذبها الأحكامُ البواقي؛ فالمباح يكون مباحاً بالجُزء، مطلوباً بالكلِّ على جهة الندب أو الوجوب[2]، ومباحاً بالجُزء، منهيّاً عنه بالكلِّ على جهة الكراهة[3] أو المنع.

فهٰذه أربعة أقسام:

فالأوَّل: كالتمتُّع بالطيِّبات[4]؛ من المأكل، والمشرب، والمركَب، والملبس، ممّا سوى الواجب من ذٰلك، والمندوب المطلوب في محاسن العبادات، أو المكروه في محاسن العادات؛ كالإسراف؛ فهو مباح بالجُزء، فلو تُرك بعض الأوقات[5] مع القدرة عليه؛ لكان جائزاً كما لو فَعل، فلو تُرك جملة؛

= سنن أبي داود» (٣ / ٣٧١)، وابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٥ / ٥١٦ و٢١ / ٤٨، ٣٠ / ٢١٦، ٣٢ / ٢٢٣).

(١) الإباحة: مصدر أباحه له إباحة؛ أي: أحله له، والمباح: الحلال. (ماء).

(٢) انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٠ / ٤٦١).

(٣) في (ط): «الكراهية».

(٤) أي: إن التمتع بهٰذه الطيبات إذا لم يكن واجباً (كما إذا اقتضته ضرورة حفظ الحياة أو دفعت إليه حاجة رفع الحرج)، ولا مندوباً (كما إذا كان داخلاً فيما هو من محاسن العادات)، ولا مكروهاً (كما إذا كان فيه إخلال بمحاسنها، كالإسراف في بعض أحواله)؛ نقول: إن التمتع بهٰذه الطيبات إذا لم يكن واحداً من هٰذه الثلاثة يكون مباحاً بالجزء مندوباً بالكل، فلو تركه الناس جميعاً وأخلوا به؛ لكان مكروهاً، فيكون فعله كليّاً مندوباً إليه شرعاً. (د).

(٥) مقتضاه مع سياق الأحاديث أنه مباح بالجزء مندوب بالكل في حق الشخص الواحد بعينه، وقوله بعد «لو تركه الناس جميعاً؛ لكان مكروهاً»، يقتضي أن طلبه كفائي، لو قام به البعض =

لكان على خلاف ما نَدبَ الشرعُ إليه؛ ففي الحديث: «إذا أَوسعَ اللهُ عليكم؛ فأوسِعوا على أنفسكم»[1]، و«إنَّ الله يحبُّ أنْ يرى أثر نعمته على عبده»[2]، وقوله في الآخر حين حسَّن من هيئته: «أليس هٰذا أحسن؟»[3]، وقوله: «إن الله

= سقط عن الباقي، ولو كان قادراً عليه فلم يفعله رأساً؛ لم يكن مكروهاً، ولعل الأول هو المعول عليه، ويشهـد له قوله في الثاني: «إذا اختار أحدها، أو تركها الرجل في بعض الأحيان أو تركها بعض الناس». (د). وفي (ط): «ترك ذٰلك في بعض...».

(1) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصلاة، باب الصلاة في القميص والسَّراويل والتُّبَّان والقَباء، ١ / ٤٧٥ / رقم ٣٦٥) عن أبي هريرة ضمن حديث، فيه: «إذا وسَّع الله فأوسعوا».

وأخرجه النسائي في «المجتبى» (كتاب الزكاة، باب الحنطة، ٥ / ٥٢ ـ ٥٣) عن ابن عباس ضمن حديث آخر، في آخره: «قال عليٌّ: أما إذا أوسع الله؛ فأوسعوا».

وأخرج مالك في «الموطأ» (٢ / ٩١١) بسندٍ صحيح إلى عمر رضي الله عنه؛ قال: «إذا أوسع الله عليكم؛ فأوسعوا على أنفسكم».

(2) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الأدب، باب ما جاء إن الله تعالى يحبُّ أن يرى أثر نعمته على عبده، ٥ / ١٢٣ ـ ١٢٤ / رقم ٢٨١٩) ـ وقال: «هٰذا حديث حسن» ـ، والطيالسي في «المسند» (رقم ٢٢٦١)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ١٣٥)، وابن أبي الدنيا في «الشكر» (رقم ٥١)، عن عبدالله بن عمرو بن العاص، **والحديث حسن**، وله شواهد كثيرة؛ منها: حديث عمران بن حصين، أخرجه أحمد في «المسند» (٤ / ٤٣٨)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٤ / ٢٩١ و٧ / ١٠)، والطحاوي في «المشكل» (٤ / ١٥١)، والحاكم في «المعرفة» (ص ١٦١)، والطبراني في «الكبير» (١٨ / ١٣٥)، وابن أبي الدنيا في «الشكر» (رقم ٥٠) بلفظ: «إذا أنعم الله عز وجل على عبده نعمة يحب أن يرى أثر نعمته على عبده»، **وإسناده صحيح**.

وانظر سائر الشواهد في «المجمع» (٥ / ١٣٢ ـ ١٣٣)، و«غاية المرام» (رقم ٧٥).

(3) أخرجه مالك في «الموطأ» (٢ / ٩٤٩) من طريق عطاء بن يسار؛ قال: كان رسول الله ﷺ في المسجد، فدخل رجل ثائر الرأس واللحية؛ فأشار إليه الرسول ﷺ كأنه يأمره بإصلاح شعره، ففعل، ثم رجع؛ فقال النبي ﷺ: «أليس هٰذا خيراً من أن يأتي أحدكم ثائر الرأس كأنه شيطان».

وإسناده ضعيف بهٰذا اللفظ؛ لإرساله، وسائر رجاله ثقات.

قال ابن عبدالبر في «التمهيد» (٥ / ٥٠): «ولا خلاف عن مالك أن هٰذا الحديث مرسل، =

جميلٌ يحبُّ الجمـال»[1]، بعد قول الرجل: «إنَّ الرجل يحبُّ أن يكون ثوبهُ حسناً ونعله حسنة»، وكثير من ذٰلك، وهٰكذا لو تركَ الناسُ كلُّهم ذٰلك؛ لكان مكروهاً.

والثـاني: كالأكـل والشرب، ووَطْء الزوجات، والبيع، والشراء، ووجوه الاكتسابات الجائزة؛ كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ﴾ [المائدة: ٩٦].

﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ [المائدة: ١].

وكثير من ذٰلك، كلُّ هٰذه الأشياء مباحة بالجُزء؛ أي: إذا اختار أحدَ هٰذه الأشياء على ما سواها؛ فذٰلك جائز، أو تركها الرجل في بعض الأحوال أو الأزمان

= **وقد يتصل معناه من حديث جابر وغيره»**.

قلت: أخرج أبو داود في «السنن» (كتاب اللباس، باب في غسل الثوب / رقم ٤٠٦٢)، والنسـائي في «المجتبى» (كتـاب الـزينة، باب تسكين الشعر، ٨ / ١٨٣ ـ ١٨٤)، وأحمد في «المسنـد» (٣ / ٣٥٧)، وأبـو يعلى في «المسنـد» (٤ / ٢٣ / رقم ٢٠٢٦)، وابن حبـان في «الصحيح» (رقم ١٤٣٨ ـ موارد)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ١٨٦)، وأبو نعيم في «الحلية» (٦ / ٧٨)، وابن عبدالبر في «التمهيد» (٥ / ٥٢ ـ ٥٣)، بسندٍ صحيح على شرط الشيخين عن جابر؛ أنَّ النبي ﷺ رأى رجلاً وَسِخَةً ثيابُه، فقال: «أما وجد هٰذا ما ينقِّي ثيابه؟!». ورأى رجلاً ثائرَ الشّعر، فقال: «ما وجد هٰذا ما يُسَكِّنُ به شعره؟!».

وعزاه العراقي في «تخريج الإحياء» (١ / ١٢٢) للترمذي وغيره، وقال: «بإسنادٍ جيد».

قلت: أخشى أن يكون العراقي قد رمز له بـ (ن)؛ فتحرفت إلى (ت)، وعلى كلٍّ؛ فعزو الحديث للترمذي خطأ، والله الموفّق.

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه، ١ / ٩٣ / رقم ٩١) عن ابن مسعود رضي الله عنه.

أو تركها بعضُ الناس[1]؛ لم يقدح ذٰلك، فلو فرضنا تركَ الناس كلِّهم ذٰلك؛ لكان تركاً لما هو من الضروريات المأمور بها، فكان الدخول فيها واجباً بالكل.

والثالث: كالتنزُّه[2] في البساتين، وسماع تغريد الحمام، والغناء المباح، واللعب المباح بالحمام، أو غيرها؛ فمثلُ هٰذا مباحٌ بالجُزء، فإذا فعل يوماً ما، أو في حالة ما؛ فلا حَرَج فيه، فإن فعل دائماً كان مكروهاً، ونُسب فاعلُه إلى قلَّة العقل، وإلى خلاف محاسن العادات، وإلى الإسراف في فعل ذٰلك المباح.

والرابع: كالمباحات التي تقدحُ في العدالةِ المداومةُ عليها وإن كانت مباحة؛ فإنَّها لا تقدحُ إلَّا بعد أنْ يُعدَّ صاحبُها خارجاً عن هيئات أهل العدالة، وأُجري صاحبُها مجرى الفسَّاق، وإن لم يكن كذٰلك، وما ذٰلك إلَّا لذنب اقترفه شرعاً، وقد قال الغزالي: «إنَّ المداومةَ على المباح قد تُصيِّره صغيرة، كما أنَّ المداومةَ على الصغيرة تُصيِّره[3] كبيرة»[4]، ومن هنا قيل[5]: «لا صغيرة مع

---

(١) هٰذا في غير الأكل والشرب مثلاً، أما هما؛ فلا، بل الذي يجري فيهما قوله تركها في بعض الأحوال؛ فقوله: «فلو فرضنا ترك الناس كلهم» يعني: أو فرضنا ترك الشخص لمثل الأكل والشرب دائماً وكليّاً لكان إلخ، فهو مع كونه ذكر أحوالاً كثيرة؛ اكتفى بافتراض الترك في بعضها فقط، مع اعتباره عموم الحكم لما بقي من وجوه الافتراض، ويمكن أن يقال نظيره في القسم الأول.

فكأنه قال في القسمين: ولو فرضنا ترك الشخص دائماً وكليّاً؛ لكان تاركاً للمندوب في الأول، وللواجب في الثاني فيما يكون فيه ذٰلك كالأكل والشرب. (د).

(٢) في هٰذا القسم والذي بعده جعل الكلام في الشخص الواحد جزئيّاً وكليّاً؛ فتنبه. (د).

(٣) في (ط): «تصيرها».

(٤) في «إحياء علوم الدين» (٤ / ٢٢)، وانظر منه: (٣ / ١٢٩)، وهٰذا النوع الأخير عند المصنف قد يصعب التسليم به، خاصة وأنه أورده بلا أمثلة ولا أدلة، كما يصعب التفريق بينه وبين سابقه؛ ففي كلٍّ منهما «المداومة على بعض المباحات»، إلا أن نقول: إنها ـ أي: تلك المباحات ـ =

(٥) في (ط): «قالوا».

الإصرار»[1].

= تصير محرمة بالإدمان عليها والإفراط فيها؛ لأنها حينئذ تصير هوى متبعاً، وآفة مستحكمة، ومضيعة للعمر، وفي هٰذا من موجبات التحريم ما لا يخفى، ومن الأمثلة الجلية على هٰذا احتراف بعض الناس اليوم لبعض أنواع اللعب، فيصير الإنسان حرفته (لاعب)، وتصير حياته لعباً في لعب، وقريب من هٰذا ما يداوم عليه بعض الناس من قطع الساعات الطوال من كل أيامهم أو معظمها في المقاهي وما أشبهها من توافه الأمور وسفاسفها، أفاده الريسوني.

(١) كتب (خ) هنا ما نصه: «هٰذه مقالة لبعض الصوفية، وليست بحديث كما تخيَّله بعضُ من لا يتحرَّى في الرواية». وفي (ط): «إصرار».

قال أبو عبيدة: وردت المقولة السابقة على أنها حديث مرفوع عن:

ـ ابن عباس، أخرجه القضاعي في «مسند الشهاب» (رقم ٨٥٣)، وأبو الشيخ، والديلمي، والعسكري في «الأمثال» ـ كما في «المقاصد» (٤٦٧) ـ بسندٍ ضعيف، فيه أبو شيبة الخراساني، أتى بخبر منكر؛ كما قال الذهبي في «الميزان» (٤ / ٥٣٧)، وذكره.

ـ أبي هريرة، أخرجه الطبراني في «مسند الشاميين» بسندٍ واه بمرّة، فيه مبشر بن عبيد الدارسي، وهو متروك، أفاده السخاوي.

وأخرجه من حديثه أيضاً: الثعلبي وابن شاهين في «الترغيب» من طريق آخر لا يفرح بها، فيها بشر بن إبراهيم وضَّاع مشهور؛ كما في «اللسان» (٢ / ١٨).

ـ عائشة، أخرجه أبو حذيفة إسحاق بن بشر في «المبتدأ»، قاله السخاوي، وزاد: «وإسحاق حديثه منكر». قلت: وهو متّهم بالوضع.

ـ أنس، أخرجه البغوي ومن جهته الديلمي، قال السخاوي: «وينظر سنده»، قال محشيه: «نظرتُ سنده؛ فوجدتُ فيه راوياً مجهولاً»؛ فالحديث لم يثبت مرفوعاً، **وثبت موقوفاً على ابن عباس**، وليس عن بعض الصوفية، وقد قلَّد المحشي في عبارته السابقة الشوكانيّ في «إرشاد الفحول» (ص ٤٧)؛ إذ المقولة مقولته!! ـ أخرج ابن جرير في «التفسير» (رقم ٩٢٠٧)، وابن أبي حاتم كما في «تفسير ابن كثير» (١ / ٤٩٨، النساء: ٣١) ـ، والبيهقي في «الشعب» (٧ / رقم ٧١٥٠)، وابن المنذر ـ كما في «المقاصد» ـ **بسندٍ صحيح**؛ أن ابن عباس سئل: كم الكبائر؛ أسبع هي؟ قال: «إلى سبع مئة أقرب منها إلى سبع، غير أنه لا كبيرة مع استغفار، **ولا صغيرة مع إصرار**».

وانظر في ضابط الإصرار المصيّر للصغيرة كبيرة: «الذخيرة» (١٠ / ٢٢٣) للقرافي.

فصل

إذا كان الفعل مندوباً بالجُزء كان واجباً بالكلّ[1]؛ كالأذان في المساجد الجوامع أو غيرها، وصلاة الجماعة، وصلاة العيدين، وصدقة التطوُّع، والنكاح، والوتر، والفجر[2]، والعُمرة، وسائر النوافل الرواتب؛ فإنها مندوبٌ إليها بالجُزء، ولو فُرض تركها جُملة لجُرِّح التارك لها، ألا ترى أنّ في الأذان إظهاراً لشعائر الإسلام؟ ولذلك يستحقُّ أهلُ المصْرِ القتالَ إذا تركوه، وكذلك صلاةُ الجماعة، مَنْ داوم على تركها يُجرَّح، فلا تُقبَل شهادته؛ لأن في تركها مضادَّة لإظهار شعائر الدين، وقد توعَّد الرسولُ عليه السلام مَنْ داوم على ترك الجماعة؛ فهمَّ أن يُحرِّق عليهم بيوتَهم[3]، كما كان عليه السلام لا يغير على قوم حتى يُصبح، فإنْ سمع أذاناً أمسك، وإلا أغار[4]، والنكاح لا يَخفى ما فيه مما هو

---

(١) إما كفائياً كالأذان وإقامة الجماعة، وإما عينياً كباقي الأمثلة؛ إلا ما يأتي بعد من النكاح، فوجوبه الكفائي بقدر ما يتحقق منه مقصود الشارع. (د).

قلت: وفي بعض الأمثلة المذكورة عند المصنف نزاع في كونها على الكفاية، وانتصر غير واحد من المحققين ـ كشيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ـ للقول بوجوب صلاة الجماعة والعيدين على الأعيان، والله الموفق.

(٢) هٰذا التمثيل غير صحيح، ولا وجه له إلا أن يكون فيه سقط تقديره «وسنة الفجر».

(٣) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الأذان، باب وجوب صلاة الجماعة، ٢ / ١٢٥ / رقم ٦٤٤)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل صلاة الجماعة، ١ / ٤٥١ / رقم ٦٥١)، عن أبي هريرة؛ أنَّ رسول الله ﷺ فَقَدَ ناساً في بعض الصلوات؛ فقال: «لقد هممتُ أنْ آمر رجلاً يُصلِّي بالناس، ثم أُخالف إلى رجالٍ يتخلّفون عنها؛ فآمُر بهم فيحرِّقوا عليهم بحُزَم الحطب بيوتهم، ولو علم أحدُهم أنه يجد عظماً سميناً لشهدها» يعني: صلاة العشاء، لفظ مسلم.

(٤) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأذان، باب ما يحقن الأذان من الدماء، ٢ / ٨٩ ـ ٩٠ / رقم ٦١٠، وكتاب الجهاد، باب دعاء النبي ﷺ الناسَ إلى الإسلام والنبوة، ٦ / =

مقصودٌ للشارع؛ من تكثير النسل، وإبقاء النوع الإنسانيّ، وما أشبه ذٰلك؛ فالتركُ لها جملة مؤثِّرٌ في أُوضاع الدِّين، إذا كان دائماً، أمّا إذا كان في بعض الأوقات؛ فلا تأثيرَ له، فلا محظورَ في الترك.

فصل

إذا كان الفعلُ مكروهاً بالجُزء كان ممنوعاً بالكُلّ؛ كاللعب بالشِّطْرنج والنَّرد بغير مُقامرة، وسماع الغناء المكروه[1]، فإن مثل هٰذه الأشياء إذا وقعت على غير مُداومة؛ لم تقدح في العدالة، فإنْ داوم عليها؛ قدَحتْ في عدالته، وذٰلك[2] دليلٌ على المنع بناء على أصل الغزاليّ[3]، قال محمدُ بنُ عبدالحكم في اللعب بالنَّرد والشِّطْرنج: «إن كان يُكثر منه حتى يَشغَله عن الجماعة؛ لم

= ١١١ / رقم ٢٩٤٣، ٢٩٤٤)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الصلاة، باب الإمساك عن الإغارة على قومٍ في دار الكفر إذا سمع فيهم الأذان» (١ / ٢٨٨ / رقم ٣٨٢) عن أنس بن مالك رضي الله عنه.

وعلق (خ) على الحديث بقوله: «فترك الأذان لم يكن السبب في الإغارة على القوم، وإنما كان كالدليل على أنهم لا زالوا على مناوأة الإسلام التي هي السبب في الإغارة عليهم، ولم يكن عليه السلام ليُغير على قومٍ من العرب إلا بعد أن تبلغهم دعوتُه، ويجاهروا بعداوته، ويشهد بهٰذا قوله لعلي بن أبي طالب في هٰذه الغزوة نفسها: «على رسلك حتى تنزل بساحتهم، ثم ادعهم إلى الإسلام»».

(١) والحق أن اللعب بالنرد والشِّطرنج والغناء حرام، كما هو مقرر عند كثير من المحققين من أهل العلم. انظر: «الفروسية» لابن القيم (ص ٣٠٢ وما بعد ـ بتحقيقي).

(٢) وذٰلك (أي: قدح المداومة على المكروهات في العادة، وإخراج صاحبها عن أهل الشهادة) دليل على أنه اقترف ذنباً. (د).

(٣) وهو أن المداومة على المباح قد تصيره صغيرة، بل هٰذا أولى من المداومة على بعض المباحات. (د).

تُقبل شهادته»، وكذٰلك اللعب الذي يَخرج به عن هيئة أهل المروءة[1]، والحلول بمواطن التُّهم لغير عذر، وما أشبه ذٰلك.

فصل

أما الواجب إن قلنا: إنه مُرادف للفَرض؛ فإنه لا بد أنْ يكون واجباً بالكل والجزء، فإن العلماء إنما أطلقوا الواجبَ من حيث النظر الجُزئيّ، وإذا كان واجباً بالجُـزء؛ فهو كذٰلك بالكُلِّ من باب أولى، ولٰكن هل يختلف حكمه بحسب الكليّة والجزئية أم لا؟

أمـا بحسب الجواز[2]؛ فذٰلك ظاهر، فإنه إذا كانت هٰذه الظُّهر المعيَّنةُ فرضاً على المكلف يأثم بتركها، ويُعدّ مرتكبَ كبيرة؛ فينفّذ عليه الوعيد بسببها إلا أنْ يعفوَ الله؛ فالتاركُ لكلِّ ظُهرٍ أو لكلِّ صلاةٍ أحرى بذٰلك، وكذٰلك القاتلُ عَمْداً إذا فعل ذٰلك مرة، مع مَن كثر ذٰلك منه وداوم عليه، وما أشبه ذٰلك؛ فإنَّ المفسدةَ بالمداومة أعظمُ منها في غيرها.

وأمَّا بحسب الوقوع؛ فقد جاء ما يقتضي ذٰلك؛ كقوله عليه السلام في تارك الجمعة: «[مَن تَركَ الجمعةَ][3] ثلاثَ مراتٍ طبعَ اللهُ على قلبه»[4]؛ فقيَّد

---

(١) انظر كتابنا: «المروءة وخوارمها»؛ فقد فصَّلنا ـ ولله الحمد ـ في ذٰلك.

(٢) أي: جواز ذٰلك وإمكان وقوعه شرعاً، ويأتي مقابلُه، وهو الوقوع بالفعل في قوله: «وأما بحسب الوقوع». (د).

(٣) ساقطة من الأصل، والسياق واضح بدونها.

(٤) ورد عن أبي الجعد الضمري، بلفظ: «من ترك ثلاث جمع تهاوناً؛ طبع الله على قلبه».

أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الصلاة، باب التشديد في ترك الجمعة، ١ / ٢٧٧ / رقم ١٠٥٢)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الجمعة، باب التشديد في التخلّف عن الجمعة، ٣ =

بالثلاث كما ترى، وقال في الحديث الآخر: «من تركها[1] استخفافاً بحقِّها أو تهاوناً»[2]، مع أنه لو تركها[3] مختاراً غيرَ متهاونٍ ولا مستخِفٍّ؛ لكان تاركاً للفرض؛ فإنما قال ذلك لأنَّ [تركها][4] مرات أولى في التحريم، وكذلك[5] لو تركها قصداً للاستخفاف والتهاون، وانبنَى على ذلك في الفقه: أنَّ من تركها ثلاثَ مراتٍ من غير عذر؛ لم تجز شهادته. قاله سحنون، وقال ابنُ حَبيب عن مُطرِّف وابنِ الماجِشُون: إذا[6] تركها مراراً لغير عذر؛ لم تجز شهادته[7]. وكذلك

= / ٢٧٧ / رقم ١٠٥٢)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب إقامة الصلاة، باب فيمن ترك الجمعة من غير عذر، ١ / ٣٥٧ / رقم ١١٢٥)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الصلاة، باب ما جاء في ترك الجمعة من غير عذر، ٢ / ٣٧٣ / رقم ٥٠٠)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٤٢٤)، وابن خزيمة في «الصحيح» (٣ / ١٧٥، ١٧٦ / رقم ١٨٧٥، ١٨٧٦)، والطحاوي في «المشكل» (٤ / ٢٣٠)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٢٨٠)، وابن حبان في «الصحيح» (١ / ٢٣٧ ـ ٢٣٨ / رقم ٢٥٨ و٤ / ١٩٨ / رقم ٢٧٧٥ ـ الإحسان)، والبيهقي في «الكبرى» (٣ / ١٧٢)، والبغوي في «شرح السنة» (٤ / ٢١٣ / رقم ١٠٥٣)، والدولابي في «الكنى والأسماء» (١ / ٢١ ـ ٢٢)، والمروزي في «فضل الجمعة» (رقم ٦٢) بإسنادٍ قوي، كما قال الذهبي في «الكبائر» (ص ٢٠٨ ـ بتحقيقي)، وصحح الحديث جماعة، انظر: «التلخيص الحبير» (٢ / ٥٢).

(١) ذكر الحديث بهذه الرواية على ما فيها ليفيد أنَّ الشارع رتَّب على تكرار الترك ما رتبه على الترك تهاوناً واستخفافاً، ولا يخفى عظم جرم الاستخفاف؛ فدل على أنَّ جريمة التكرار أكبر من جريمة المرَّة الواحدة، ولا يخفى عليك حكمة ذلك؛ فإن تكرار الترك لغير عذر وإن لم تشعر النفس فيه بالاستخفاف، ولم يخطر بالبال؛ إلا أنه في الواقع لا بد أن يكون مركوزاً في نفس الشخص الذي يتكرر منه الترك؛ لأنه هو السبب الحقيقي للتكرار، كما يشير إليه كلامه بعد. (د).

(٢) تقدم نحوه في الحديث السابق.

(٣) أي مرة واحدة؛ لكان تاركاً للفرض؛ أي: ولم يرتب عليه الطبع على القلب. (د).

(٤) ما بين حاصرتين زيادة من الأصل و(م) و(ط).

(٥) لعل صوابه «كما»، ويكون بياناً لحكمة ذكر الحديث الثاني. (د).

(٦) في (د): «إذ». =

يقول الفقهاء فيمن ارتكب إثماً ولم يكثر منه ذٰلك: إنه لا يقدح في شهادته إذا لم يكن كبيرة، فإنْ تمادَى وأكثرَ منه كان قادحاً في شهادته، وصار في عِداد من فَعل كبيرة، بناءً على أنَّ الإصرارَ على الصغيرة يُصيِّرها كبيرة.

وأما إنْ قلنا: إنَّ الواجب ليس بمرادِفٍ للفرض؛ فقد يطَّرد فيه ما تقدَّم، فيقال: إنَّ الواجبَ إذا كان واجباً بالجُزء كان فَرضاً بالكُلِّ[1]، لا مانع يمنع من ذٰلك؛ فانظر فيه وفي أمثلته منزَّلاً على مذهب الحنفيَّة، وعلى هٰذه الطريقة يستتبُّ التعميم؛ فيقال في الفرض[2]: إنه يختلف بحسب الكلِّ والجزء، كما تقدم بيانه أوَّل الفصل.

وهٰكذا القول في الممنوعات: إنها تختلف مراتبها بحسب الكُلِّ والجُزء، وإن عُدَّت في الحكم في مرتبة واحدة وقتاً ما، أو في حالة ما؛ فلا تكون كذٰلك في أحوال أخر، بل يختلف الحكم فيها، كالكذب من غير عذر، وسائر الصغائر مع المداومة عليها فإن المداومة لها تأثير في كِبَرها، وقد ينضاف[3] الذنبُ إلى

= (٧) بعدها في النسخ المطبوعة: «قاله سحنون»، وليس لها معنى، وهي ليست في الأصل، وأشار إلى ذٰلك محقق (د) بقوله: «انظر ما معنى إعادتها؟ فلعل هنا تحريفاً».

(١) أي: فينزل الواجب منزلة المندوب فيما سبق، ويكون جزئيه واجباً وكليه فرضاً، بل يكون هٰذا أولى من المندوب، وعليه لا يخرج الواجب عن الطريقة التي شرحت في المندوب والمكروه والمباح، واختلافها جزئياً عنهما كلياً، وأخذ الكليّ حكماً(*) آخر من الأحكام الخمسة غير ما كان في الجزئي. (د).

(٢) أي: أيضاً كما قيل في الواجب والأقسام قبله، لٰكن بالطريقة التي ذكرها في هٰذا الفصل، وأن جريمة التكرار أكبر من الترك، وهٰكذا مما سبق له، لا أنه يأخذ لقباً آخر من ألقاب الأحكام الخمسة لم يكن له قبلاً في الجزئية، ومثله يقال في الحرام. (د).

(٣) في الأصل: «يضاف».

(*) في المطبوع: «حكم»!

الذنب؛ فيعظُم بسبب الإضافة؛ فليست سرقةُ نصف النصاب كسرقة ربعه، ولا سرقة النصاب كسرقة نصفه، ولذٰلك عدّوا سرقةَ لقمة والتطفيف بحبة من باب الصغائر ـ مع أنَّ السرقة معدودة من الكبائر ـ، وقد قال الغزاليُّ: «قلما يُتصوَّر الهجوم على الكبيرة بغتة، من غير سوابقَ ولواحقَ من جهة الصغائر، ـ قال: ـ ولو تُصوّرتْ كبيرة وحدها بغتة، ولم يتَّفق عَوْدُه إليها، ربما كان العفو إليها أَرْجَى من صغيرة واظَبَ عليها عُمره»[1].

فصل

هٰذا وجهٌ من النظر مبنيٌّ على أنَّ الأفعال كلَّها تختلف أحكامها بالكليّة والجزئية من غير اتِّفاق[2].

ولمدَّعٍ[3] أنْ يدَّعي اتِّفاقَ أحكامها وإنْ اختلفت بالكليّة والجزئية.

أمَّا في المباح؛ فمثل قتل كلِّ مُؤْذٍ، والعمل بالقِراض، والمساقاة، وشراء العَريَّة، والاستراحة بعد التعب، حيث لا يكون ذٰلك متوجّه الطلب، والتداوي، إن قِيل: إنّه مباح[4]؛ فإنَّ هٰذه الأشياء إذا فُعلت دائماً أو تُركت دائماً لا يلزم من

---

(١) «إحياء علوم الدين» (٤ / ٣٢)، وفي الأصل المخطوط: «غيره» بدل «عمره».

(٢) أي: في الحكم بين الجزئي والكلي، ويجعل ذٰلك قاعدة كلية مطردة لا تتخلف. (د).

(٣) أي: له أن ينازع في اطراد القاعدة، ويقول: بل قد يستوي حكم الكلية والجزئية، وذاك في مثل الأمثلة التي ذكرها ووجدها في كل نوع من أنواع الأحكام الخمسة. (د).

(٤) هٰذا مذهب طائفة من الفقهاء، وذهب جمهور أهل العلم إلى أن الأخذ بالتداوي أفضل من تركه، ونظر فريق من المحققين إلى صحة قوانين الطب وكثرة إصابة الأطباء الماهرين في تطبيقها عمليّاً؛ فقالوا: متى خيف على النفس الوقوع في خطر، وغلب على الظن نفعه؛ كان أمراً واجباً، وأجازوا جميعاً حتى الطائفة القائلة بالإباحة تمكين الطبيب من بعض الوسائل المحرمة بحسب الأصل؛ كلمس الأجنبية، والنظر إلى العورة. (خ).

فعلها ولا من تركها إثم، ولا كراهة، ولا ندب، ولا وجوب، وكذٰلك لو ترك الناس كلُّهم ذٰلك اختياراً؛ فهو كما لو فعلوه كلّهم.

وأمّا في المندوب؛ فكالتداوي إن قيل بالندب فيه؛ لقوله عليه السلام: «تَداوَوْا»[1]، وكالإحسان في قتل الدوابّ المؤذية؛ لقوله: «إذا قتلتم؛ فأحسِنوا القِتْلة»[2]؛ فإنّ هٰذه الأمور لو تركها الإنسانُ دائماً لم يكن مكروهاً[3] ولا ممنوعاً، وكذٰلك لو فعلها دائماً.

---

(١) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الطب، باب في الرجل يتداوى، ٤ / ٣ / رقم ٣٨٥٥)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الطب، باب ما جاء في الدواء والحث عليه، ٤ / ٣٨٢ / رقم ٢٠٣٨)، والنسائي في «الكبرى» ـ كما في «تحفة الأشراف» (١ / ٦٢ ـ ٦٣) ـ، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الطب، باب ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء، ٢ / ١١٣٧ / رقم ٣٤٣٦)، وأحمد في «المسند» (٤ / ٢٧٨)، والبخاري في «الأدب المفرد» (٢٩١)، والحميدي في «المسند» (٨٢٤)، والطيالسي في «المسند» (١٧٤٧)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤ / ٣٢٣)، والطبراني في «الصغير» (١ / ٢٠٢، ٢٠٣)، و«الكبير» (١ / ١٤٤ ـ ١٥١)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٣٩٩) بإسنادٍ صحيح عن أسامة بن شريك، ولفظه: «نعم يا عبدالله! تداووا؛ فإنَّ الله عز وجل لم يضع داءً إلا وضع له شفاء غير داء واحد». قالوا: وما هو؟ قال: «الهرم».

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الصيد والذبائح، باب الأمر بإحسان الذّبح والقتل وتحديد الشفرة، ٣ / ١٥٤٨ / رقم ١٩٥٥)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الديات، باب ما جاء في النهي عن المثلة، ٤ / ٢٣ / رقم ١٤٠٩) ـ وقال: «هٰذا حديث حسن صحيح» ـ، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الضحايا، باب الأمر بإحداد الشفرة، ٧ / ٢٢٧)، وابن ماجه في «السنن» (رقم ٣١٧٠)، وأحمد في «المسند» (٤ / ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥)، والبيهقي في «الكبرى» (٨ / ٦٠) من حديث شداد بن أوس مرفوعاً، وأوله: «إنَّ الله كتب الإحسان على كل شيء؛ فإذا قتلتم...».

(٣) الجاري على ما تقدم أن يقول: لم يكن ممنوعاً، وأيضاً؛ فالذي يُراد نفيه هنا أن تكون واجبة بالكل، أي: فيكون تركها دائماً ممنوعاً على وزان ما تقدم، أما كونه ليس مكروهاً؛ فمن جهة أن ضد المندوب المكروه. (د).

وأمّا في المكروه؛ فمثل قتل النمل إذا لم تُؤذِ(١)، والاستجمار بالحُمَمة(٢) والعظم وغيرهما مما يُنقي؛ إلاَّ أنَّ فيه تلويثاً أو حقّاً للجن(٣)، فليس النهيُ عن ذٰلك نهيَ تحريم، ولا ثبت أنَّ فاعل ذٰلك دائماً يُحَرَّج به ولا يُؤثَّم، وكذٰلك البول في الجُحرِ(٤)، واخْتِنَاثُ الأسقية في الشرب(٥)، وأمثال ذٰلك كثيرة.

---

(١) كما في حديث ابن عباس: «نهى رسول الله ﷺ عن قتل أربع من الدواب: النملة. . .» أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الأدب، باب في قتل الذّر، ٤ / ٣٦٧، ٥٢٦٧)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الصيد، باب ما ينهى عن قتله، ٢ / ١٠٧٤ / رقم ٣٢٢٤)، والدارمي في «السنن» (٢ / ٨٨ ـ ٨٩)، والطحاوي في «المشكل» (١ / ٣٧١)، وعبد بن حميد في «المنتخب» (رقم ٦٤٩)، والبيهقي في «الكبرى» (٩ / ٣١٧)، كلهم من طريق عبدالرزاق ـ وهو في «المصنف» (رقم ٨٤١٥) ـ عن معمر عن الزهري عن عُبيدالله بن عبدالله بن عتبة عن ابن عباس به.

قال أبو زرعة ـ كما في «العلل» (٢ / ٣٠٢) لابن أبي حاتم ـ: «أخطأ فيه عبدالرزاق، والصحيح من حديث معمر عن الزهري أن النبي ﷺ مرسل».

والحديث صحيح، وله طرق أخرى عن ابن عباس، أخرجه أحمد في «المسند» (١ / ٣٣٢، ٣٤٧) ـ ومن طريقه القطيعي في «جزء الألف دينار» (رقم ٥٨) ـ، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ٥٦١٧)، والبيهقي في «الكبرى» (٩ / ٣١٧)، وانظر: «إرواء الغليل» (٨ / ١٤٢ / رقم ٢٤٩٠).

(٢) الحُمَمة: الفَحْمة الباردة، وكل ما احترق من النار. انظر: «لسان العرب» (ح م م).

(٣) كما في حديث أبي هريرة، أخرجه البخاري في (كتاب الوضوء، باب الاستنجاء بالحجارة، ١ / ٢٥٥ / رقم ١٥٥، وكتاب مناقب الأنصار، باب ذكر الجن، ٧ / ١٧١ / رقم ٣٨٦٠).

ولفظ «الحممة» جاء في حديث ابن مسعود، أخرجه أبو داود في (كتاب الطهارة، باب ما يُنهى عنه أنْ يستنجى به، ١ / ١٠ / رقم ٣٩) بإسنادٍ صحيح.

(٤) كما في حديث عبدالله بن سَرْجس، أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الطهارة، باب النهي عن البول في الحجر، ١/٨/رقم ٢٩)، وأحمد في «المسند» (٥/٨٢)، وإسناده ضعيف.

(٥) كما في حديث أبي سعيد الخدري، أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب =

وأمّا في الواجب والمحرَّم؛ فظاهرٌ أيضاً التَّساوي، فإنّ الحدود وضعت على التساوي؛ فالشاربُ للخمر مئة مرة كشاربها مرة واحدة، وقاذفُ الواحد[1] كقاذف الجماعة، وقاتلُ نفسٍ واحدة كقاتل مئة نفس في إقامة الحدود عليهم، وكذٰلك تارك صلاة واحدة مع المُديم الترك، وما أشبه ذٰلك.

وأيضـاً؛ فقد نصَّ الغزاليُّ على أنَّ الغيبة، أو سماعَها، والتجسُّسَ[2]، وسوءَ الظنّ، وتركَ الأمر بالمعروف والنهيَ عن المنكر، وأكل الشبهات، وسبَّ الـولـد والغـلام، وضربَهما بحكم الغضب زائداً على حدّ المصلحة، وإكرامَ السلاطين الظَّلمة، والتكاسلَ عن تعليم الأهل والولد ما يحتاجون إليه من أمر الـدين؛ جارٍ دوامُهـا مَجْـرَى الفَلتات في غيرها؛ لأنَّها غالبةٌ في الناس على الخصوص، كما كانت الفَلَتات في غيرها غالبة؛ فلا يقدحُ في العدالة دوامُها كما لا تقدح فيها الفلتات، فإذا ثبت هٰذا؛ استقامت الدعوى في أنّ الأحكام قد تستوي، وإن اختلفت الأفعالُ بحسب الكُلية والجُزئية.

ولصاحب النظر الأوّل أنْ يُجيبَ بأنَّ ما استُشهد به على الاستواء محتمل.

= آداب الطعام والشراب وأحكامهما، ٣ / ١٦٠٠ / رقم ٢٠٢٣)، ونصُّه: «نهى النبيُّ ﷺ عن اختناث الأسقية».

(١) تراجع هٰذه الأحكام في الفروع. (د).

(٢) التجسس: البحث عن عورات الناس، واستطلاع معائبهم ولو بقصد مجازاتهم عليها متى كانت تستوجب التأديب والعقوبة، قيل لابن مسعود كما أخرجه أبو داود وغيره: هل لك في الوليد ابن عقبة بن معيط تقطر لحيته خمراً؟ فقال: «قد نهينا عن التجسس، فإن ظهر لنا شيء أخذنا به، أما التجسس بالتنقيب عن أحوال الأمة والسعي بها إلى عدوها ليستعين بمعرفة شؤونها الخفية على تمزيق وحدتها ووضع قيد الاستعباد في عنقها؛ فجناية تقتلع أصل العدالة من حيث نشأت، وأمر مرتكبها ـ كما نص فقهاء المالكية ـ موكول إلى اجتهاد من بيده الحكم النافذ، وله أن يحمله على أشد العقوبات، ويقضي على حياة تلك النفس السامّة قبل أن تقضي على حياة أمة بأجمعها». (خ).

أمّـا الأوّل؛ فإنَّ الكليَّ والجُـزئيَّ يختلف بحسب الأشخاص والأحوال والمكلَّفين، ودليل ذٰلك أنَّا إذا نظرنا إلى جواز الترك في قتل كلِّ مؤذٍ بالنسبة إلى آحاد الناس خفَّ الخطب، فلو فرضنا تمالُؤ الناس كلِّهم على الترك، داخَلَهم الحرجُ من وجوهٍ عدة، والشرعُ طالبٌ لدفع الحَرج قطعاً؛ فصار الترك منهيّاً عنه نهي كراهة إن لم يكن أشدّ، فيكون الفعل إذاً مندوباً بالكُلِّ إنْ لم نقل واجباً، وهٰكذا العمل بالقِراض وما ذُكر معه؛ فلا استواء إذاً بين الكُليِّ والجُزئيّ فيه، وبحسبك في المسألة أنّ الناس لو تمالؤا علـى الترك؛ لكان ذريعةً إلى هدم مَعْلَمٍ شرعيّ، وناهيك به، نعم قد يسبق ذٰلك النَّظرُ[1] إذا تقاربَ ما بين الكليّ والجزئيّ، وأمّا إذا تباعد ما بينهما؛ فالواقع ما تقدّم، ومثل هٰذا النظر جارٍ في المندوب والمكروه.

وأمّا ما ذكره في الواجب والمحرَّم؛ فغيرُ وارد، فإنّ اختلاف الأحكام في الحدود ظاهر، وإن اتفقت في بعض، وما ذكره الغزاليُّ فلا يسلم بناء على هٰذه القاعدة[2]، وإن سُلِّم؛ ففي العدالة وحدها لمعارضٍ راجحٍ، وهو أنَّه لو قدح دوامُ ذٰلك فيها لنَدَرت العدالةُ؛ فتعذَّرت الشَّهادة[3].

---

(١) أي: نظر الاتفاق في الحكم بين الكلي والجزئي في هٰذه المسائل إذا كان الكلي قليل الشمول ضعيف العموم؛ فربما يُقال: إن الشخص الواحد لو ترك قتل المؤذي أو العمل بالقراض أو المساقاة طول حياته؛ لما خرج عن حكم المباح، وكذا يقال في الباقي، أما إذا اتسع العموم؛ فإن الحكم لا يتفق، ولا يخفى عليك أنه تسليم في شيء مما يوهن القاعدة العامة الكلية التي قررها أول الفصل. (د).

(٢) وهي اختلاف مراتب الممنوعات بالكلية والجزئية كما سبق. (د).

(٣) يكتفي الفقهاء بالميسور من شروط العدالة من تعطيل الشهادة المفضي إلى إضاعة الحقوق واختلال شأن الأمن، قال القرافي في باب السياسة من كتاب «الذخيرة»: «نص ابن أبي زيد في «النوادر» على أنا إذا لم نجد في جهة إلا غير العدول؛ أقمنا للشهادة عليهم أصلحهم وأقلهم =

فصل

إذا تقرَّر تصويرُ الكليّة والجزئيّة في الأحكام الخمسة؛ فقد يُطلب الدَّليل على صحَّتها، والأمر فيها واضحٌ مع تأمُّل ما تقدَّم في أثناء التَّقرير، بل هي في اعتبار الشَّريعة بالغةٌ مبلغ القطع لمن استقرأ الشَّريعة في مواردها ومصادرها، ولٰكن إن طَلب مزيداً في طمأنينة القلب، وانشراح الصَّدر؛ فيدلّ على ذٰلك جُمل:

ـ **منها**: ما تقدَّمت الإشارةُ إليه في التجريح بما داوَمَ عليه الإنسان، ممَّا لا يُجرَّح به لو لم يداوم عليه، وهو أصلٌ متّفق عليه بين العلماء في الجملة، ولولا أنَّ للمداومة تأثيراً؛ لم يصحّ لهم التفرقةُ بين المداوَم عليه وما لم يُداوَم عليه من الأفعال، لٰكنهم اعتبروا ذٰلك؛ فدلَّ على التفرقة، وأنَّ المداوَم عليه أشدُّ وأَحْرَى منه إذا لم يُداوَم عليه، وهو معنى ما تقدَّم تقريره في الكليَّة والجزئيَّة، وهٰذا المسلكُ لمن اعتبره كاف.

ـ **ومنها**: أنَّ الشارعَ وضع الشريعةَ على اعتبار المصالح باتّفاق، وتقرَّر في هٰذه المسائل أنَّ المصالح المعتبرةَ هي الكليّاتُ دون الجزئيّات؛ إذ مجاري العادات كذٰلك جرت الأحكام فيها، ولولا أنَّ الجُزئيّاتِ أضعفُ شأناً في الاعتبار لما صحَّ ذٰلك بل لولا ذٰلك لم تَجْرِ[1] الكليّاتُ على حكم الاطراد، كالحكم بالشهادة، وقَبْول خبر الواحد، مع وقوع الغلط والنسيان في الآحاد، لٰكن الغالب الصدق؛ فأُجْريت الأحكامُ الكليّة على ما هو الغالب حفظاً على الكليّات، ولو اعتُبِرت الجـزئيَّاتُ لم يكن بينهمـا فرق، ولامتنعَ الحكم إلَّا بما هو معلوم، ولاطُّرِح الظنُّ بإطلاق، وليس كذٰلك، بل حُكِم بمقتضى ظنّ الصدق، وإن برزَ

= فجوراً، ويلزم مثل ذٰلك في القضاة وغيرهم لئلا تضيع المصالح». ثم قال القرافي: «وما أظن أحداً يخالفه في هٰذا؛ فإن التكليف شرطه الإمكان». (خ). وانظر: «النوازل» للعلمي (٣ / ٢٨).

(١) في (ط): «تجز» بالزاي، ولها وجه.

بعدُ في بعض الوقائع الغلطُ في ذٰلك الظنّ، وما ذاك إلّا اطّراحٌ لحكم الجُزئيَّة[1] في حكم الكلية، وهو دليل على صحَّة اختلاف الفعل الواحد بحسب الكُليّة والجُزئيّة، وأنّ شأنَ الجزئيّةِ أخفّ.

ـ **ومنها**: ما جاء في الحذر من زَلَّة العالم، [فإن زلَّة العالم][2] في علمه أو عمله ـ إذا لم تتعدّ لغيره ـ في حكم زلّة غيرِ العالم، فلم يزد فيها على غيره، فإن تعدَّت إلى غيره اختلف حكمُها، وما ذٰلك إلّا لكونها جزئيّة إذا اختصّت به ولم تتعدّ إلى غيره، فإنْ تعدت صارت كليَّةً بسبب الاقتداء والاتّباع على ذٰلك الفعل، أو على مقتضى القول؛ فصارت عند الاتّباع عظيمةً جدّاً، ولم تكن كذٰلك على فرْض اختصاصها به، ويجري مجراه كلُّ من عمل عملاً فاقْتُدي به فيه؛ إنْ صالحاً فصالحٌ، وإن طالحاً فطالحٌ، وفيه جاء: «مَن سَنَّ سُنَّةً حسنةً أو سيئة»[3]، و«إنَّ نفساً تُقتل ظلماً؛ إلَّا كان على ابن آدم الأولِ كِفْلٌ منها؛ لأنه

---

(1) وإن كان هٰذا في أحكام وضعية لا الأحكام الخمسة التكليفية التي الكلام فيها؛ لأن الشهادة وقبولها من الأحكام الوضعية. اهـ. إلا أن يقال: إن مجاري العادات تدخلها الأحكام التكليفية أيضاً، وأنت ترى أن هٰذه الأدلة الثلاثة إنما تدل على مجرد أصل الاختلاف بين الفعل الواحد كلًّا وجزءً، ولٰكن هل ذٰلك مطرد ومطرود بمعنى؟ وفي كل الأحكام الخمسة كما هي أصل الدعوى، أو في بعضها فقط؟ اهـ. (د).

(2) ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و(م) و(خ).

(3) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الزكاة، باب الحث على الصّدقة ولو بشقّ تمرة أو كلمة طيبة وأنها حجاب من النار، ٢ / ٧٠٤ ـ ٧٠٥ / رقم ١٠١٧)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الزكاة، باب التحريض على الصدقة، ٥ / ٧٥ ـ ٧٧)، والترمذي في «الجامع» (أبواب العلم، باب ما جاء فيمن دعا إلى هوى فاتُّبع أو إلى ضلالة / رقم ٢٦٧٥)، وابن ماجه في «السنن» (المقدمة، باب من سنّ سنة حسنة أو سيئة / رقم ٢٠٣)، وأحمد في «المسند» (٤ / ٣٥٧ ـ ٣٥٩)، والبيهقي في «الكبرى» (٤ / ١٧٥ ـ ١٧٦) من حديث جرير رضي الله عنه بلفظ:

«من سن في الإسلام سنة حسنة؛ فله أجرها، وأجر من عمل بها بعده، من غير أن ينقص =

أوَّلُ من سنَّ القتل»[1]، وقد عُدَّت سيئةُ العالم كبيرةً لهٰذا السبب، وإن كانت في نفسها صغيرة، والأدلَّة على هٰذا الأصل تبلغ القطعَ على كثرتها وهي توضِّح ما دلَّلنا عليه من كون الأفعال تُعتبر بحسب الجُزئيَّة والكُليَّة، وهو المطلوب.

المسألة الثالثة

المباحُ يُطلق بإطلاقين:

أحدهما: من حيث هو مخيَّرٌ فيه بين الفعل والترك.

والآخر: من حيث يقال: لا حَرَج فيه، وعلى الجملة؛ فهو على أربعة أقسام[2]:

= من أجورهم شيء، ومن سنّ في الإسلام سنة سيئة؛ كان عليه وزرها، ووزر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أوزارهم شيء».

وكتب (خ) هنا ما نصه: «فيدخل في معنى «سن» السنن استنباط الرجل لأصل أو حكم شرعي ينبني عليه عمل صالح، أو ابتكاره مشروعاً، أو نظاماً له أثر في إصلاح شأن وتأييد قوة الدفاع عن حقوق البلاد كما يتناول إظهاره عملاً نافعاً يترتب على قيامه به بين الناس اقتداؤهم بأثره، وإن عرف حكمه من قبل، وسبب ورود الحديث كان من هٰذا القبيل؛ فإن النبي ﷺ قاله حين جاء رجل من الأنصار بصرة من ورق لتنفق على أناس من الأعراب كانوا في حاجة، ثم جاء آخر، وتتابع المسلمون على ذٰلك، وكذٰلك يجري معنى سن السنن السيئة على نظير هٰذا البيان».

(1) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم وذريته، ٦ / ٣٦٤ / رقم ٣٣٣٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب القسامة، باب بيان إثم من سنَّ القتل، ٣ / ١٣٠٣ - ١٣٠٤ / رقم ١٦٧٧)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب تحريم الدم، باب منه، ٧ / ٨١ - ٨٢)، وابن أبي عاصم في «الديات» (ص ٢٣) وغيرهم من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

في (د): «لا تقتل ظلماً»، ولا معنى لزيادة (لا) في هٰذا الموضع؛ إلا إن كانت: «لا تقتل...»، والتصحيح من الأصل.

(2) انظر حولها: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٠ / ٤٦٠ - ٤٦٢).

أحدها: أن يكون خادماً لأمرٍ مطلوبِ الفعل.

والثاني: أن يكون خادماً لأمرٍ مطلوبِ الترك.

والثالث[1]: أن يكون خادماً لمخيَّر فيه.

والرابع: أن لا يكون فيه شيء من ذٰلك.

فأما الأوَّل؛ فهو المباح بالجُزء، المطلوبُ الفعل بالكلِّ، وأمّا الثاني؛ فهو المباح بالجُزء، المطلوب الترك بالكُلِّ، بمعنى أنَّ المداومةَ عليه منهيٌّ عنها، وأمّا الثالث والرابع؛ فراجعان إلى هٰذا القسم الثاني.

ومعنى هٰذه الجملة؛ أنَّ المباحَ ـ كما مرَّ ـ يُعتبر بما يكون خادماً له إن كان خادماً، والخدمة هنا[2] قد تكون في طرف الترك؛ كترك

---

(١) ستعرف أنه على ما قرره لا يكون هٰذا التقسيم ظاهراً؛ فلا يتأتّى وجود الثالث والرابع. (د).

وكتب ناسخ الأصل ما صورته:

«قوله: والثالث أن يكون خادماً لمخير فيه... إلخ، فإن قيل عليه: انظر ما قرره في هٰذه من أن خادم المخير فيه من مطلوب الترك؛ فالكل مع ما يقرره فيما بعدها من أن المخير فيه مطلوب الفعل بالكل؛ إذ مقتضاه أن يكون خادمه مثله.

قيل: الذي فيما بعدها هو أن مطلوب الفعل بالكل هو المخير فيه، وذٰلك يقتضي حصر المطلوب الكلي في المخير، فلا يلزم أن يكون كل مخير مطلوب الفعل؛ فلا تنافي بين كلاميه، ويدل عليه ما ذكره في هٰذه من أن القسم الثالث مثل الرابع لأنه خادم له؛ فدل هٰذا على أن المخير فيه تارة يكون خادماً لمطلوب الفعل بالكل، وتارة يكون خادماً فيه غير خادم لشيء.

(٢) أي: في موضوع المباح قد تكون في طرف الترك، وقد تكون في طرف الفعل؛ أي: في كلٍّ من القسمين الأول والثاني، وإن اقتصر في التمثيل على جانب الترك في القسم الثاني وجانب الفعل في القسم الأول، وتوضيح ذٰلك على هٰذا الفهم أن يقال: ترك سماع الغناء جزئيّاً خادم لترك =

الدَّوام[1] على التنزُّه في البساتين، وسماع تَغْريد الحمام، والغِناء المباح، فإن ذٰلك هو المطلوب[2]، وقد يكون[3] في طرف الفعل؛ كالاستمتاع بالحلال من الطيِّبات، فإن الدَّوام فيه بحسب الإمكان من غير سَرَف مطلوبٌ، من حيث هو خادم لمطلوبٍ وهو أصل الضَّروريات[4]، بخلاف المطلوب الترك؛ فإنَّه[5] خادم لما يضادُّها[6]، وهو الفراغ من الاشتغال بها، والخادم للمخيَّر فيه

= الدوام المطلوب، ونفس السماع خادم للمطلوب الترك وهو الكلي من اللهو، والتمتع بالطيبات خادم لكليّ إقامة الضروري، وترك الجزئي خادم للترك الكلي المنهي عنه.

وقد أشار إلى مطلوب الترك كليّاً فيما يخدمه من جانب الفعل؛ فقال: «بخلاف المطلوب الترك» يعني: الجزئي الذي يخدم كليّاً مطلوب الترك؛ فإنه يكون خادماً لما يضادها وهو الفراغ في الاشتغال بها.

ويحتمل أن يكون قوله «هنا»؛ أي: في خصوص مطلوب الفعل كليّاً، فإنه يكون بالترك؛ كمثال الغناء، وبالفعل كمثال الاستمتاع بالطيبات، وربما رَشَّح هٰذا الاحتمال قولُه بعد المثال الأول: «فإن ذٰلك هو المطلوب». (د).

(1) لو قال كترك التنزه في البساتين وسماع تغريد الحمام؛ فإنه مباح خادم لترك الدوام على التنزه وهو المطلوب، لكان جارياً مع بيانه بعد في طرف الفعل، ولظهر غرضه من أن مطلوب الفعل كما يخدمه الفعل يخدمه الترك إذا أجْرينا كلامه على الاحتمال الثاني الذي أشرنا إليه. (د).

(2) لأنه يخدم كليّاً مطلوباً هو إقامة الحياة. (د).

(3) في النسخ المطبوعة: «تكون»؛ بالتاء المثناة الفوقية.

(4) هو إقامة الحياة. (د).

(5) أي: فعل جزئيه خادم؛ أي: فالمطلوب الترك كليّاً يخدمه فعل المباح، وعلى ما قررنا أولاً قد يخدمه أيضاً، أي يحققه ويعين على حصوله ترك المباح، وذٰلك كترك الاستمتاع بالمباح كليّاً؛ فإنه مطلوب الترك، ويخدمه مباح أهله وترك الاستمتاع بها جزئيّاً، وإن كان قد اقتصر على بيان خدمته جانب الفعل كما أشرنا إليه. (د).

(6) فإن الاشتغال باللهو الجزئي يتكون منه ومن جزئيات اللهو أمثاله فراغ من الاشتغال بالضروريات؛ فاللهو الجزئي خادم للهو الكلي الذي يضاد الضروريات. (د).

على حكمه[1].

وأما الرابع؛ فلمّا كان غيرَ خادم لشيءٍ يُعتدُّ به؛ كان عَبَثاً، أو كالعبث عند العقلاء، فصار مطلوبَ الترك [أيضاً][2]؛ لأنه صار خادماً لقطع الزمان في غير مصلحة دين ولا دنيا، فهو إذاً خادمٌ [لمطلوب[3] الترك؛ فصار مطلوبَ][4] الترك بالكلِّ، والقسم الثالث مثله أيضاً لأنَّه خادم له؛ فصار مطلوبَ الترك أيضاً.

وتلخّص أنّ كلَّ مباحٍ ليس بمباح بإطلاق، وإنما هو مباح بالجُزء خاصة، وأما بالكلِّ؛ فهو إمّا مطلوب الفعل، أو مطلوب الترك.

فإن قيل: أفلا يكون هٰذا التقرير نقضاً لما تقدَّم من أنَّ المباحَ هو المتساوي الطرفين؟

---

(١) أي: مخير فيه، هٰذا إذا كان المخدوم المحذوف جزئياً؛ كالمشي المباح لسماع الغناء مثلاً؛ فلا ينافي أنه يأخذ ـ وهو كلي ـ حكماً من الأحكام الباقية غير المباح، كما سبق، وبهٰذا يمكن تصوير مباح خادم لمخير، لٰكن قوله بعده: «والقسم الثالث مثله لأنه خادم له» يقتضي أنه خادم لمخير كلي، ويكون قوله في أول المسألة: «والثالث أن يكون خادماً لمخير فيه»؛ أي: كلي، وقوله: «والرابع ألا يكون خادماً لشيء من ذٰلك»؛ أي: أنه مباح لا يخدم كلياً مطلقاً، أو لا يخدم كلياً مطلوب الفعل أو مطلوب الترك، ولا يخفى عليك أن هٰذا التقسيم بهٰذا المعنى لا يستقيم مع ما سبق من القاعدة التي أسهب في أدلتها، وهي أن المباح بالجزء لا بد أن يأخذ حكماً آخر إذا نظر إليه كليّاً؛ فكيف يتصور أن يخدم المباح كليّاً مخيَّراً فيه أو كليّاً لا حكم له من الأحكام؟ على أنه سيصرّح بأن القسمين الثالث والرابع من باب المطلوب الترك بالكل هو حكمه؛ فيقال: فيما يخدم المطلوب مطلوب بالكل، وما يخدم المنهي عنه، يقال: مطلوب بالترك بالكل، وكان يمكنه إدماجها في أثناء سابقتها؛ فتأمل. (د).

(٢) ليست في الأصل.

(٣) في الأصل: «المطلوب».

(٤) ليست في الأصل.

فالجواب أنْ لا؛ لأنَّ ذٰلك الذي تقدَّم هو من حيث النظر إليه في نفسه، من غير اعتبارِ أمرٍ خارج، وهٰذا النظرُ من حيث اعتبارُهُ بالأمور الخارجة عنه، فإذا نظرتَ إليه في نفسه؛ فهو الذي سُمِّي هنا المباح بالجزء، وإذا نظرتَ إليه بحسب الأمور الخارجة؛ فهو المسمّى بالمطلوب بالكل[1]، فأنتَ ترى أنَّ هٰذا الثوب الحسن مثلاً مباحُ اللُّبس، قد استوى في نظر الشرع فعله وتركه؛ فلا قصدَ له في أحد الأمرين، وهٰذا معقولٌ واقعٌ بهٰذا الاعتبار المقتَصَر به على ذات المباح من حيث هو كذٰلك، وهو ـ من جهة ما هو وقايةٌ للحرِّ والبرد، ومُوارٍ للسَّوأة، وجمالٌ في النظر ـ مطلوبُ الفعل، وهٰذا النظرُ غيرُ مختصٍّ بهٰذا الثوب المعيَّن، ولا بهٰذا الوقت المعيَّن؛ فهو نظرٌ بالكلِّ لا بالجُزء.

المسألة الرابعة

إذا قيل في المباح: إنّه لا حَرَج فيه ـ وذٰلك في أحد الإطلاقَين المذكورَين ـ؛ فليس بداخلٍ تحت التخْيير بين الفعل والترك؛ لوجوه:

أحدها: أنّا إنّما فرَّقنا بينهما بعد فهمنا من الشريعة القصدَ إلى التفرقة:

فالقسمُ المطلوبُ الفعلِ بالكلِّ هو الذي جاء فيه التخْيير بين الفعل والترك؛ كقوله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٣].

وقوله: ﴿وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ [البقرة: ٣٥].

---

(١) يعني مثلاً، وإلا؛ فالنظر إليه بالأمور الخارجية يجعله؛ إما من هٰذا، وإما من المسمى بالمطلوب الترك بالكل كما تقدم في اللهو، وبالجملة؛ فهٰذه المسألة لم تقرر قاعدة وأصلاً زائدة على ما تقدم في المسألة قبلها، بل هي زيادةُ إيضاح لمسلك فهم مغايرة حكم الكليّ للجزئيّ، وذٰلك باعتبار ضابطٍ هو الخدمة، فما يخدمه الجزئي يأخذ هو حكمه؛ فيقال فيما يخدم المطلوب: مطلوب بالكل، وما يخدم المنهي عنه يقال: مطلوب الترك بالكل، وكان يمكنه إدماجها في أثناء سابقتها؛ فتأمل. (د).

﴿وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُوا۟ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُوا۟ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا﴾ [البقرة: ٥٨].

والآية الأخرى في معناها؛ فهٰذا تخييرٌ حقيقةً.

وأيضاً؛ فالأمر في المُطْلقات ـ إذا كان الأمر للإباحة ـ يقتضي التخييرَ حقيقةً؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة: ٢].

﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠].

﴿كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾ [الأعراف: ١٦٠].

وما أشبه ذٰلك؛ فإنَّ إطلاقه ـ مع أنه يكون على وجوه ـ واضحٌ في التخيير في تلك الوجوه؛ إلَّا ما قام الدليلُ على خروجه عن ذٰلك.

وأمَّا القسمُ المطلوبُ التركِ بالكلِّ؛ فلا نعلم في الشريعة ما يدلُّ على حقيقةِ التخْيير فيه نصّاً، بل هو مسكوتٌ عنه، أو مشارٌ إلى بعضه بعبارة تُخرجه عن حُكم التخيير الصريح؛ كتسمية الدنيا لعباً ولهواً في معرض الذمّ لمن ركن إليها، فإنَّها مُشعرة بأنَّ اللهو غيرُ مخيَّر فيه، وجاء: ﴿وَإِذَا رَأَوْا۟ تِجَٰرَةً أَوْ لَهْوًا ٱنفَضُّوٓا۟ إِلَيْهَا﴾ [الجمعة: ١١]، وهو الطبل أو ما في معناه، وقال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْتَرِى لَهْوَ ٱلْحَدِيثِ﴾ [لقمان: ٦].

وما تقدم من قول بعض الصحابة(١): حدِّثنا يا رسول الله ـ حين ملّوا ملّة ـ؛ فأنزل الله عز وجل: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ﴾ [الزمر: ٢٣].

وفي الحديث: «كلُّ لهوٍ باطل»(٢).

---

(١) تقدم تخريجه (ص ٥٠).

(٢) تقدم تخريجه (ص ٢٠٢).

وكتب (خ) هنا ما نصه: «وذكر القوس بجانب الرمي لأنه المعروف في ذٰلك العصر، والحكم =

وما أشبه ذٰلك من العبارات التي لا تَجتمع مع التخيير في الغالب، فإذا ورد في الشرع بعضُ هٰذه الأمور مقدَّرةً[1]، أو كان فيها بعضُ الفُسْحَة في بعض الأوقات[2] أو بعض الأحوال؛ فمعنى نفي الحَرَج على معنى الحديث الآخر: «وما سَكت عنه؛ فهو عفو»[3]؛ أي: مما عفى عنه، وهٰذا إنما يُعبَّر به في العادة،

= من حيث المعنى شامل لسائر أنواع الرماية على اختلاف آلاتها، كما أن العلة في استثناء تأديب الفرس من الباطل، وهي التوسل به إلى القيام بواجب الجهاد تقتضي أن يلحق بالفرس في استحسان العناية بها والتدرب على إدارة عنانها حسب الإرادة كل ما اخترع من المراكب البحرية والبرية والجوية، وتعين اتخاذه في وسائل الدفاع عن البلاد وحماية الحقوق. (خ).

قلت: ويلحق بالرمي بالنشاب الأسلحة النارية في أيامنا، ومن الغباوة الجمود على الرمي بالنصل على ظاهر الحديث؛ فإنّ التحريض عليه ليس إلا للجهاد، وليس فيه معنى وراءه، ولما لم يبق الجهاد بالنشاب والأقواس؛ لم يبق فيه معنى مقصود، فلا تحريض فيها، ومن هٰذه الغباوة ذهبت سلطنة (بخارى)، حيث استفتى السلطانُ من علماء زمانه بشراءِ بعض الآلات الكائنة في زمنه؛ فمنعوه، وقالوا: إنها بدعة، فلم يدعوه أن يشتريها، حتى كانت عاقبة أمرهم أنهم انهزموا، وتسلّط عليهم الروس، ونعوذ بالله من الجهل، قاله الكشميري في «فيض الباري شرح صحيح البخاري» (٣ / ٤٣٥) ونحوه عند المطيعي في «تكملة المجموع» (١٥ / ٢٠٣)، والساعاتي في «الفتح الرباني» (١٣ / ١٣٠).

(١) أي: بحال مخصوصة كما ورد: «أعلنوا هٰذا النكاح واضربوا عليه بالدفوف»، وكما ورد في سؤاله ﷺ لعائشة لما حضرت زواج الجارية الأنصارية: «أما كان معكم لهو؟ فإن الأنصار يُعجبهم اللهو». (د).

(٢) كما ورد في لعب الحبشة في المسجد يوم العيد. (د).

(٣) أخرج الحاكم في «المستدرك» (٢ / ٣٧٥)، والبزار في «مسنده» (رقم ١٢٣، ٢٢٣١، ٢٨٥٥ - زوائده)، والبيهقي في «الكبرى» (١٠ / ١٢) عن أبي الدرداء مرفوعاً: «ما أحلَّ الله في كتابه؛ فهو حلال، وما حرم؛ فهو حرام، وما سكت عنه؛ فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته؛ فإن الله لم يكن لينسى شيئاً».

وإسناده حسن، ورجاله موثقون؛ كما قال الهيثمي في «المجمع» (١ / ١٧١)، وقال =

إشعاراً بأنَّ فيه ما يُعفى عنه، أو ما هو مظنَّةٌ عنه، أو هو مظنَّةٌ لذلك فيما تجري به العادات.

وحاصل الفرق؛ أنَّ الواحدَ[1] صريحٌ في رفع الإثم والجُناح، وإن كان قد[2] يلزمه الإذن في الفعل والترك إنْ قيل به؛ إلَّا أنَّ قصدَ اللفظ فيه نفيُ الإثم خاصَّة، وأما الإذن؛ فمن باب «ما لا يتمّ[3] الواجب إلَّا به»، أو من باب «الأمرُ بالشيء هل هو نهيٌ عن ضدِّه أم لا»، و«النهيُ عن الشيء هل هو أمرٌ بأحد أضْـداده[4] أم لا»، والآخـر صريحٌ في نفس التخيير، وإن كان قد يلزمه نفي الحرج عن الفعل؛ فقصد اللفظ فيه التخْيير خاصّة، وأمّا رفع الحرج؛ فمن تلك الأبواب.

والـدليل عليه أنَّ رفـع الجُناح[5] قد يكون مع الواجب؛ كقوله تعالى:

= الحاكم: «صحيح الإسناد»، وقال البزار: «إسناده صالح»، وحسن إسناده شيخنا الألباني في «غاية المرام» (رقم ٢).

وفي الباب عن سلمان وعائشة وابن عمر ومرسل الحسن وعن ابن عباس موقوفاً.

(١) أي: من هٰذين الإطلاقين للمباح، وهو ما لا حرج فيه. (د).

(٢) أي: وقـد لا يلزمـه الإذن فيهما، كما سيأتي له أنه يكون مع مخالفة المندوب ومع الواجب الفعل. (د).

(٣) أي: شبيه بهٰذه الأبواب وقريب من طريقها لا أنه منها حقيقة كما هو ظاهر. (د).

(٤) أورد المصنف هٰذه المسائل الثلاث على سبيل التنظير لوجه استلزام معنى نفي الحرج للإذن في الفعل والترك؛ فاللفظ المعبر به عن رفع الجناح يتضمن الإذن في الفعل والترك، كما أن الأمر بالواجب يتضمن طلب ما لا يتم ذٰلك الواجب إلا به، والأمر بالشيء يتضمن ترك كل ما هو ضد له، والنهي عن الشيء يتضمن فعل أحد أضداده. (خ).

(٥) أي: على هٰذا الفرق بين الإطلاقين، وهٰذا أظهر الأدلة الثلاثة، وإن كان لا يطلق عليه لفظ المباح حتى يدرج في هٰذا القسم؛ فالاستدلال من حيث إن كلمة رفع الجناح عامة ولا تقتضي التخيير. (د).

﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: ١٥٨].

وقد يكون مع مخالفة المندوب؛ كقوله: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾(١) [النحل: ١٠٦].

فلو كان رفع الجُناح يستلزم التخْيير في الفعل والترك؛ لم يصحّ مع الواجب، ولا مع مخالفة المندوب، وليس كذلك التخييرُ المصرّح به؛ فإنّه لا يصحّ مع كون الفعل واجباً دون الترك، ولا مندوباً، [وبالعكس](٢).

والثاني: إنَّ لفظ التخيير مفهومٌ منه قصدُ الشارع إلى تقرير الإذن في طَرَفي الفعل والترك، وإنَّهما على سواء في قصده، ورفع الحَرَج مسكوتٌ عنه، وأما لفظ رفع الجُناح؛ فمفهومه قصدُ الشارع إلى رفع الحرج في الفعل إنْ وقع من المكلَّف، وبقي الإذنُ في ذلك الفعل مسكوتاً عنه، فيمكن أنْ يكونَ مقصوداً له، لكن بالقصد الثاني، كما في الرُّخَص؛ فإنَّها راجعةٌ إلى رفع الحرج، كما سيأتي بيانُه إن شاء الله؛ فالمصرَّح به في أحدهما مسكوت عنه في الآخر، وبالعكس، فلذلك إذا قال الشارع في أمرٍ واقع: «لا حرج فيه»؛ فلا يؤخذ منه حكم الإباحة، إذ قد يكون كذلك، وقد يكون مكروهاً(٣)، فإنَّ المكروهَ بعد الوقوع لا حَرَج فيه؛ فليتفقَّد هذا في الأدلَّة.

والوجه الثالث: مما يدلُّ على أنَّ ما لا حَرَج فيه غيرُ مخيَّر فيه على

---

(١) ليس في الآية لفظ رفع الجناح، ولكن فيها ما يفهمه، ولذلك أدرجها فيما فيه رفع الجناح مع أنه خلاف المندوب، وسيذكر في الدليل الثاني لفظ التخيير ولفظ رفع الحرج؛ فلا يُتوهمن أن كلامه قاصرٌ هناك على ما فيه اللفظان، بل غرضه اللفظ الدال على التخيير، وكذا اللفظ الدال على رفع الحرج، ولو لم يكن بعبارة التخيير ولا بعبارة الحرج. (د).

(٢) ليست في الأصل.

(٣) الجاري على ما سبق أن يقول: «وقد يكون واجباً أيضاً». (د).

الإطـلاق، أنّ[1] المخيَّر فيه لمَّا كان هو الخـادمَ للمـطلوب الفعـلِ؛ صار خارجاً عن مَحْضِ اتّباع الهوى، بل اتّباعُ الهوى فيه مقيَّدٌ وتابع بالقصد الثاني، فصار الداخل فيه داخلاً تحت الطلب بالكلّ؛ فلم يقع التخْيير فيه إلَّا من حيث الجُزء، ولمَّا كان مطلوباً بالكلِّ؛ وقع تحت الخارج عن اتّباع الهوى من هٰذا الوجه، وقد عرفنا اعتناءَ الشارع بالكُليَّات، والقصدَ إليها في التكاليف؛ فالجزئيُّ الذي لا يَخْرِمه ليس بقادح في مقتضاه، ولا هو مضادٌّ له، بل هو مؤكّدٌ له؛ فاتّباع الهَوى في المخيَّر فيه تأكيدٌ لاتّباع مقصودِ الشارع من جهة الكُليّ، فلا ضَرر في اتّباع الهوى هنا؛ لأنه اتّباعٌ لقصد الشارع ابتداء، وإنَّما اتّباعُ الهَوى فيه خادم له.

وأمّا قسمُ ما لا حَرَج فيه؛ فيكاد يكون شبيهاً باتّباع الهوى المذموم، ألا ترى أنّـه كالمضـادّ لقصد الشارع في طلب النهي الكليِّ على الجملة، لٰكنَّه لقلّتـه، وعـدم دَوامـه، ومشاركته للخادم المطلوب الفعل بالعَرَض حسبما هو مذكور في موضعه؛ لم يَحفل[2] به، فدخل تحت المرفوع الحرج؛ إذ الجزئيُّ منه لا يخرم أصلاً مطلوباً، وإنْ كان فتحاً لبابه في الجملة؛ فهو غيرُ مؤثّرٍ من حيث هو جزئيّ حتى يجتمع مع غيره من جنسه، والاجتماع مُقَوٍّ، ومن هنالك يلتئم الكليّ المنهيّ عنـه، وهو المضادّ للمطلوب فعله، وإذا ثبت أنَّه كاتباع الهَوى من غير دخولٍ[3] تحت كليٍّ أمرٍ، اقتضت الضوابطُ الشرعية أنْ لا يكون

---

(١) في الأصل: «وأنَّ».

(٢) في الأصل: «يجعل».

(٣) بخلاف المخير؛ فإنه داخل تحت كليٍّ أمر؛ فإنه كلية(*) مأمور به. (د).

(*) في المطبوع: «. . . تحت على أمر؛ فإن كلية. . .»!!

مخيَّراً فيه؛ تصريحـاً[1] بما تقدَّم في قاعدة اتّباع الهوى، وأنّه مضادٌّ للشريعة، [والله أعلم وبه التوفيق][2].

المسألة الخامسة

أنّ المباح إنّما يوصف بكونه مباحاً إذا اعتُبر فيه حظُّ المكلَّف فقط، فإنْ خرج عن ذٰلك القصد؛ كان له حكم آخر، والدليل على ذٰلك أنّ المباح ـ كما تقدم ـ هو ما خُيِّر فيه بين الفعل والترك، بحيث لا يُقصد فيه من جهة الشرع إقدامٌ ولا إحْجام؛ فهو إذاً من هٰذا الوجه لا يترتَّب عليه أمرٌ ضروريٌّ في الفعل أو في الترك، ولا حاجيٌّ، ولا تكميليٌّ، من حيث هو جُزئيّ؛ فهو راجع إلى نيل حظٍّ عاجل خاصّة، وكذٰلك المباح الذي يقال: «لا حرج فيه» أَوْلى أنْ يكون راجعاً إلى الحظ، وأيضاً[3]؛ فالأمر والنهي راجعان إلى حفظ ما هو ضروري أو حاجيّ، أو تكميليّ، وكل واحد منها قد فُهم من الشارع قصدُه إليه، فما خرج عن ذٰلك؛ فهو مجرّد نيل حظّ، وقضاء وَطَر.

فإن قيل: فما الدليل على انحصار الأمر في المباح في حظّ المكلَّف لا في غير ذٰلك، وأنَّ الأمر والنهيَ راجعان إلى حقِّ الله لا إلى حظّ المكلّف؟ ولعل

---

(1) في الأصل: «فتصريحاً»، وفي (د): «فتصريح»، وكتب المعلق عليه: «ينظر في تصحيح التركيب»، والمثبت من (ط).

(2) زيادة من الأصل و (ط).

(3) ليس بعيداً عن الدليل الأول؛ فإنه يفيد أن الشارع قصد المأمور به والمنهي عنه لما يترتب على ذٰلك من حفظ الأمور الثلاثة، بخلاف المباح؛ فلم يقصده بفعل ولا ترك؛ لأنه لا يترتب عليه شيء من ذٰلك؛ فكان بمجرد اختيار المكلف وتابعاً لهواه المحض وحظه الصرف، وهو الدليل الأول بعينه، غايته أن الأول سلك إلى الغرض من جهة المباح مباشرة، وهٰذا بواسطة الأمر والنهي؛ فهو تصوير آخر لنفس الدليل. (د).

بعض المباحات يصحّ فيه أن لا يؤخذ من جهة الحظّ، كما صحّ في بعض المأمورات والمنهيّات أن تؤخذ من جهة الحظ.

فالجواب: أنَّ القاعدة المقرَّرة؛ أنَّ الشرائع إنَّما جيء بها لمصالح العباد؛ فالأمر، والنهي، والتخيير، جميعاً راجعةٌ إلى حظّ المكلَّف ومصالحه؛ لأنَّ الله غنيّ عن الحظوظ، منزَّه عن الأغراض؛ غير أنّ **الحظَّ** على ضربين:

أحدهما داخل تحت الطلب، فللعبد أخذه من جهة الطلب؛ فلا يكون ساعياً في **حظّه**، وهو مع ذٰلك لا يفوته حظُّه، لٰكنه آخذٌ له من جهة الطلب لا من حيث باعث نفسه، وهٰذا معنى كونه بريئاً من الحظّ، وقد يأخذه من حيث الحظ؛ إلّا أنَّه لمَّا كان داخلاً تحت الطلب فطلَبه[1] من ذٰلك الوجه؛ صار حظُّه تابعاً للطلب، فلحق بما قبله في التجرُّد عن الحظّ، وسُمِّي باسمه، وهٰذا مقرَّر في موضعه من هٰذا الكتاب، وبالله التوفيق.

والثاني: غيرُ داخل تحت الطلب؛ فلا يكون آخذاً له إلَّا من جهة إرادته واختياره؛ لأن الطلبَ مرفوعٌ عنه بالفرض، فهو قد أخذه إذاً من جهة حظّه، فلهٰذا يقال في المباح: إنَّه العمل المأذون فيه، المقصود به مجرّد الحظّ الدنيويّ خاصّة.

المسألة السادسة

الأحكامُ الخمسةُ إنَّما تتعلّق بالأفعال، والتروك بالمقاصد[2]، فإذا عَرِيَتْ عن المقاصد؛ لم تتعلَّق بها، والدَّليل على ذٰلك أمور:

أحدها: ما ثبت من أنّ الأعمال بالنيّات، وهو أصل متفق عليه في

---

(١) بصيغة الفعل؛ فصح قوله: «صار حظه إلخ». (د).

(٢) أي: النيات. (ماء).

الجملة، والأدلّة عليه لا تَقْصُر عن مَبْلَغ القَطْع[1]، ومعناه أنَّ مجرَّد الأعمال من حيث هي محسـوسة فقط غيرُ معتبرة شرعاً على حال؛ إلاّ ما قام الدليلُ على اعتباره في باب خطاب الوَضْع خاصة[2]، أمَّا في غير ذٰلك؛ فالقاعدة مستمرّة، وإذا لم تكن معتبرةً حتى تقترن بها المقاصدُ؛ كان مجرَّدُها في الشرع بمثابة حركـات العَجْمـاوات والجمـادات، والأحكام الخمسة لا تتعلّق بها عقلاً ولا سمعاً؛ فكذٰلك ما كان مثلها.

والثـاني: ما ثبت من عدم اعتبار الأفعال الصادرة من المجنون والنائم والصبيِّ والمغمَى عليه، وأنَّها لا حكْمَ لها في الشرع بأن يقال فيها: جائز، أو ممنوع، أو واجب، أو غير ذٰلك؛ كما لا اعتبار بها من البهائم.

وفي القرآن: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [الأحزاب: ٥].

وقال: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

قال: «قد فعلتُ»[3].

---

(١) انظر: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٨ / ٢٥٦ و٢٦ / ٢٣ - ٢٩).

(٢) يمتاز خطاب التكليف عن خطاب الوضع بأنه لا يتعلق إلا بفعل المكلف المكسوب له، وشرط صحته علم المكلف به وقصده إليه، أما خطاب الوضع؛ فقد يتعلق بفعل غير المكلف كوجوب ضمان ما يتلفه الصبي أو الدية، ويتعلق بغيره بما لا كسب له فيه؛ كوجوب الدية على العاقلة في قتل الخطأ، ولا يشترط في نفاذه علم المكلف أو قصده؛ فيتقرر له الإرث بموت من يحق له أرثه، ويطلق عليه الحاكم زوجته بثبوت الضرر وإن كان غائباً. (خ).

(٣) قطعة من حديث طويل أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب بيان أنه سبحـانه وتعالى لم يكلف إلا ما يطاق، ١ / ١١٦ / رقم ١٢٦)، والترمذي في «الجامع» (رقم ٢٩٩٢)، وأحمد في «المسند» (١ / ٢٣٣)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٢٨٦)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ٥٠٤٦) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

وفي معناهُ رُوي الحديث: «رُفع عن أُمَّتي الخطأُ والنِّسيانُ وما استكرِهوا عليه»[1]، وإن لم يصح سنداً؛ فمعناه متَّفق على صحَّته.

---

(1) أخرجه ابن عدي في «الكامل» (٢ / ٥٧٣)، وأبو نعيم في «تاريخ أصبهان» (١ / ٩٠ - ٩١) من طريق جعفر بن جسر عن أبيه عن الحسن عن أبي بكرة مرفوعاً: «رفع الله عز وجل عن هٰذه الأمة الخطأ والنسيان والأمر يكرّهون عليه»، وإسناده ضعيف، فيه جعفر بن جسر في حفظه اضطراب شديد، كان يذهب إلى القدر، وحدّث بمناكير، وأبوه مضعّف. انظر: «الميزان» (١ / ٤٠٣ - ٤٠٤).

وأخرجه الفضل بن جعفر التميمي المعروف بـ «أخي عاصم» في «فوائده» - كما في «التلخيص الحبير» (١ / ٢٨٣) - من حديث ابن عباس: «رفع الله عن أمتي . . .»، وعزاه بلفظ المصنِّف السيوطيُّ في «الجامع الصغير» (٢ / ١٦) إلى الطبراني من حديث ثوبان، وهو خطأ، ولفظ الطبراني في «الكبير» (٢ / ٩٤ / رقم ١٤٣٠): «إنَّ الله تجاوز عن أُمَّتي الخطأ . . .»، وتابع السيوطيَّ على هٰذا الوهم: المناويُّ في «الفيض» (٤ / ٣٥)، .وأقر السيوطيَّ شيخُنا الألباني في «صحيح الجامع» (رقم ٣٥١٥)، ولٰكنه نبه في «الإرواء» (رقم ٨٢) أنه منكر بلفظ: «رفع عن أمتي . . .».

وأخرجه ابن ماجه في «السنن» (كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، ١ / ٦٥٩ / رقم ٢٠٤٥) من طريق الأوزاعي عن عطاء عن ابن عباس رفعه بلفظ: «إن الله تجاوز لي عن أمتي . . .».

وأخرجه الطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٣ / ٩٥)، والدارقطني في «سننه» (٤ / ١٧٠ - ١٧١)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ١٩٨)، والبيهقي في «الكبرى» (٧ / ٣٥٦)، وابن حبان في «صحيحه» (رقم ٢٠٤٥)، وابن حزم في «الإحكام» (٥ / ١٤٩) من طريق الأوزاعي عن عطاء عن عبيد بن عمير عن ابن عباس مرفوعاً.

وهٰذا إسناد صحيح، وقد أعلّه أحمد في «العلل» (١ / ٢٢٧) بالنُّكرة، وأبو حاتم في «العلل» (١ / ٤٣١) بالانقطاع؛ فقال: «لم يسمع الأوزاعي هٰذا الحديث من عطاء»!! ورجح شيخنا الألباني في «الإرواء» (رقم ٨٢) صحة هٰذا الطريق، وعلى كلٍّ الحديث له شواهد عديدة، ولحديث ابن عباس طرق كثيرة يصل معها إلى درجة الصحة، وحسنه النووي في «أربعينه» (رقم =

وفي الحديث أيضاً: «رُفع القلم عن ثلاث»[1]؛ فذكر «الصبيّ حتّى يحتلم، والمغمى عليه حتّى يُفيق»؛ فجميع هٰؤلاء لا قصدَ لهم، وهي العلَّةُ في رفع أحكام التكليف عنهم.

والثالث: الإجماعُ على أنَّ تكليفَ ما لا يُطاق غيرُ واقع في الشريعة، وتكليفُ من لا قَصْدَ له تكليفُ ما لا يطاق[2].

فإن قيل: هٰذا في الطَّلب، وأمّا المباح؛ فلا تكليف فيه، قيل: متى صحَّ [تعلُّق التخْيير؛ صحّ][3] تعلُّق الطلب، وذٰلك يستلزم قَصدَ المخيَّر، وقد فرضناه غير قاصد، هٰذا خُلْف.

ولا يُعترض هٰذا بتعلُّق الغرامات والزكاة بالأطفال والمجانين وغير ذٰلك؛ لأنَّ هٰذا من قَبيل خطاب الوضع، وكلامُنا في خطاب التكليف، ولا

= ٣٩)، ولأحمد الغماري جزء بعنوان: «شهود العيان بثبوت حديث رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»، وصححه ابن حبان والضياء المقدسي والذهبي والسخاوي في «المقاصد» (ص ٢٢٩) وجماعة.

(١) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق، ٤ / ٥٥٨ / رقم ٤٣٩٨)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الطلاق، باب من لا يقع طلاقه من الأزواج، ٦ / ١٥٦)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الطلاق، باب طلاق المعتوه والصغير والنائم، ١ / ٦٥٧ / رقم ٢٠٤١)، وأحمد في «المسند» (٦ / ١٠٠ - ١٠١، ١٤٤)، وإسحاق بن راهويه في «المسند» (رقم ١٧١٣)، والدارمي في «السنن» (٢ / ١٧١)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ١٤٨)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ١٤٩٦ - موارد)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٥٩)، وأبو الشيخ في «طبقات المحدثين» (رقم ١٠٠٣) من طريق حماد بن سلمة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة، وإسناده صحيح.

وفي الباب عن علي وابن عباس وأبي هريرة وأنس وأبي قتادة رضي الله عنهم، ولا يتّسع المقام للتفصيل.

(٢) انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١ / ٣٤٤ - ٣٤٨ و٢٢ / ١٠٠ - ١٠٢).

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل.

بالسَّكران(١)؛ لقوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣]؛ فإنَّه قد أُجيب عنه في أصول الفقه(٢)، ولأنَّه في عُقوده وبيوعه محجورٌ عليه لحقِّ نفسه كما حُجر على الصبي والمجنون، وفي سواهما(٣) لمَّا أَدخل السُّكْرَ على نفسه؛ كان كالقاصد لرفع الأحكام التكليفيّة؛ فعومل بنَقيض المقصود، أو لأنَّ الشُّربَ سببٌ لمفاسدَ كثيرة، فصار استعماله(٤) له تسبُّباً في تلك المفاسد، فيؤاخذه الشرع بها وإن لم يقصدها، كما وقعت مؤاخذةُ أحدِ ابْنَي آدم بكل نفسٍ تُقتل ظلماً، وكما يؤاخذ الزاني بمقتضى المفسدة في اختلاط الأنساب وإن لم يقع منه غير الإيلاج المحرَّم، ونظائر ذٰلك كثيرة؛ فالأصل صحيح، والاعتراض عليه غيرُ وارد.

---

(١) السكران المنتشي وهو من لا يزال حاضر الذهن بحيث يتصور معنى الخطاب يجري في التكليف على حكم العقلاء بإجماع، أما الطافح الذي اختل شعوره وأخذ يقذف بالهذيان؛ فلا ينفذ عليه ما يصدر عنه من إقرار وعقود ومعاملات، ولٰكن يخاطب بعد الإفاقة بقضاء ما أدركه من الواجبات؛ كالصوم، والصلاة، ويؤاخذ بما يقترفه من الجناية على الأنفس أو الأموال، واختلف الأئمة في حكم طلاقه؛ فنفذه عليه قوم، وعده آخرون لاغية، قال ابن رشد في «بداية المجتهد»: «وثبت عن عثمان رضي الله عنه أنه كان لا يرى طلاق السكران، وزعم بعض أهل العلم أنه لا مخالف لعثمان في ذٰلك من الصحابة»، وقال ابن القيم في «إعلام الموقعين» الثابت عن الصحابة الذي لا يعلم فيه خلاف بينهم؛ أن السكران لا يقع طلاقه. (خ).

(٢) الجواب: إن النهي عائد إلى السكر عند إرادة الصلاة كما يقال لمن أراد التهجد: لا تتهجد وأنت شبعان، والمراد: لا تملأ بطنك بالطعام إن كنت تريد التهجد حتى تنهض إليه بنشاط وتقبل عليه بصفاء نفس وارتياح، والنهي على هٰذا الوجه يقتضي أن لا يتناولوا الخمر حيث يعلموا أن أثرها من السكر يستغرق وقت الصلاة. (خ).

(٣) في (ط): «وفيما سواها».

(٤) فقد استعمله وهو عاقل يعلم أنه يجر إلى مفاسد كثيرة وإن لم يقصد حصولها فيؤاخذ بها، والزاني ما شُدِّدت عليه العقوبة بالجلد والقتل إلا للمآلات التي قد تُسبَّب عن فعله، وهو يعرف هٰذا التسبب وإن لم يقصده من الفعل، ولا خطر بباله حينه، وسيأتي في المسألة الثامنة من السبب؛ أن إيقاع المسبب بمنزله إيقاع السبب، قصد ذٰلك المسبِّب أو لا. (د).

المسألة السابعة

المنـدوبُ إذا اعتبرتَه اعتباراً أعمّ[1] من الاعتبار المتقدّم؛ وجدتَه خادماً للواجب لأنّـه إمّـا مقدّمة له، [أو تكميل له][2]، أو تذكار به، كان من جنس الواجب أوْ لا.

فالذي من جنسه؛ كنوافل الصلوات مع فرائضها، ونوافل الصيام والصدقة والحجّ، وغير ذٰلك مع فرائضها.

والـذي من غير جنسه؛ كطهارة الخَبَث في الجسد والثوب والمصلَّى، والسـواك، وأخـذ الـزينـة، وغير ذٰلك مع الصلاة، وكتعجيل الإفطار، وتأخير السحور، وكفّ اللسان عما لا يعني مع الصيام، وما أشبه ذٰلك.

فإذا كان كذٰلك؛ فهو لاحقٌ بقسم الواجب بالكلّ، وقلّما يشذّ عنه مندوب يكون مندوباً بالكلّ والجزء، ويحتمل هٰذا المعنى تقريراً، ولٰكن ما تقدم مُغْنٍ[3] عنه بحول الله.

---

(١) يريد في هٰذه المقدمة أن يتوسع في أن المندوب بالجزء يكون واجباً بالكل؛ فيجعله شاملاً لغير السنن المؤكدة ورواتب النوافل التي اقتصر عليها في الفصل الأوّل من المسألة الثانية، ويقول: إنه قلما يشذ مندوب عن ذٰلك. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و(م) و(خ).

(٣) مدار الدليل فيما تقدم أن تركها جملة واحدة يجرح التارك لها، وأيضاً؛ فإنه مؤثر في أوضاع الدين، فهل هٰذا وذاك يجري هنا في المندوبات التي لا كراهة في تركها وليست كالسنن التي بنى عليها القاعدة السابقة؟ فإذا كان لا كراهة في تركها؛ فكيف يُجرح التارك لها؟ وكيف تُؤثر على أوضاع الدين؟ فالموضع يحتاج إلى فضل نظر في ذاته وفي دعوى أن ما تقدم يُغني(*) هنا. (د).

(*) في المطبوع: «يعني» بالعين المهملة.

فصل

المكـروهُ إذا اعتبرته كذٰلك مع الممنوع؛ كان كالمندوب مع الواجب، وبعضُ الـواجبـات منه ما يكون مقصوداً، وهو أعظمها، ومنه ما يكون وسيلةً وخادماً للمقصود[1]؛ كطهارة الحَدَث، وسَتْر العورة، واستقبال القبلة، والأذان للتعريف بالأوقات وإظهار شعائر الإسلام مع الصلاة، فمن حيث كان وسيلةً حُكمهُ مع المقصود حكمُ المندوب مع الواجب يكون وجوبُه بالجُزء دون[2] وجوبه بالكُلِّ، وكذٰلك بعض الممنوعات منه ما يكون مقصوداً، ومنه ما يكون وسيلةً له؛ كالواجب حرفاً بحرف؛ فتأمَّل ذٰلك.

المسألة الثامنة

ما حدَّ له الشارع وقتاً محدوداً من الواجبات أو المندوبات؛ فإيقاعه في وقته لا تقصيرَ فيه شرعاً، ولا عَتْبَ، ولا ذمّ، وإنما العَتْبُ والذّمّ في إخراجه عن وقته، سواء علينا أكان وقته مضيَّقاً أو موسَّعاً[3]؛ لأمرين:

أحـدهما: أنَّ حدَّ الوقت؛ إمّا أنْ يكون لمعنىً قصدَه الشَّارعُ، أو لغير معنى، وباطلٌ أن يكون لغير معنى؛ فلم يبق إلاّ أن يكون لمعنى، وذٰلك المعنى

---

(١) في (م): «المقصود».

(٢) أي: فلا يتأكد الوجوب فيه تأكده في المقصود، وينبني عليه أنَّ إثم تركه والثواب على فعله لا يساوي الواجب المقصود. (د).

(٣) بنى المسـألـة على مذهب الجمهـور في الموسع، وهو أن هناك وقتاً موسَّعاً لبعض المطلوبات لو أوقعها المكلف في أي جزء منه لا إثم فيه، ويريد هنا أن يقول: بل ولا تقصير ولا عتب أيضاً، والأفضلية في السبق أول الوقت شيء آخر لا يلزم منه أن يكون إيقاعه آخر الوقت تقصيراً موجباً للعتاب. (د).

قلت: وانظر في تحقيق المسألة «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٩ / ٢٩٩ ـ ٣٠٢).

هو أن يُوقَع الفعل فيه، فإذا وقع فيه؛ فذٰلك مقصودُ الشَّارعِ من ذٰلك التَّوقيت، وهو يقتضي ـ قطعاً ـ موافقةَ الأمرِ في ذٰلك الفعلِ الواقعَ فيه، فلو كان فيه عَتَبٌ أو ذمٌّ؛ للزم أنْ يكون لمخالفةِ قَصْدِ الشارع في إيقاعه في ذٰلك الوقت الذي وقع فيه العَتْبُ بسببه، وقد فرضناه مُوافقاً، هٰذا خُلْف.

والثاني: أنَّه لو كان كذٰلك؛ للزم أنْ يكون الجُزءُ من الوقت الذي وقع فيه العَتْبُ، ليس من الوقت المعيَّن؛ لأنَّا قد فرضنا الوقتَ المعيَّن مخيّراً في أجزائه إن كان موسّعاً، والعُتْبُ مع التخيير متنافيان؛ فلا بدّ أنْ يكون خارجاً عنه، وقد فرضناه جزءاً من أجزائه، هٰذا خُلْفٌ محال، وظهورُ هٰذا المعنى غيرُ محتاج إلى دليل.

فإن قيل: قد ثبت أصلُ طلبِ المُسارعة إلى الخيرات والمسابقةِ إليها، وهـو أصلٌ قطعيّ، وذٰلك لا يختصّ ببعض الأوقات دون بعض، ولا ببعضِ الأحوال دون بعض، وإذا[1] كان السَّبْقُ إلى الخيراتِ مطلوباً بلا بُدّ؛ فالمقصّر عنه معدودٌ في المقصّرين والمفرِّطين، ولا شكّ أنّ من كان هٰكذا؛ فالعَتَبُ[2] لاحقٌ به في تفريطه وتقصيره؛ فكيف يقال لا عُتْبَ عليه؟

ويدلّ على تحقيق هٰذا ما رُوي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه؛ أنَّه لمّا سمع قولَ النبيِّ ﷺ: «أولُ الوقت رضوانُ الله، وآخرهُ عفو الله»[3]؛ قال:

(١) في (د): «إذا» بدون واو، وفي الأصل و(خ): «وإن».

(٢) تحرفت في (د): «فالمتعب» بتقديم المثناة.

(٣) أخرجه الدارقطني في «السنن» (١ / ٢٤٩)، ومن طريقه أحمد عيسى المقدسي في «فضائل جرير» (٢ / ق ٢٣٨ / ب)، وابن الجوزي في «التحقيق» (١ / ٦٤٧ ـ مع التنقيح) عن جرير بن عبدالله بسندٍ واهٍ بمرة، فيه عبيد بن القاسم، متروك، كذبه ابن معين واتهمه أبو داود بالوضع.

وأخـرجه الترمذي في «الجامع» (رقم ٢٧٢)، والدارقطني في «السنن» (١ / ٢٤٩)، وابن =

رضوانُ الله أحبُّ إلينا من عفوه؛ فإنَّ رضوانه للمحسنين، وعفوه عن المقصِّرين.

وفي مذهب مالكٍ ما يدلّ على هٰذا أيضاً؛ فقد قال في المسافرين يُقدِّمون

= عدي في «الكامل» (٧ / ٢٦٠٦)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ١٨٩)، والبيهقي في «الكبرى» (١ / ٤٣٥)، وابن الجوزي في «الواهيات» (١ / ٣٨٨) من طريق يعقوب بن الوليد، عن عبدالله ابن عمر، عن نافع، عن ابن عمر مرفوعاً . . . فذكره، قال ابن حبان في «المجروحين» (٣ / ١٣٨): «ما رواه إلا يعقوب بن الوليد المدني».

قلت: وهو متهم بالكذب، قال أحمد: «كان من الكذابين الكبار»، وقال الحاكم: «يعقوب ابن الوليد هٰذا شيخٌ من أهل المدينة، سكن بغداد، وليس من شرط هٰذا الكتاب؛ إلا أنه شاهد».

قلت: لا يفرح به؛ فالشاهد كالعاضد؛ فما فائدته إذا لم تكن فيه قوة؟! وهٰذا ساقط ولذا تعقبه الذهبي بقوله: «يعقوب كذاب»، وقال ابن عدي: «هٰذا الحديث بهٰذا الإسناد باطل».

وله شاهدٌ من حديث أنس رضي الله عنه أخرجه ابن عدي في «الكامل» (٢ / ٥٠٩)، وعنه ابن الجوزي في «الواهيات» (١ / ٣٨٨) من طريق بقية بن الوليد عن عبدالله مولى عثمان بن عفان حدثني عبدالعزيز حدثني محمد بن سيرين عن أنس بن مالك؛ فذكره مرفوعاً. قال ابن عدي: «وهٰذا بهٰذا الإسناد لا يرويه غير بقية، وهو من الأحاديث التي يحدث بها بقية عن المجهولين؛ لأن عبدالله مولى عثمان، وعبد العزيز الذي ذكر في هٰذا الإسناد لا يعرفان. . .»، وتبعه ابن الجوزي.

وآخر من حديث أبي محذورة رضي الله عنه أخرجه ابن عدي (١ / ٢٥٥) من طريق إبراهيم ابن زكريا ثنا إبراهيم بن أبي محذورة مؤذن مسجد مكة؛ قال: حدثني أبي، عن جدي مرفوعاً. . . فذكره. قال ابن عدي: «وهٰذا الحديث بهٰذا الإسناد يرويه إبراهيم بن زكريا».

قلت: وإبراهيم كان يحدث عن الثقات بالبواطيل كما قال ابن عدي، قال ابن حبان: «يأتي عن الثقات بما لا يشبه حديث الأثبات، إن لم يكن بالمتعمد؛ فهو المدلس عن الكذابين. . .».

وبالجملة؛ فالحديث ضعيف جدّاً، بل قال أبو حاتم: «موضوع»؛ كما في «نصب الراية» (١ / ١٢٧).

وذكر الزيلعي في «نصب الراية» (١ / ٢٤٣) أن الإمام أحمد سئل عن هٰذا الحديث؛ فقال: «من روى هٰذا؟ ليس هٰذا يثبت».

وقد ضعفه جماعة، وورد نحوه في أحاديث فيها مقال، انظر: «تنقيح التحقيق» (١ / ٦٤٦ وما بعدها)، و«الإرواء» (رقم ٢٥٩)، وسيأتي تضعيف المصنف له (ص ٢٤٦).

الرجلَ لسنِّه يصلي[1] بهم فيُسْفِرُ بصلاة الصُّبح، قال: «يُصلِّي الرَّجلُ وحده في أوَّل الوقت، أحبُّ إليَّ من أن يُصلِّي بعد الإسفار في جماعة»؛ فقدّم كما ترى حكم المسابقة، ولم يعتبر الجماعة التي هي سُنَّة يُعَدُّ من تركها مقصِّراً؛ فأولى أن يُعَدَّ من ترك المسابقة مقصِّراً.

وجاء عنه أيضاً فيمن أفطر في رمضان لسفرٍ أو مرض، ثم قدِم أو صح في غير شعبانَ من شهور القضاء، فلم يصمه حتى مات؛ فعليه الإطعام، وجعله مفرِّطاً، كمن صحَّ أو قدم في شعبان؛ فلم يصمه حتى دخل رمضانُ الثاني، مع أن القضاء ليس على الفور عنده.

قال اللخميّ: جعله مُترقَّباً[2] ليس على الفور ولا على التراخي، فإن قضى في شعبان مع القدرة عليه قبل شعبان؛ فلا إطعام لأنه غيرُ مفرّط، وإن مات قبل شعبان؛ فمفرِّط وعليه الإطعام، نحو قول الشافعيّة في الحج: إنه على التراخي، فإن مات قبل الأداء[3]؛ كان آثماً، فهٰذا أيضاً ـ رأي الشافعية ـ مضادٌّ لمقتضى الأصل المذكور.

فأنت ترى أوقاتاً معيَّنة شرعاً؛ إما بالنص[4]، وإما بالاجتهاد[5]، ثم صار من قصَّر عن المسابقة فيها ملوماً معاتباً، بل آثماً في بعضها، وذٰلك مُضَادٌّ لما

---

(١) ليس المراد أنه يطوّل بهم حتى يسفر، بل المراد أنه يبتدىء الصلاة بعد الأسفار وحينئذ يتم الدليل. (د).

(٢) بل لعله مترتباً؛ أي أنه لم يعامل معاملة الفور الصرف، ولا التراخي الصرف، بل حالة بين الحالتين؛ فلذا كان الحكم متردِّداً بين الأمرين كما شرحه بقوله: «فإن قضى إلخ». (د).

(٣) في الأصل: «التراخي».

(٤) كما في الحديث السابق: «أول الوقت» إلخ. (د).

(٥) كما في المسائل التي نسبها لمالك والشافعي في الصلاة والصوم والحج؛ فأوقاتها معينة بالاجتهاد. (د).

تقدَّم.

فالجواب: أنَّ أصلَ المسابقة إلى الخيرات لا يُنكَر، غير أنَّ ما عُيِّن له وقت معيَّنٌ من الزمان؛ هل يُقال: إن إيقاعه في وقته المعيّن له مسابقة؛ فكيف الأصلُ المذكورُ شاملاً له، أم يقال: ليس شاملاً له؟

والأول هو الجاري على مقتضى الدليل[1]؛ فيكون قوله عليه السلام حين سئل عن أفضل الأعمال؛ فقال: «الصلاة لأوَّل وقتها»[2] يريد به وقت الاختيار مطلقاً، ويُشير إليه أنه عليه السلام حين علَّم الأعرابيَّ الأوقات صلَّى في أوائل الأوقات وأواخرها، وحدَّ ذٰلك حدّاً لا يُتجاوز، ولم يُنبِّه فيه على تقصير، وإنما نبَّه على التقصير والتفريط بالنسبة إلى ما بعد ذٰلك من أوقات الضَّروريات[3]، إذا صلى فيها مَنْ لا ضرورة له؛ إذ قال: «تلك صلاة المنافقين»[4] الحديث؛

---

(١) أي: المتقدم أول المسألة. (د).

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل الصلاة لوقتها، ٢ / ٩ / رقم ٥٢٧)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، ١ / ٨٩ / رقم ٨٥) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

(٣) تقسيم الأوقات إلى اختيارية وضرورية يقول به أكثر علماء الأمصار، وإنما اختلفوا في تحديدها وفي الصلوات التي يكون لها وقتان اختياري وضروري، وفي أهل العذر الذين يختصون بأوقات الضروريات، ونفى أهل الظاهر أن تكون الأوقات منقسمة إلى اختياري وضروري، وأسباب الخلاف بين الفريقين مفصلة في كتب الخلاف. (خ).

(٤) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب استحباب التبكير بالعصر، ١ / ٤٣٤ / رقم ٦٢٢)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الصلاة، باب وقت صلاة العصر، ١ / ١١٢ - ١١٣ / رقم ٤١٣)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الصلاة، باب ما جاء في تعجيل العصر، ١ / ٣٠١ / رقم ١٦٠)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب المواقيت، باب التشديد في تأخير العصر، ١ / ٢٥٤)، وأحمد في «المسند» (٣ / ١٠٢ - ١٠٣، ٢٤٧) عن أنس بن مالك رضي الله =

فبيَّن أنَّ وقتَ التفريط هو الوقتُ الذي تكون الشمسُ فيه بين قَرْنَي الشيطان.

فإنما ينبغي أنْ يخرج عن وصف المسابقة والمسارعة مَنْ خرج عن الإيقاع في ذٰلك الوقت المحدد، وعند ذٰلك يُسمَّى مُفرِّطاً، ومقصّراً، وآثماً أيضاً عند بعض الناس، وكذٰلك الواجبات الفورية.

وأما المقيّدةُ بوقتِ العُمر، فإنَّها لمَّا قُيِّد آخرها بأمر مجهول؛ كان ذٰلك علامـةً على طلَب المبـادرة والمسـابقة(1) في أوَّل أزمنة الإمكان، فإن العاقبةَ مغيَّبةٌ، فإذا عاش المكلَّفُ ما في مثله يؤدِّي ذٰلك المطلوب، فلم يفعل ـ مع سقوط الأعذار ـ؛ عُدَّ ولا بدَّ مفرِّطاً، وأثَّمهُ الشافعيُّ لأنَّ المبادرة هي المطلوب، لا أنه ـ على التحقيق ـ مخيَّرٌ بين أوَّلِ الوقت وآخره؛ فإنَّ آخره غيرُ معلوم، وإنما المعلوم منه ما في اليد الآن، فليست هٰذه المسألة من أصلنا المذكور؛ فلا تعودُ عليه بنَقْض(2).

وأيضـاً؛ فلا يُنكر استحبابُ المسابقة بالنسبة إلى الوقت المعيَّن، لٰكن بحيث لا يُعدَّ المؤخِّرُ عن أوَّل الوقت الموسَّع مقصِّراً، وإلا لم يكن الوقت على حُكْم التوسعة، وهٰذا كما في الواجب المخيَّر في خِصال الكفَّارة؛ فإنَّ للمكلَّف الاختيارَ في الأشياء المخيَّر فيها، وإنْ كان الأجرُ فيها يتفاوتُ؛ فيكون بعضُها أكثرُ أجراً من بعض، كما يقول بذٰلك [مالك] في الإطعام في كَفَّارة رمضانَ، مع وجود التَّخْيير في الحديث، وقول مالكٍ به، وكذٰلك العِتْقُ في كفَّارة الظِّهار، أو القتل، أو غيرهما، هو مخيَّر في أيِّ الرِّقاب شاء، مع أنَّ الأفضلَ أغْلاها ثمناً،

= عنه، ولفظه: «تلك صلاة المنافق، يجلس يرقُبُ الشمس، حتى إذا كانت بين قرني الشيطان؛ قام فنقرها أربعاً، لا يذكر الله فيها إلا قليلاً».

(1) في الأصل: «المبالغة».

(2) في (م): «بنقص» بالضاد المهملة.

وأنفَسُها عند أهلها، ولا يخرج بذلك التخييرُ عن بابه، ولا يُعَدُّ مختارُ غيرِ الأعلى مقصِّراً ولا مفرِّطاً، وكذلك مختارُ الكِسْوَة أو الإطعام في كَفَّارة اليمين، وما أشبه ذلك من المطْلقات التي ليس للشارع قصدٌ في تعيين بعض أفرادها، مع حصول الفَضْلِ في الأعلى منها، وكما أنَّ الحجَّ ماشياً أفضلُ، ولا يُعَدُّ الحاجُّ راكباً مفرِّطاً ولا مقصِّراً، وكثرةُ الخُطا إلى المساجد أفضلُ من قلَّتها، ولا يعدُّ من كان جارَ المسجد بقلَّة[1] خطاه له مقصِّراً، بل المقصِّرُ هو الذي قصَّرَ عما حُدَّ له، وخرج عن مُقتضى الأمر المتوجِّه إليه، وليس في مسألتنا ذلك.

وأما حديثُ أبي بكرٍ رضي الله عنه؛ فلم يصح، وإن فرضنا صحَّته؛ فهو معارَضٌ بالأصل القطعيّ، وإن سلم؛ فمحمولٌ على التأخير[2] عن جميع الوقت المختـار، وإنْ سلم؛ فأطلق لفظ التقصير على ترك الأولى من المسارعة إلى تضعيف الأجور، لا أنَّ المؤخِّر مخالفٌ لمقتضى الأمر.

وأمـا مسـائـلُ مالكٍ؛ فلعلَّ استحبابَه لتقديم الصلاة، وترك الجماعة، مراعاةٌ للقول بأنَّ للصبح وقتُ ضرورةٍ، وكان الإمام قد أُخِّر إليه، وما ذُكر في إطعام التفريط في قضاء رمضان، بناءٌ على القول بالفور في القضاء؛ فلا يتعيَّن فيها ما ذُكر في السؤال؛ فلا اعتراض بذلك، وبالله التوفيق.

المسألة التَّاسعة

الحقـوقُ الـواجبـةُ على المكلَّف على ضَرْبَين ـ كانت من حقوق الله؛ كالصـلاة، والصيام، والحـجّ، أو من حقوق الآدميِّين؛ كالديون، والنفقات، والنصيحة، وإصلاح ذات البين، وما أشبه ذلك ـ:

أحدهما: حقوقٌ محدودة شرعاً.

---

(١) في الأصل: «فَقَلَّتْ».

(٢) في (ط): «على التقصير».

والآخر: حقوقٌ غيرُ محدودة.

فأما المحدودة المقدَّرة؛ فلازمة لذمَّة المكلَّف[1]، مترتبةٌ عليه دَيْناً، حتى يخرج عنها؛ كأثمان المشترَيات، وقِيمَ المُتْلَفات، ومقادير الزَّكَوات، وفرائض الصلوات، وما أشبه ذٰلك؛ فلا إشكال في أنَّ مثل هٰذا مترتِّبٌ في ذمته، دَيْناً عليه.

والدليل على ذٰلك التحديد والتقدير؛ فإنهُ مشعرٌ بالقصد إلى أداء ذٰلك المعيَّن، فإذا لم يُؤدِّه؛ فالخطاب باقٍ عليه، ولا يَسقط عنه إلا بدليل[2].

وأما غيرُ المحدودة؛ فلازمة له، وهو مطلوبٌ بها، غيرَ أنها لا تترتَّبُ في ذمَّته؛ لأمور:

أحدها: أنها لو ترتَّبت في ذمته؛ لكانت محدودةً معلومة؛ إذ المجهول لا يترتَّبُ في الذمَّة ولا يُعقل نسبتهُ إليها، فلا يصح أنْ يترتَّب دَيْناً، وبهٰذا استدللنا على عدم الترتُّب؛ لأن هٰذه الحقوق مجهولةُ المقدار، والتكليف بأداء ما[3] لا يُعرف له مقدارٌ تكليفٌ بمتعذّر الوقوع، وهو ممتنعٌ سمعاً.

ومثاله: الصدقاتُ المطْلَقة، وسدُّ الخَلَّات، ودفعُ حاجاتِ المحتاجين، وإغاثةُ المَلْهوفين، وإنقاذُ الغرقَى، والجهادُ، والأمرُ بالمعروف، والنهيُ عن المنكر، ويدخل تحته سائرُ فروضِ الكفايات.

---

(١) الذمة كون الإنسان قابلاً للزوم الحقوق والتزامها شرعاً، وهٰذا المعنى إنما يتحقق في البالغ الرشيد؛ فإن قلنا: إن للصبي ذمة أيضاً كما يراه بعض الفقهاء؛ اقتصرنا في تعريفها على كون الإنسان قابلاً للزوم الحقوق، فيتناول التعريف الصبي لأنه وإن كان لا يقبل التزام الحقوق من نحو البيع والهبة والحمالة؛ يقبل لزوم بعضها كأرش الجنايات وقيم المتلفات. (خ).

قلت: الأرش هو بدل الدم أو بدل الجناية مقابل بآدمية المقطوع أو المقتول، لا بماليته، قاله الكفوي في «الكليات» (ص ٧٨).

(٢) كإبرام الدائن للمدين. (د).

(٣) تحرفت في (د): «بأداءنا» بالنون بدل الميم.

فإذا قال الشارعُ: ﴿وَأَطْعِمُوا۟ ٱلْقَانِعَ وَٱلْمُعْتَرَّ﴾ [الحج: ٣٦]، أو قال: «اكسوا العاري»(١)، أو: ﴿وَأَنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٥]؛ فمعنى ذٰلك طلبُ رفع الحاجة في كلِّ واقعةٍ بحسبها، من غير تعيينِ مقدار، فإذا تعيَّنت حاجةٌ؛ تَبيَّن مقدارُ ما يُحتاجُ إليه فيها، بالنظر لا بالنصّ، فإذا تعيَّن جائعٌ؛ فهو مأمورٌ بإطعامه وسد خَلَّته، بمقتضى ذٰلك الإطلاق، فإنْ أطعمه ما لا يَرفع عنه الجوعَ؛ فالطَّلَبُ باقٍ عليه ما لم يفعل من ذٰلك ما هو كافٍ ورافعٌ للحاجة التي من أجلها أُمر ابتداء، والذي هو كافٍ يختلفُ باختلاف الساعات والحالات في ذٰلك المعيَّن، فقد يكون في الوقت غيرَ مُفْرِط الجوع، فيحتاجُ إلى مقدارٍ من الطَّعام، فإذا تركه حتى أفْرط عليه؛ احتاج إلى أكثرَ منه، وقد يُطعمه آخرُ فيرتفع عنه الطَّلَبُ رأساً، [وقد يُطعمه آخرُ ما لا يكفيه، فيُطلبُ هٰذا بأقلَّ مما كان مطلوباً به](٢).

فإذا كان المكلَّفُ به يختلف باختلاف الأحوال والأزمان؛ لم يستقرَّ للترتيب في الذمة أمرٌ معلوم يُطلب ألبتة، وهٰذا معنى كونه مجهولاً؛ فلا يكون معلوماً إلا في الوقت الحاضر بحسب النظر، لا بمقتضى النَّص، فإذا زال الوقتُ الحاضر؛ صار في الثاني مكلَّفاً بشيء آخر لا بالأول، أو سَقَط(٣) عنه التكليفُ إذا فُرض ارتفاعُ الحاجة العارضة.

والثاني: أنه لو ترتَّب في ذمته أمرٌ؛ لخرج إلى ما لا يُعقل لأنه في كل وقتٍ

---

(١) لم أظفر به بهٰذا اللفظ، وله شواهد كثيرة تؤيِّد معناه، وأقرب الألفاظ له ما أخرجه عبدالرزاق في «المصنف» (٨ / ٤٣٨ / رقم ١٧٩٣٣) ضمن حديث طويل مرسل، فيه: «واكسوهم ولا تُعروهم».

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل.

(٣) أي: فيكيف يتأتَّى الاستقرارُ في الذمة والأمر يختلف باختلاف الحال والزمان بين سقوط المكلف به رأساً، وبين تغير المكلف به قلة وكثرة. (د).

من أوقاتِ حاجةِ المحتاج مكلَّفٌ بسدِّها، فإذا مضى وقت يَسَعُ سدَّها بمقدارٍ معلوم مثلاً، ثم لم يفعل؛ فترتَّب في ذمَّته، ثم جاء زمانٌ ثانٍ وهو على حاله أو أشد، فأما أنْ يقال: إنه مكلفٌ أيضاً بسدِّها أو لا، والثاني باطل؛ إذ ليس هٰذا الثاني بأَوْلى[1] بالسُّقوط من الأول؛ لأنه إنما كُلِّف لأَجْل سَدِّ الخَلَّة، فيرتفع التكليفُ والخَلَّةُ باقيةٌ، هٰذا محال؛ فلا بدَّ أنْ يترتَّب في الذمة ثانياً مقدارُ ما تُسدُّ به الحاجةُ ذٰلك الوقت، وحينئذ يترتَّبُ في ذمته في حقٍّ واحدٍ، قِيَمٌ كثيرةٌ بعدد الأزمان الماضية، وهٰذا غيرُ معقولٍ في الشرع.

والثالث: أنَّ هٰذا[2] يكونُ عَيْناً أو كفاية، وعلى كلِّ تقدير يلزمُ - إذا لم يقم به أحد - أنْ يترتَّب؛ إما في ذمة واحدٍ غيرِ معيَّن، وهو باطلٌ لا يُعقل، وإما في ذِمَمِ جميع الخَلْق مُقَسَّطاً؛ فكذٰلك للجهل بمقدار ذٰلك القِسْط لكلِّ واحد، أو غيرَ مقسَّطٍ؛ فيلزم فيما قيمته درهمٌ أنْ يترتَّبَ في ذمم مئة ألف رجل مئة ألف درهم، وهو باطل كما تقدم[3].

والرابع: لو ترتَّب في ذمته لكان عَبَثاً، ولا عَبَثَ في التَّشريع، فإنَّه إذا كان المقصودُ دفعَ الحاجة؛ فعمران الذمَّة ينافي هٰذا المقصد؛ إذ المقصودُ إزالةُ هٰذا العارض[4] لا غُرْمُ قيمةِ العارض، فإذا كان الحكم بشغلِ الذمَّة منافياً لسبب الوجوب؛ كان عَبَثاً غيرَ صحيح.

لا يقال: إنَّه لازم في الزكاة المفروضة وأشباهها؛ إذ المقصود بها سدُّ

(١) لو قال: ليس بأضعف سببية في التكليف من الأول؛ لكان أوضح. (د).

(٢) في (م) و(خ) و (ط) زيادة: «الواجب؛ إما أن».

(٣) في قوله: «فهٰذا غير معقول في الشرع». (د).

(٤) أي: العارض(*) الوقتي ولا فائدة تعود على إزالته من شغل ذمة الغير به. (د).

(*) في المطبوع: «المعارض»!!

الخلّات، وهي تترتّب في الذمّة.

لأنّا نقول: نُسلّم أنّ المقصودَ ما ذكرتَ، ولٰكن الحاجةَ التي تُسَدُّ بالزكاة غيرُ متعينة[1] على الجملة، ألَا ترى أنّها تؤدي اتفاقاً وإن لم تظهر عينُ الحاجة؟ فصارت كالحقوق الثابتة بمعاوضةٍ أو هبةٍ؛ فللشرع قصدٌ في تضمين المثل أو القيمة فيها، بخلاف ما نحن فيه؛ فإنَّ الحاجةَ فيه متعيِّنة فلا بد من إزالتها، ولـذٰلـك لا يتعيَّن لها مالُ زكاةٍ من غيره بل بأيِّ مال ارتفعت حصل المطلوب فالمال غيرُ مطلوبٍ لنفسه فيها، فلو ارتفع العارضُ بغير شيءٍ؛ لسقط الوجوب، والزكاة ونحوها لا بدّ من بَذْلها، وإن كان محلُّها غيرَ مُضْطَرٍّ إليها في الوقت، ولذٰلك عُيِّنت، وعلى هٰذا الترتيب في بذل المال للحاجة يجري حُكم سائرِ أنواع هٰذا القسم.

فإن قيل: لو كان الجهلُ مانعاً من الترتُّب في الذمةّ؛ لكان مانعاً من أصل الـتـكـليف أيضـاً، لأنّ الـعلم بالمكلَّف به شرطٌ في التكليف؛ إذ التكليف بالمجهول تكليفٌ بما لا يُطاق، فلو قيل لأحدٍ: أنفق مقداراً لا تعرفه، أو صلِّ صلواتٍ لا تدري كم هي، أو انصح من لا تَدْرِيه ولا تُميزه، وما أشبه ذٰلك؛ لكان تكليفاً بما لا يُطاق؛ إذ لا يمكن العلم بالمكلَّف به أبداً إلَّا بوَحْي، وإذا عُلم بالوحي؛ صار معلوماً لا مجهولاً، والتكليف بالمعلوم صحيح، هٰذا خلف.

فالجواب: أنَّ الجهلَ المانعَ من أصل التكليف هو المتعلّق بمعيَّنٍ عند الشارع؛ كما لو قال: اعْتِقْ رقبةً، وهو يريد الرقبةَ الفلانيَّةَ من غير بيانٍ؛ فهٰذا

---

(١) فيكون القسم الأول وهو الزكاة مثلاً متعيناً محدودة المقدار ولا زيادة فيها ولا نقص؛ فكانت متقرراً وإن كانت الحاجة فيه غير متعينة ولا صاحبها معلوماً، وهنا بالعكس، وصاحب الحاجة معلوم، ومقدار ما يلزمه غيرُ معلوم ولا ثابت؛ فالمكلف به هناك معلوم محدودٌ المكلف بسببه غير معلوم، والقسم الثاني بالعكس. (د).

هو الممتنع، أمّا ما لم يتعيَّن عند الشارع بحسب التكليف؛ فالتكليف به صحيح، كما صحّ في التخْيير بين الخصال في الكفّارة؛ إذ ليس للشارع قصدٌ في إحدى الخِصال دون ما بقي؛ فكذٰلك هنا إنما مقصود الشارع سدُّ الخلّات على الجملة، فما لم يَتعيَّن[1] [فيه][2] خَلَّةٌ فلا طلب، فإذا تعيَّنتْ وقع الطلبُ، هٰذا هو المراد هنا، وهو ممكنٌ للمكلَّف مع نفي التعيين في مقدار ولا في غيره.

وهنا ضرب ثالث آخذٌ بشبَهٍ من الطَّرَفين الأوَّلَيْن؛ فلم يتمحَّضْ لأحدهما، هو محلُّ اجتهاد، كالنَّفقة على الأقارب والزَّوجات، ولأجل ما فيه من الشَّبَه بالضَّرْبَين اختلف الناسُ فيه، هل له ترتُّبٌ في الذمّة أم لا؟ فإذا ترتَّب؛ فلا[3] يسقطُ بالإعْسار[4]؛ فالضرب الأوَّل لاحقٌ بضروريّات[5] الدين، ولذٰلك مُحّض بالتقدير والتعيين، والثاني لاحقٌ بقاعدة التحسين والتزيين، ولذٰلك وُكِلَ إلى اجتهاد المكلَّفين، والثالثُ آخذٌ من الطرَفين بسببٍ متين؛ فلا بدَّ فيه من النظر في كلِّ واقعة على التعيين، والله أعلم.

---

(١) في (د): «يتعين» بياء ـ آخر الحروف ـ في أوله.

(٢) سقطت من النسخ المطبوعة، وأثبتناها من الأصل.

(٣) بدلها في الأصل: «فقد».

(٤) ذهب جمهور العلماء إلى أن نفقة الزوجة غير مقدرة، وأمرها موكول إلى ما يقتضيه حال الزوجين، وذٰلك مما يجعلها تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال، واقتضى عدم تقديرها أن لا تستقر في الذمة، وأن تسقط بالإعسار، وكذٰلك يقول المالكية، والمشهور في مذهب الشافعية أنها مقدرة؛ فعلى الموسر مدان، وعلى الأوسط مد ونصف، وعلى المعسر مد، وينبني على تقديرها أنها تتعلق بالذمة ولا تسقط بالإعسار، وكذٰلك يقول الشافعية، وحجة الجمهور في القول بعدم تقديرها حديث هند بنت عتبة وقول النبي ﷺ لها: «خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف»، وقد روى عن الإمام الشافعي رضي الله عنه ما يوافق مذهب الجمهور. (خ).

(٥) في (د): «بضروريات».

فصل

وربمـا انضبط الضَّـرْبانِ الأوَّلان بطلب العَيْن والكِفَاية[1]؛ فإنَّ حاصل الأول أنه طلبٌ مقدَّر على كلِّ عَيْنٍ من أعيان المكلَّفين، وحاصل الثاني إقامةُ الأوَد العارض في الدِّين وأهله، وإلَّا أنَّ هٰذا الثاني قد[2] يدخل فيه ما يُظنّ أنّه طلبُ عين، ولٰكنّه لا يصيرُ طلباً متحتِّماً في الغالب إلّا عند كونه كفاية؛ كالعَدْل، والإحسـان، وإيتـاء ذي القُـربى، وأمـا إذا لم يتحتَّم؛ فهو مندوب، وفروضُ الكفاياتِ مندوباتٌ على الأعيان؛ فتأمَّل هٰذا الموضع، وأما الضربُ الثالث؛ فآخذٌ شَبَهاً من الطَّرفين أيضاً؛ فلذٰلك اختلفوا في تفاصيله حسبما ذكره الفقهاء، والله أعلم.

---

(١) **فائدة**: السنة أيضاً قد تكون كفايةً، كما مثَّلوه بتشميت العاطس، وبالأضحية في حق أهل البيت الواحد كما في «المنهاج». (د).

قلت: والصواب في التشميت أنه ليس على الكفاية، بل على أعيان الحاضرين السامعين، لما أخرج البخاري في «الصحيح»: «حقٌّ على كل من سمعه أن يشمّته»، والله أعلم.

(٢) أي: قد يكون مخيَّراً بالجُزء؛ كالصناعات المختلفة التي لها أثر في إقامة العمران، وقـد يكـون منـدوبـاً بالجُزء؛ كالعدل، والإحسان، وسائر النوافل، والنكاح وغيرها مما تقدم في المندوب بالجزء، ولٰكن هٰذا الثاني إنما يكون واجباً كفاية إذا نُظر إليه كليّاً في الغالب، وقد يكون متحتِّماً جُزئياً؛ كالعدل بالنسبة للأمير نفسه، فهو مطلوب بإقامة العدل جُزئياً أيضاً طلباً حتْماً؛ إلا أن قوله: «وفروض الكفايات مندوبة على الأعيان» ليس كليّاً، بل قد تكون مندوبة، وقد تكون مخيَّراً فيها؛ كما سبق في فصله، وكما أشرنا إليه في هٰذه الجملة.

وملخصه أن فريضة الكفاية قد يكون مخيراً بالجزء، وقد يكون مندوباً بالجزء، ولا يتحتم إلا بالكل، وقد يتحتم على البعض أيضاً نادراً، ويبقى بعد هٰذا أنه يقتضي أنَّ مؤدَّى فرض الكفاية إنما يثاب عليه ثواب المندوب، فإذا تركه الكل؛ عوقب عليه الجميع، وقد لا يثاب عليه الفاعل وذٰلك إذا كان بالجزء مخيّراً؛ فتأمل هٰذا الموضع جيداً. (د).

المسألة العاشرة

يصحُّ أنْ يقع[1] بين الحلال والحرام مرتبة العفْو؛ فلا يحكم عليه بأنه واحدٌ من الخمسة المذكورة، هٰكذا على الجملة[2]، ومن الدليل على ذٰلك أوجه:

أحدها[3]: ما تقدم من أنَّ الأحكام الخمسة إنما تتعلق بأفعال المكلفين مع القصد إلى الفعل، وأما دون ذٰلك؛ فلا، وإذا لم يتعلق بها حُكم منها، مع وجدانه ممن شأنه أن تتعلق به؛ فهو معنى العفو المتكلَّم فيه؛ أي: لا مؤاخذة به.

والثاني[4]: ما جاء من النص على هٰذه المرتبة على الخصوص؛ فقد رُوي عن النبي ﷺ؛ أنه قال: «إن الله فرض فرائض فلا تضيّعوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وحدّ حدوداً فلا تعتدوها، وعفا عن أشياء رحمةً بكم لا عن نسيان؛ فلا تبحثوا عنها»[5].

---

(١) لما كان لهٰذه المرتبة شبَه بالحلال؛ لأنه لا طلب يتعلق بها ولا إثم في فعلها، وشبَه بالحرام؛ لأن مثلها لو تعلق به حكمٌ لكان اللوم والذم، قال: «يقع بين الحلال والحرام، وليس لها شبه بما يطلب من الواجب والمندوب رأساً». (د).

(٢) لما لم يحكم عليها إلا بأنها غير الخمسة، ولم يقل: إنها حكم شرعي سادس، أو ليست حكماً؛ قال: «على الجملة»، وسيأتي الإشارة إليه آخر المسألة. (د).

(٣) الدليل قاصر على خصوص بعض النوع الثاني من أنواع مواضع مرتبة العفو المذكورة في الفصل الثاني، ولا يدل على الباقي، وسيأتي في الفصل الأولْ ما يصح أن يكون دليلاً على البعض الباقي من النوع الثاني؛ حيث يقول: «ومنها الترجيح بين الدليلين عند تعارضها» إلخ. (د).

(٤) هٰذا الدليل قاصر على النوع الثالث من مراتب العفو الآتية في الفصل الثاني. (د).

(٥) أخرجه الدارقطني في «السنن» (٤ / ١٨٣ - ١٨٤)، والطبراني في «الكبير» (٢٢ / ٢٢١ - ٢٢٢ / رقم ٥٨٩)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (٢ / ٩)، والبيهقي في «الكبرى» (١٠ =

وقال ابن عباس: «ما رأيت قوماً خيراً من أصحاب محمد ﷺ، ما سألوه إلا عن ثلاثَ عشرةَ مسألةً حتى قُبض ﷺ، كلها في القرآن: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَـٰمَىٰ﴾ [البقرة: ٢٢٠].

﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ٢١٧].

ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم»[3].

يعني: إن هٰذا كان الغالب[4] عليهم.

= / ١٢ - ١٣)، وأبو نعيم في «الحلية» (٩ / ١٧)، وابن بطة في «الإبانة» (رقم ٣١٤)، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١٠٤٥ / رقم ٢٠١٢) من طريق مكحول عن أبي ثعلبة الخشني مرفوعاً.

قال ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» (٢ / ١٥٠): «له علتان:

إحداهما: أن مكحولاً لم يصح له السَّماع من أبي ثعلبة، كذٰلك قال أبو مسهر الدمشقي وأبو نعيم الحافظ وغيرهما.

والثانية: أنه اختلف في رفعه ووقفه على أبي ثعلبة، ورواه بعضهم عن مكحول من قوله، لٰكن قال الدارقطني [في العلل» (رقم ١١٧٠)]: «الأشبه بالصواب المرفوع»، قال: «وهو الأشهر».

وقد حسَّن الشيخ رحمه الله [أي: النووي في «أربعينه» (رقم ٣٠)] هٰذا الحديث، وكذٰلك حسَّنه قبله الحافظ أبو بكر بن السمعاني في «أماليه»». انتهى.

قلت: **والحديث حسن بشواهده**، وتقدم بعضها في (ص ٢٢٩)، وانظر التعليق عليها.

(١) أخرجه الدارمي في «السنن» (١ / ٥١)، والطبراني في «الكبير» (١١ / ٤٥٤ / رقم ١٢٢٨٨)، وابن بطة في «الإبانة» (رقم ٢٩٦) من طريق جرير بن عبدالحميد ومحمد بن فضيل عن عطاء بن السائب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس. وفي (ط): «كلهن في القرآن».

وإسناده ضعيف، جرير وابن فضيل رويا عن عطاء بعد اختلاطه، قال الهيثمي في «المجمع» (١ / ١٥٩): «فيه عطاء بن السائب وهو ثقة، ولٰكنه اختلط، وبقية رجاله ثقات». وانظر عن تحرير عدد الأسئلة: (٥ / ٣٧٥).

(٢) قيده لما سيأتي بعضه أثناء المسألة من مثل سؤال عبدالله بن حذافة عن أبيه. (د).

وعن ابن عباس رضي الله عنه؛ أنه قال: «ما لم يُذكر في القرآن؛ فهو مما عفا الله عنه»[1]، وكان يُسأل عن الشيء لم يحرم[2]؛ فيقول: عفوٌ، وقيل له: ما تقول في أموال أهل الذمة؟ فقال: العفو (يعني: لا يؤخذ منهم زكاة)[3].

وقال عبيد بن عمير: «أحلَّ الله حلالاً، وحرَّم حراماً، فما أحلَّ؛ فهو حلال، وما حرم؛ فهو حرام، وما سكت عنه؛ فهو عفو»[4].

والثالث[5]: ما يُدل على هٰذا المعنى في الجملة؛ كقوله تعالى: ﴿عَفَا

---

(١) أخرج أبو داود في «السنن» (كتاب الأطعمة، باب ما لم يذكر تحريمه، ٣ / ٣٥٤ - ٣٥٥ / رقم ٣٨٠٠) **بإسنادٍ صحيح** عن ابن عباس؛ قال: «... وأنزل كتابه، وأحلَّ حلاله، وحرَّم حرامه؛ فما أحل فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، وتلا: **﴿قل لا أجد فيما أُوحي إليَّ محرماً﴾** إلى آخر الآية».

وأخرجه الحاكم في «المستدرك» (٤ / ١١٥)، وابن مردويه؛ كما في «تفسير ابن كثير» (٢ / ١٨٤)، وعبد بن حميد وابن أبي حاتم وأبو الشيخ؛ كما في «الدر المنثور» (٣ / ٣٧٢).

وفي الباب عن سلمان ـ واختلفوا في رفعه ووقفه ـ وعن غيره، انظره مبسوطاً في «سنن سعيد ابن منصور»(٢ / ٣٢٠ ـ ٣٣٠ / رقم ٩٤) مع التعليق عليه للشيخ سعد آل حُميِّد، وفقه الله لكل خير.

(٢) أي: فيه شبهة الحرمة، ولم يرد فيه تحريم بل سكت عنه. (د).

(٣) إن كان معناه أنه لا تؤخذ منهم زكاة بمقتضى النص؛ فليس مما نحن فيه ولا محل لذكره، وإن كان معناه أنه مما سكت عنه؛ فلا تؤخذ الزكاة لذٰلك كان لذكره وجه، وقد يقال: إنه يرجع إلى قاعدة أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة أو لا. (د).

(٤) ذكره عن عبيد بن عمير ابنُ رجب في «جامع العلوم والحكم» (٢ / ١٥٢).

(٥) هٰذا الدليل خاص ببعض النوع الثاني كما في حديث: «أكلٌ عام»، وبالنوع الثالث، وقد انتهى به مقام الاستدلال ولم يجىء فيه بما يدل على النوع الأول، وهو الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض وإن قوي معارضه. (د).

﴿اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾[1] الآية [التوبة: ٤٣]؛ فإنه موضع اجتهاد في الإذن عند عدم النص.

وقد ثبت من الشريعة العفوُ عن الخطأ في الاجتهاد حسبما بَسَطه الأُصوليّون، ومنه قوله تعالى: ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٨].

وقد كان النبيُّ عليه السلام يَكره كَثرة السؤال[2] فيما لم ينزل فيه حكم، بناء على حكم البراءة الأصلية؛ إذ هي راجعةٌ إلى هٰذا المعنى، ومعناها أنَّ الأفعال معها معفوٌّ عنها، وقد قال ﷺ: «إن أعظم المسلمين في المسلمين جُرماً من سأل عن شيء لم يحرَّم عليهم فحرم عليهم من أجل مسألته»[3].

وقال: «ذَرُوني ما تركتكم؛ فإنما هلك مَن قَبْلَكم بكثرة سؤالهم، واختلافهم على أنبيائهم، ما نهيتكم عنه فانتهوا، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم»[4].

---

(١) محط الدليل بقية الآية؛ كأنه أذن قبل أن يتبين الذين صدقوا؛ فهو من محل العفو المصدرة به الآية. (د).

(٢) انظر ما تقدم (ص ٤٧).

(٣) مضى تخريجه (ص ٤٨)، وهو في «الصحيحين».

(٤) أخرجه البخاري (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، ١٣ / ٢٥١ / رقم ٧٢٨٨)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر، ٢ / ٩٧٥ / رقم ١٣٣٧)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب مناسك الحج، باب وجوب الحج، ٥ / ١١٠ ـ ١١١)، والترمذي في «الجامع» (أبواب العلم، باب في الانتهاء عما نهى عنه رسول الله ﷺ، ٥ / ٤٧ / رقم ٢٦٧٩) ـ وقال: «هٰذا حديث حسن صحيح» ـ، وابن ماجه في «السنن» (المقدمة، باب اتباع سنة رسول الله ﷺ، ١ / ٣ / رقم ٢)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٣١٢، ٣١٣، ٥١٧)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وقرأ عليه السلام قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ الآية [آل عمران: ٩٧]؛ فقال رجل: يا رسول الله! أكُلَّ عامٍ [فرض][1]؟ فأعرَض. ثم قال: يا رسولَ الله! أكلَّ عام [فرض][1]؟ فأعرَض. ثم قال: يا رسول الله! أكل عام؟ فقال رسول الله ﷺ: «والذي نفسي بيده؛ لو قلتُها لوجبت، ولو وجبت ما قمتم بها، ولو لم تقوموا بها لكفرتم؛ فذَرُوني ما تركتكم»[2]، ثم ذكر معنى[3] ما تقدم.

وفي مثل هٰذا نزلت: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١].

ثم قال: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنْهَا﴾ [المائدة: ١٠١].

أي: عن تلك الأشياء؛ فهو إذاً عفوٌ.

وقد كره عليه السلام المسائل وعابها ونهى عن كثرة السؤال، وقام يوماً وهو يُعرف في وجهه الغضبُ؛ فذكر الساعة، وذكر قبلها أموراً عِظاماً، ثم قال: «مَن أحبَّ أنْ يَسأل عن شيء فليسأل عنه، فوالله؛ لا تسألوني عن شيء إلا أخبرتكم به ما دمت في مقامي هٰذا». قال أنس: فأكثر الناسُ من البُكاء حين سمعوا ذٰلك، وأكثر رسول الله ﷺ أنْ يقول: «سَلُوني». فقام عبد الله بنُ حذَافة السَّهمي؛ فقال: من أبي؟ قال: «أبوك حذافة». فلما أكثر أنْ يقول: سلوني؛ برَكَ عمر بنُ الخطاب على ركبتيه، فقال: يا رسول الله! رضينا بالله ربّاً، وبالإسلام ديناً، وبمحمد نبيّاً. قال: فسكت رسولُ الله ﷺ حين قال عمرُ ذٰلك،

---

(١) ما بين المعقوفتين في الموضعين زيادة من الأصل.

(٢) المذكور هنا هو صدر الحديث السابق، وتتمته: «فإنما هلك...».

(٣) أي: من قوله: «فإنما هلك» إلخ. (د).

فنزلت الآية[1]، وقال أوّلاً: «والذي نفسي بيده؛ لقد عُرِضت عليَّ الجنةُ والنار آنِفاً في عُرْض [هٰذا][2] الحائط وأنا أُصلِّي؛ فلم أرَ كاليوم في الخير والشر»[3]، وظاهرٌ من هٰذا المساق أنّ قوله: «سلوني» في معرض الغضب تنكيلٌ بهم في السؤال، حتى يرَوا عاقبة السؤال[4]، ولأجل ذٰلك جاء قوله تعالى: ﴿إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١]، وقد ظهر من هٰذه الجملة[5] ما يعفى عنه، وهو ما نُهي عن السؤال عنه.

فكون الحج لله هو مقتضى الآية كما أن كونه للعام الحاضر تقتضيه[6] أيضاً، فلما سكت عن التكرار؛ كان الذي ينبغي الحملُ على أخَفّ محتملاته، وإنْ فُرِض أن الاحتمال الآخر مراد؛ فهو ما يُعفى عنه.

ومثل هٰذا قِصَّةُ أصحابِ البقرة، لما شدَّدوا بالسؤال ـ وكانوا متمكِّنين من ذبح أيّ بقرة شاؤوا ـ؛ شدَّد عليهم[7] حتى ذبحوها ﴿وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ [البقرة: ٧١].

---

(١) هٰذا لفظ البخاري في «صحيحه» (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال ومن تكلف ما لا يعنيه، ١٣ / ٢٦٥ / رقم ٧٢٩٤)، وأخرجه أيضاً مسلم في «صحيحه» (كتاب الفضائل، باب توقيره ﷺ وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورية إليه، ٤ / ١٨٣٢ / رقم ٢٣٥٩) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، ومضى مختصراً (ص ٤٥).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٣) هو جزء من الحديث المتقدم.

(٤) التي منها نزول تحريم ما لم يحرم، وغيره مما يكرهونه ويسيئهم؛ كالتعرض للفضيحة، وزيادة التكاليف. (د).

(٥) وهي من قوله: «وقد كان النبي عليه السلام يكره كثرة السؤال إلى هنا». (د).

(٦) لأن المطلق يتحقق في فرد واحد مما يطلق عليه. (د).

(٧) انظر حول هٰذا المعنى: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٧ / ١٠٥).

فهٰذا كله واضح في أنَّ مِن أفعال المكلَّفين ما لا يحسن السؤالُ عنه وعن حُكمه، ويلزم من ذٰلك أنْ يكون معفوّاً عنه؛ فقد ثبت أنَّ مرتبة العفو ثابتةٌ، وأنها ليست من الأحكام الخمسة.

فصل

ويظهر هٰذا المعنى في مواضع من الشريعة؛ منها ما يكون متّفقاً عليه، ومنها ما يختلف فيه.

ـ **فمنها**: الخطأ والنسيان؛ فإنه متفق على عدم المؤاخذة به، فكلُّ فعلٍ صدَر عن غافلٍ، أو ناسٍ، أو مخطىء؛ فهو مما عُفي عنه، وسواء علينا أفرضْنا تلكَ الأفعال مأموراً بها أو منهيّاً عنها أم لا، لأنها إن لم تكن منهيّاً عنها ولا مأموراً بها ولا مخيَّراً فيها؛ فقد رجعت إلى قسمٍ ما لا حُكم له في الشرع، وهو معنى العفو، وإن تعلَّق بها الأمر والنهي؛ فمن شرط المؤآخذة به ذكرُ الأمر والنهي، والقدرة على الامتثال، وذٰلك في المخطىء والناسي والغافل محال، ومثل ذٰلك النائم والمجنون والحائض، وأشباه ذٰلك.

ـ **ومنها**: الخطأ في الاجتهاد[1]، وهو راجع إلى الأوَّل، وقد جاء في

---

(١) ذهب المتقدمون إلى أن المخطىء في أصول الفقه آثم كالمخطىء في أصول الدين، وجنح المتأخرون إلى أنه غير آثم كالمخطىء في الفروع، ووجه ما ذهب إليه المتقدمون؛ أن القواعد الكلية لقلتها وجلاء شواهدها أقرب مأخذاً وأيسر على الراسخ في فهم الكتاب والسنة من الأحكام الجزئية التي تتجاوز حد الحصر ويتوقف استنباطها بحق على النظر في أسباب الوقائع وما يترتب عليها من المصالح أو المفاسد ثم الرجوع إلى النصوص والأصول، وهي كثيراً ما تتجاذب الواقعة؛ فلا يهتدي المجتهد لتخليص الحكم مع معاقدها؛ إلا بحذقه في صناعة التطبيق والترجيح، واستثنى بعض القائلين بتأثيم المخطىء في الأصول كالإمام القرافي المسائل التي لم يدل فيها المتنازعون على قاطعة كالإجماع السكوتي وما يجري على شاكلته. (خ).

القرآن: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣].

وقال: ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ﴾ الآية [الأنفال: ٦٨].

ـ **ومنها**: الإكراه، كان مما يتفق عليه أو مما يختلف فيه، إذا قلنا بجوازه؛ فهو راجع إلى العفو، كان الأمر[1] والنهي باقيَين عليه أو لا؛ فإن حاصل ذٰلك أنَّ تركه لِمَا ترك وفعله لِمَا فعل لا حَرَج عليه فيه[2].

ـ **ومنها**: الرُّخَص كلها على اختلافها، فإن النصوص دلت على ذٰلك حيث نص على رفع الجُناح، ورفع الحرج، وحصول المغفرة، ولا فرق في ذٰلك بين أن تكون الرخصة مباحة أو مطلوبة؛ لأنها إن كانت مباحة فلا إشكال، وإن كانت مطلوبةً؛ فيلزمها العفو عن نَقيض المطلوب؛ فأكلُ الميتة ـ إذا قلنا بإيجابه ـ؛ فلا بد أنْ يكون نقيضُه وهو الترك معفواً عنه، وإلا لزم اجتماع النقيضين في التكليف بهما، وهو محال ومرفوع عن الأمة.

ـ **ومنها**: الترجيح بين الدليلين عند تعارضهما ولم يمكن الجمع، فإذا ترجَّح أحدُ الدليلين؛ كان مقتضى المرجوح في حكم العفو، لأنه إن لم يكن كذٰلك لم يمكن الترجيح، فيؤدي إلى رفع أصله، وهو ثابت بالإجماع، ولأنه يؤدِّي إلى الخطاب بالنقيضين، وهو باطل، وسواء علينا أقُلنا[3] ببقاء الاقتضاء في الدليل المرجوح وإنه في حكم الثابت، أم قلنا: إنه في حكم العدم؛ لا فرق بينهما في لزوم العفو.

ـ **ومنها**: العمل على مخالفة دليلٍ لم يبلغه، أو على موافقة دليل بلغه وهو في نفس الأمر منسوخٌ أو غير صحيح؛ لأن الحُجَّة لم تقم عليه بعد؛ إذْ لا

---

(١) أي: على القولين في ذٰلك. (د).

(٢) انظر كلاماً حسناً حول الإكراه في آخر «الاستقامة» لشيخ الإسلام ابن تيمية.

(٣) في (م) و(خ): «قلنا».

بدَّ من بلوغ الدليل إليه وعلمه به، وحينئذ تحصلُ المؤاخذةُ به، وإلّا لزم تكليف ما لا يطاق.

ـ **ومنها**: التَّرجيحُ[1] بين الخطابين عند تزاحُمهما ولم يمكن الجمعُ بينهما، لا بدَّ من حصول العفو بالنسبة إلى المؤخَّر حتى يحصل المقدم؛ لأنه الممكن في التكليف بهما، وإلا لزم تكليفُ ما لا يُطاق، وهو مرفوع شرعاً.

ـ **ومنها**: ما سُكت عنه؛ فهو عفو، لأنه إذا كان مسكوتاً عنه مع وجود مَظِنَّته؛ فهو دليل على العفو فيه، وما تقدم من الأمثلة في الأدلة السابقة فهو مما يصح التمثيل به، والله أعلم.

فصل

ولمانع مرتبة العفو أنْ يستدرك عليه بأوجه:

أحدها: أنَّ أفعال المكلفين من حيث هم مكلفون؛ إما أنْ تكون بجملتها داخلةً تحت خطاب التكليف وهو الاقتضاءُ أو التخييرُ، أو لا تكون بجملتها داخلة، فإن كانت بجملتها داخلةً؛ فلا زائد على الأحكام الخمسة، وهو المطلوب، وإن لم تكن داخلةً بجملتها؛ لزم أنْ يكون بعضُ المكلَّفين خارجاً عن حكم خطاب التكليف، ولو في وقتٍ أو حالةٍ ما، لكن ذلك باطل؛ لأنَّا فرضناه مكلَّفاً، فلا يصح خروجه، فلا زائدَ على الأحكام الخمسة.

والثاني: أنَّ هذا الزائد؛ إما أنْ يكون حُكماً شرعيّاً أو لا، فإن لم يكن حُكماً شرعيّاً؛ فلا اعتبار به.

---

(1) أي: إذا خوطب في وقت واحد بفعل شيئين مما لم يكن إيجادهما معاً، كأن خوطب بأن يكلم اثنين بجملتين مختلفتين؛ فيرجح هو تقديم خطاب أحدهما على الآخر، فهذا الترجيح أيضاً عفو. (د).

والـذي يدل على أنه ليس حكماً شرعيّاً أنه مُسَمَّى بالعفو، والعفو إنما يتـوجَّه حيث يُتوقع للمكلَّف حكم المخالفة لأمرٍ أو نهي، وذٰلك يستلزم كونَ المكلَّف به قد سَبق حكمهُ؛ فلا يصح أنْ يتوارد عليه حكم آخرُ لتضادِّ الأحكام.

وأيضاً؛ فإن العفو إنما هو حكم أُخروي لا دُنيوي، وكلامنا في الأحكام المتوجِّهة في الدنيا.

وأما إنْ كان العفْو حكماً شرعيّاً؛ فإما من خطاب التكليف، أو من خطاب الوضع، وأنواع خطاب التكليف محصورة[1] في الخمسة، وأنواع خطاب الوضع محصورة أيضاً في الخمسة التي ذكرها الأصوليون، وهٰذا ليس منها؛ فكان لغواً.

والثالث: أنَّ هٰذا الزائد إن كان راجعاً إلى المسألة الأصولية، وهي أنْ يقال: هل يصح أنْ يخلو بعضُ الوقائع عن حكم الله أم لا؟ فالمسألة مختلفٌ فيها؛ فليس إثباتها أوْلَى من نفيها إلا بدليل[2]، والأدلة فيها متعارضة؛ فلا يصح إثباتها إلا بالدليلِ السَّالم عن المعارِض ودعواه.

وأيضـاً إن كانت اجتهـاديةً؛ فالـظاهـر نفيها بالأدلة المذكورة في كتب الأصول، وإن لم تكن راجعة إلى تلك المسألة؛ فليست بمفهومة، وما تقدم من الأدلة إلى إثبات مرتبة العفو لا دليل فيه؛ فالأدلة النقليةُ غيرُ مقتضية للخروج عن الأحكام الخمسة لإمكان الجمع بينهما، ولأن العفو أُخرويٌّ.

وأيضـاً، فإن سلم للعفـو ثبـوت؛ ففي زمانه عليه السلام لا في غيره، ولإمكان تأويل تلك الظواهر، وما ذكر من أنواعه فداخلة أيضاً تحت الخمسة؛

---

(١) هو محل النزاع؛ فلا يصح أن يكون دليلاً على إلغاء هٰذه المرتبة. (د).

(٢) في الأصل: «بالدليل».

فإن العفـو فيها راجع إلى رفع حكم الخطأ والنسيان والإكراه والحَرج، وذٰلك يقتضي؛ إما الجوازَ بمعنى الإباحة، وإما رفعَ ما يترتَّبُ على المخالفة من الذم وتَسْبيب العقاب، وذٰلك يقتضي إثبات الأمر والنهي مع رفع آثارهما لمعارِض، فارتفـع الحُكم بمـرتبـة العفو، وأن يكون أمراً زائداً على الخمسة، وفي هٰذا المجال أبحاث أُخر.

فصل

وللنظر في ضوابط ما يدخل تحت العفو ـ إن قيل به ـ نظر؛ فإن الاقتصار به على محال النصوص نَزْعَةٌ ظاهريَّة، والانحلالُ في اعتبار ذٰلك على الإطلاق خَرْقٌ لا يُرقــع، والاقتصـار فيه على بعض المَحـالِّ دون بعضٍ تحكُّمٌ يأباه المعقول والمنقول؛ فلا بد من وجهٍ يُقْصَدُ نحوه في المسألة حتى تتبيَّن بحول الله، والقول في ذٰلك[1] ينحصر في ثلاثة أنواع:

أحدها: الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض قصد نحوه[2] وإن قوي معارضه.

والثاني: الخروج عن مقتضاه عن غير قصد، أو عن قصد لٰكن بالتأويل.

والثالث: العمل بما هو مسكوت عن حكمه رأساً.

فأمـا **الأول**؛ فيدخـل تحتـه العمل بالعزيمة، وإن توجَّه حكم الرخصة ظاهراً، فإن[3] العزيمة لما تُوخِّيت على ظاهر العموم أو الإطلاق؛ كان الواقف معها واقفاً على دليل مثله معتَمد على الجملة، وكذٰلك العمل بالرخصة، وإن

---

(١) في (م) زيادة: «أنه».

(٢) الواو للحال، وأن زائدة. (د).

(٣) في (د): «إن» بدون الفاء.

توجُّـه حكم العـزيمـة؛ فإنَّ الرخصةَ مستمدةٌ من قاعدة رفع الحَرج، كما أن العزيمةَ راجعةٌ إلى أصل التكليف، وكلاهما أصلٌ كليٌّ؛ فالرجوع إلى حكم الرخصة وقوفٌ مع ما مثله معتمد.

لٰكن لما كان أصلُ رفع الحرج وارداً على أصل التكليف ورود المكمِّل؛ ترجح جانبُ أصل العزيمة بوجه ما، غير أنه لا يخرم أصل الرجوع لأن بذٰلك المكمِّل قيام أصل التكليف.

وقد اعتُبر في مذهب مالكٍ هٰذا[1]؛ ففيه: إنْ سافر في رمضان أقلَّ من أربعة بُرُد، فظنَّ أنَّ الفطرَ مباحٌ به[2] فأفطر؛ فلا كفارة عليه، وكذٰلك مَنْ أفطر فيه بتأويل، وإن كان أصله[3] غيرَ علميٍّ، بل هٰذا جارٍ في كلِّ متأوِّل؛ كشارب المسكِر ظانّاً أنه غيرُ مسكِر، وقاتل المسلم ظانّاً أنه كافر، وآكل المال الحرام عليه ظانّاً أنه حلال له، والمتطهِّر بماءٍ نجس ظانّاً أنه طاهر، وأشباه ذٰلك، ومثله المجتهد المخطىء في اجتهاده.

وقد خَرَّج أبو داود عن ابن مسعودٍ رضي الله عنه أنه جاء يوم الجمعة والنبي ﷺ يخطب، فسمعه يقول: «اجلسوا». فجلس بباب المسجد، فرآه النبيُّ ﷺ؛ فقال [له][4]: «تعال يا عبدالله ابن مسعود»[5]. فظاهرٌ من هٰذا أنه رأى الوقوفَ

---

(١) أي: الوقوف مع دليل معارَض بقوي، وإن كان نفسُ الدليل غيرَ علمي؛ لأنه مجرد ظن غير مبني على شيء من الشرع. (د).

(٢) في (ط): «له».

(٣) الذي بُني عليه الفطر أو التأويل غيرَ دليل أو مستند علمي؛ أي: لا يلزم فيه ذٰلك. (د).

(٤) ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و(م) و(ط).

(٥) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الطهارة، باب الإمام يكلم الرجل في خطبته، ١ / ٢٨٦ / رقم ١٠٩١) ـ ومن طريقه البيهقي في «الكبرى» (٣ / ٢٠٦) ـ من طريق مخلد بن يزيد عن ابن جريج عن عطاء عن جابر به.

وقال أبو داود عقبه: «هٰذا يعرف مرسل، إنما رواه الناس عن عطاء عن النبي ﷺ، ومخلد =

مع مجرَّد الأمر، وإن قُصِد غيرُه؛ مسارعةً إلى امتثال أوامره.

وسمع عبدُالله بنُ رواحَةَ وهو بالطريق رسولَ الله ﷺ وهو يقول: «اجلسوا». فجلس في الطريق، فمرَّ به النبيُّ ﷺ؛ فقال: «ما شأنك؟». فقال: سمعتك تقول: اجلسوا فجلست. فقال [له][1] النبيُّ ﷺ: «زادك الله طاعة»[2]،

= هو شيخ».

قلت: قال ابن حجر عنه في «التقريب»: «صدوق له أوهام».

ومن أوهامه وصله لهٰذا الحديث؛ وقد خالفه الوليد بن مسلم؛ فرواه عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس لا عن جابر.

أخرجه ابن خزيمة في «الصحيح» (٣ / ١٤١ - ١٤٢ / رقم ١٧٨٠)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٢٨٣ - ٢٨٤)، والبيهقي في «الكبرى» (٣ / ٢٠٥ - ٢٠٦).

وقال ابن خزيمة قبله: «إنْ كان الوليد بن مسلم ومن دونه حفظ ابن عباس في هٰذا الإسناد؛ فإنَّ أصحاب ابن جريج أرسلوا هٰذا الخبر عن عطاء عن النبي ﷺ».

وضعّفه شيخنا الألباني بقوله في التعليق على «صحيح ابن خزيمة»: «قلت: فيه مع الإرسال الذي أشار إليه الحافظ - أي: ابن خزيمة - عنعنة ابن جريج، وكذا الوليد وكان يدلس تدليس التسوية، وهشام بن عمار كان يتلقَّن».

بقي بعد هٰذا أمر، وهو أنَّ ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٨٦٦ / رقم ١٦٣٢) أورد هٰذا الحديث بقوله: «وروي عن ابن مسعود أنه جاء يوم الجمعة...»، ثم قال: «ذكره أبو داود في كتاب الجمعة من «السنن»»؛ فأوهم صنيعُه هٰذا المصنِّف - أي: الشاطبيَّ - أن الحديث من مسند ابن مسعود، وليس هو كذٰلك، بل هو - عند أبي داود - من مسند جابر، والمصنِّف ينقل كثيراً من الأحاديث ويعزوها أو يحكم عليها تقليداً لغيره، وقد أكثر في هٰذا الكتاب من النقل عن ابن عبدالبر رحمه الله تعالى.

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و(خ) و(ط).

(٢) أخرجه البيهقي في «دلائل النبوة» (٣ / ٢٥٦ - ٢٥٧)، والديلمي في «الفردوس»، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» - كما في «الكنز» (رقم ٣٧١٧٠، ٣٧١٧١) - بإسنادٍ منقطع؛ فهو ضعيف.

وظاهرُ هٰذه القصة أنه لم يُقْصد بالأمر بالجلوس، ولٰكنه لما سمع ذٰلك سارع إلى امتثاله، ولذٰلك سأله النبيُّ ﷺ حين رآه جالساً في غير موضع جلوس.

وقد قال عليه السلام: «لا يصلِّ أحدُ العصر إلا في بني قُريظة». فأدركهم وقتُ العصر في الطريق؛ فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها. وقال بعضهم: بل نصلِّي، ولم يُرد منّا ذٰلك. فذُكر ذٰلك للنبيِّ ﷺ؛ فلم يُعَنِّف واحدةً من الطائفتين[1]»[2].

ويدخل ها هنا كلُّ قضاءٍ قَضى به القاضي من مسائل الاجتهاد، ثم يتبين له خطؤه، ما لم يكن قد أخطأ نصّاً أو إجماعاً أو بعض القواطع[3]، وكذٰلك الترجيح بين الدليلين؛ فإنه وقوفٌ مع أحدهما وإهمال للآخر، فإذا فُرض مهملاً للراجح؛ فذٰلك لأجل وقوفه مع المرجوح، وهو في الظاهر دليل يُعتمد مثله، وكذٰلك العمل بدليلٍ منسوخ أو غير صحيح؛ فإنه وقوف مع ظاهر دليل يُعتمد

---

(۱) تحرفت في (م) إلى: «الطائعتين»؛ بالعين بدل الفاء.

(۲) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الخوف، باب صلاة الطالب والمطلوب راكباً وإيماءً، ۲ / ٤٣٦ / رقم ٩٤٦، وكتاب المغازي، باب مرجع النبي ﷺ من الأحزاب، ۷ / ٤٠٧ - ٤٠٨ / رقم ٤١١٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الجهاد والسير، باب المبادرة بالغزو وتقديم أهم الأمرين المتعارضين، ۳ / ۱۳۹۱ / رقم ۱۷۷۰) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، ولفظ مسلم: «أنْ لا يصلينّ أحدٌ الظهر. . .»!

(۳) إذا حكم الحاكم في قضية ثم تغير اجتهاده؛ فليس له أن ينقض حكمه بنفسه، ولا يسوغ لغيره نقضه، لأنه يؤدي إلى عدم استمرار الأحكام؛ فتفوت المصلحة المقصودة من نصب الحكام وفصل الخصومات قال أبو سفيان للخليفة عثمان بن عفان: «لا ترد على من قبلك فيرد عليك من بعدك»، وإنما يمضي حكم الحاكم في القضايا الموكولة إلى الاجتهاد، فإن خالف نصّاً جلياً أو إجماعاً أو قاعدة قطعية؛ وجب نقضه كما ينقض حكم القاضي المقلد إذا خالف الراجح المُفْتَى به في مذهب إمامه. (خ).

مثله في الجملة، فهٰذه وأمثالها مما يدخل تحت معنى العفو المذكور.

وإنما قلنا: «الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض»؛ فشرط فيه المعارضة؛ لأنَّه إنْ كان غيرَ معارض لم يدخل تحت العفو؛ لأنه أمر أو نهي أو تخيير عُمل على وفقه، فلا عَتبَ يُتوهَّم فيه، ولا مؤآخذة تلزمه بحكم الظاهر؛ فلا موقع للعفو فيه.

وإنما قيل: «وإنْ قويَ معارضه»؛ لأنه إنْ لم يقْوَ معارضه لم يكن من هٰذا النوع، بل[1] من النوع الذي يليه على إثر هٰذا؛ فإنه تركٌ لدليل[2]، وإن كان إعمالاً لدليل أيضاً؛ فإعماله من حيث هو أقوى عند الناظر أو في نفس الأمر كإعمال الدليل غيرِ المعارض؛ فلا عفو فيه.

وأما **النوع الثاني** وهو الخروج عن مقتضى الدليل عن غير قصد، أو عن قصد لٰكن بالتأويل؛ فمنه الرجل يعمل عملاً على اعتقاد إباحته لأنَّه لم يبلغه دليلُ تحريمه أو كراهيته، أو يتركه معتقداً إباحته إذا[3] لم يبلغه دليلُ وجوبه أو نَدْبه؛ كقريب العهد بالإسلام، لا يعلم أنَّ الخمر محرمةٌ فيشربها، أو لا يعلم

---

(١) لعل الأصل هٰكذا: «بل ولا من النوع الذي... إلخ»؛ أي أنه إذا كان المعارض ضعيفاً لا يكون أيضاً من النوع الثاني؛ لأن الثاني تركٌ لدليل وخروج عن مقتضاه قصداً بتأويل أو بغير قصد، وما نحن بصدده إعمال لدليل ضعيف معارضه؛ فلا هو من الأول الذي لوحظ فيه قوة معارضه، ولا هو من الثاني الذي لوحظ فيه أنه ترك لدليل وخروج عنه بغير قصد أو بقصد، لٰكن بتأويل، والحاصل أنه لما كان إعمال المعارض بضعيف كان إعمال(*) لدليل غير معارض صار لا يتوهم فيه مؤاخذة حتى يكون من مواضع العفو. (د).

(٢) في (د) بعد كلمة «وهنا» ـ واستظهر المحقق عدم مناسبتها للسياق ـ؛ فقال: «يشبه أن يكون هنا سقط، والأصل: «وهٰذا»».

(٣) في (ط): «إذ».

(*) كذا في الأصل، والأحسن أن تكون العبارة: «إعمال المعارض بضعيف إعمالاً لدليل...».

أنَّ غُسل الجنابة واجبٌ فيتركه، وكما اتفق في الزمان الأول حين لم تعلم الأنصارُ طلب الغُسل من التقاء الخِتانين[1]، ومثل هٰذا كثير يتبيَّن للمجتهدين، وقد رُوي عن مالك أنه كان لا يرى تَخْليلَ أصابع الرِّجلَين في الوضوء، ويراه من التعمُّق، حتى بلغه أنَّ النبيَّ ﷺ كان يُخَلِّل[2]؛ فرجع إلى القول به، وكما اتفق لأبي يوسفَ مع مالكٍ في المُدّ والصَّاع، حتى رجع إلى القول بذٰلك[3].

ومن ذٰلك العمل على المخالفة[4] خطأً أو نسياناً، ومما يُروى من الحديث: «رُفع عن أمتي الخطأ والنِّسيان وما استكرهوا عليه»[5]، فإنْ صحَّ

---

(1) يشير المصنف إلى ما أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الحيض، باب نسخ «الماء من الماء» ووجوب الغسل بالتقاء الختانين، 1 / 271 - 272 / رقم 349) عن أبي موسى الأشعري؛ قال: اختلف في ذٰلك رهط من المهاجرين والأنصار؛ فقال الأنصاريُّون: لا يجب الغُسلُ إلا من الدَّفق أو الماء، وقال المهاجرون: بل إذا خالط فقد وجب الغُسلُ...».

(2) ورد ذٰلك في أحاديث عديدة سردها الزيلعي في «نصب الراية» (1 / 26 - 27)، منها حديث لقيط بن صبرة؛ قال: قال لي رسول الله ﷺ: «إذا توضَّأت فأسبغ الوضوء، وخلِّل بين أصابعك»، وهو حديث صحيح؛ كما قال ابن حجر في «الإصابة» (3 / 329)، وقال في «التلخيص الحبير» (1 / 81): «صححه الترمذي والبغوي وابن القطان».

قلت: وابن خزيمة وابن حبان والحاكم وابن السكن؛ كما قال ابن الملقّن في «تحفة المحتاج» (1 / 184)، وقد خرَّجته وتكلّمتُ عليه بتوسّع في تحقيقي لكتاب «الطهور» لأبي عبيد (رقم 284).

(3) ذكره ابن تيمية في «صحة أصول أهل المدينة» (33)، وابن القيم في «إعلام الموقعين» (2 / 394).

(4) أي: يخرج عن مقتضى الدليل خطأً بأن لا يفهم الدليل مثلاً على وجهه، أو نسياناً للدليل، أما خطأ المجتهد المعدود سابقاً في النوع الأول؛ فقد وقف فيه مع دليل لٰكن ظهر خطؤه في التمسك به لضعفه بأزاء دليل آخر مثلاً؛ فهٰذا خرج عن الدليل، وذاك وقف مع دليل ظهر خطؤه في الاعتداد به؛ فتنبه لتفرّق بين النوعين في جميع الأمثلة فيهما. (د).

(5) مضى تخريجه (ص 236).

فذٰلك، وإلا فالمعنى متَّفق عليه.

ومما يجري مَجْرى الخطأ والنسيان في أنه من غير قصدٍ وإنْ وُجد القصد: الإكراه المضمَّن في الحديث، وأبْيَن من هٰذا العفو عن عَثَرات ذوي الهيئات؛ فإنه ثبتَ في الشَّرع إقالتهم[1] في الزلَّات، وأنْ لا يُعاملوا بسببها معاملةَ غيرهم، جاء في الحديث: «أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم»[2]. وفي حديثٍ آخر: «تجافوا عن عقوبة ذوي المروءة والصَّلاح»[3]، ورُوي العملُ بذٰلك عن محمدِ بنِ أبي بكر بنِ عَمرو بن حَزْمٍ؛ فإنه قضى به في رجل من آل عمر بن الخطاب شجَّ رجلاً وضربه؛ فأرسله وقال: أنت من ذوي الهيئات.

وفي خبرٍ آخر عن عبدالعزيز بن عبدالله بن عبيدالله[4] بن عمر بن الخطاب؛ أنه قال: استأدَى عليَّ مولىً لي جَرَحْته يقال له سلام البربري إلى ابنِ حزم، فأتاني فقال: جرحته؟ قلت: نعم. قال: سمعت خالتي عَمْرَة تقول:

---

(١) على فرض تسليم أصل الحديث وما بعده؛ فليس هٰذا من العفو الذي فيه الكلام، وهو أنه لا حرج فيه شرعاً، يعني: لا إثم، وفيه المغفرة... إلخ، أما كونه لا يُقتصُّ منه لعبده أو لمن شجَّه؛ فهٰذا غير موضوع مرتبة العفو التي فيها الكلام من أول المسألة. (د).

(٢) سيأتي تخريجه قريباً من حديث عائشة رضي الله عنها، وهو حسن.

(٣) أخرجه الطحاوي في «المشكل» (٣ / ١٣٠ ـ ط الهندية، و٦ / ١٥٠ / رقم ٢٣٧٨ ـ ط المحققة) من حديث ابن عمر مرفوعاً بلفظ: «تجافوا عن عقوبة ذوي المروءة وهم ذوو الصلاح»، وإسناده ضعيف، فيه محمد بن عبدالعزيز ضعَّفوه، كما قال الذهبي، وباقي رجاله ثقات.

وأخرج ابن الأعرابي في «المعجم» (رقم ٣٢٦)، والسهمي في «تاريخ جرجان» (١٥٤) بإسناد جيد عن ابن عمر مرفوعاً: «تجاوزوا في عقوبة ذوي الهيئات»، هٰذا لفظ ابن الأعرابي، ولفظ السهمي: «أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم».

والحديث حسن يحتج به، وسيأتي تخريجه من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٤) في الأصل والنسخ الثلاث: «عبدالله»، والتصويب من مصادر التخريج الآتية.

قالت عائشة: قال رسول الله ﷺ: «أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم»[1]؛ فخلّى

---

(١) أخرجه أحمد في «المسند» (٦ / ١٨١)، والطحاوي في «المشكل» (٣ / ١٢٩)، والبيهقي في «الكبرى» (٨ / ٣٣٤)، وأبو نعيم في «الحلية» (٩ / ٤٣) من طرق عن عبدالملك ابن زيد عن محمد بن أبي بكر بن عمرو بن حزم عن أبيه عن عمرة عن عائشة مرفوعاً، مع زيادة في آخره: «إلا الحدود».

وأخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الحدود، باب في الحدّ يشفع فيه، ٤ / ١٣٣ / رقم ٤٣٧٥)، والبيهقي في «الكبرى» (٨ / ٢٦٧، ٣٣٤) من طريقين عن ابن أبي فديك عن عبدالملك ابن زيد ـ وهو من ولد سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل ـ عن محمد بن أبي بكر عن عمرة عن عائشة مثله، بزيادة: «عن أبيه».

وعبدالملك بن زيد ترجمه ابن حبان في «الثقات» (٧ / ٩٥)، وقال عنه النسائي: «ليس به بأس»، وضعفه علي بن الجنيد.

ورواه بهٰذا اللفظ ولٰكن بإسقاط «عن أبيه» من السند المذكور:

أبو بكر بن نافع العُمَري عن محمد بن أبي بكر به؛ كما عند البخاري في «الأدب المفرد» (رقم ٤٦٥)، وإسحاق بن راهويه في «المسند» (رقم ٥٩٩)، والطحاوي في «المشكل» (٣ / ١٢٦)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ٩٤ ـ الإحسان)، والبيهقي في «الكبرى» (٨ / ٣٣٤).

ولفظ إسحاق وابن حبان: «أقيلوا ذوي الهيئات زلاتهم».

وأبو بكر بن نافع مولى آل زيد بن الخطاب ضعيف.

وتابع أبو بكر بن نافع وعبدالملك بن زيد عبدالرحمٰن بن محمد بن أبي بكر؛ كما عند النسائي في «الكبرى»، كما في «تحفة الأشراف» (١٢ / ٤١٣)، والطحاوي في «المشكل» (٣ / ١٢٧ ـ ١٢٨، ١٢٩).

وتابع المذكورين: عبدالعزيز بن عبدالله بن عبيدالله؛ كما عند الطحاوي في «المشكل» (٣ / ١٢٩)، وهو ثقة، وكذا من دونه؛ فإسناده صحيح، **وذكر القصة التي أوردها المصنف، وهي سبب إيراده للحديث، لا سبب ورود الحديث.**

وللحديث شواهد؛ منها حديث ابن عمر مرَّ قريباً، وحديث ابن مسعود مرفوعاً: «أقيلوا ذوي الهيئة زلاتهم»، رواه الخطيب (١٠ / ٨٥ ـ ٨٦)، وأبو نعيم في «تاريخ أصبهان» (٢ / ٢٣٤) بسندٍ حسن في الشواهد، وانظر: «السلسلة الصحيحة» (رقم ٦٣٨)، وحسنه ابن حجر في «أجوبته على =

سبيله ولم يعاقبه.

وهٰـذا أيضاً من شؤون ربِّ العزة سبحانه؛ فإنه قال: ﴿وَيَجْزِيَ ٱلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ بِٱلْحُسْنَى * ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَ﴾ الآية [النجم: ٣١، ٣٢]، لٰكنها(١) أحكام أُخروية، وكلامنا في الأحكام الدُّنيوية.

ويقرب من هٰذا المعنى دَرْءُ الحدود بالشبهات؛ فإن الدليلَ يقوم هنالك مفيداً للظن في إقامة الحَدِّ، ومع ذٰلك، فإذا عارضه شُبهة وإن ضَعُفت؛ غَلب

= أحاديث المشكاة» (ص ١٧٩٠)، ومن قبله العلائي في «النقد الصحيح» (رقم ٥).

وانظر كذٰلك: «عون المعبود» (١٢ / ٣٩)، و«المقاصد الحسنة» (٧٣).

وعلق (خ) في هٰذا الموطن ما نصُّه: «هٰذا الأثر مما نرتاب في صحته، ولا نكاد نفهم كيف يسوغ القاضي أن يعفو من تلقاء نفسه على من اعتدى على شخص بالضرب أو بالجرح، ويخلي سبيله متكئاً على أنه من ذوي الهيئات؛ فصورة الواقعة بحسب الوجه الذي حكيت به مخالفة لما جاءت به الشريعة العادلة من التساوي في الحقوق، وأن لا فرق فيها بين شريف ووضيع، ولو كان في يد الحاكم أن يطلق سبيل المعتدي على غيره بضرب أو جرح؛ لكان لعمر بن الخطاب وجه لو أغضى عن لطم جبلة ملك غسان لذٰلك العامل الضعيف ولم يقل له بملء فمه الطاهر: «الإسلام سوى بينكما»، ولو عفا ابن الخطاب عن جبلة في هٰذه الواقعة؛ لهدم قاعدة المساواة من أساسها، وتكدرت عليه خواطر الأمة؛ فيضطرب حبل السياسة، ولا يستطيع أن يكون ذٰلك الرجل الذي مد جناحي خلافته على دول عظيمة في أمد غير بعيد».

قلت: توجيه الطحاوي في «المشكل» (٦ / ١٤٢ - ١٥٤) هٰذا الحديث يرد على المزبور، وكلامه قويّ ولا سيما وقد صحّ الحديث، ولله الحمد.

(١) والعفو بالمعنى الذي نقرره هو أمر أُخروي؛ فراجع أمثلته السابقة، حتى إنه عبر عنه فيما سبق آنفاً بحصول المغفرة، وهي حكم أخروي بالقصد الأول، وإن كان قد يتبعها عدم الحد في مثل الشرب مثلاً، إلا أن هناك أموراً لا شيء فيها دنيوياً، كخطأ الاجتهاد مثلاً؛ فإن عفوه أخروي صرف. (د).

حكمها، ودخل[1] صاحبُها في حكم العفو.

وقد يُعدُّ هٰذا المثال[2] مما خولف فيه الدليلُ بالتأويل، وهو من هٰذا النوع أيضاً[3]، ومثال مخالفته بالتأويل مع المعرفة بالدليل: ما وقع في الحديث في تفسير قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ ﴾ الآية [المائدة: ٩٣] عن قُدامة بن مَظْعون حين قال لعمر بن الخطاب: إن كنتُ شربتُها فليس لك أنْ تجلدني. قال عمر: ولِمَ؟ قال: لأن الله يقول: ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ ﴾ الآية [المائدة: ٩٣]. فقال عمر: إنك أخطأتَ التأويل يا قُدامة، إذا اتقيتَ اجتنبتَ ما حرم الله[4].

قال القاضي إسماعيل: وكأنَّه أراد أن هٰذه الحالة تُكفِّر ما كان من شُربه؛ لأنه كان ممن اتقى وآمن وعمل الصَّالحات وأخطأ في التَّأويل، بخلاف من استحلَّها، كما في حديث علي رضي الله عنه، ولم يأت في حديث قُدامَة أنَّه حُدَّ.

---

(١) وهل هٰذا لا يسقط الإثم أيضاً، وظاهر أنه يسقطه في غالب صور الشبهة، فإذا استقلت الشبهة بإسقاط الحد؛ لا يكون من مرتبة العفو التي هي موضوعنا. (د).

(٢) في النسخ المطبوعة: «المجال»، والتصحيح من الأصل.

(٣) لأنه الضرب الثاني من النوع الثاني؛ إلا أنه يقال عليه: كيف يعد خروجاً عن مقتضى الدليل بالتأويل مع أنه وقوف مع الدليل الصريح «ادرؤا الحدود بالشبهات»؛ فهو لم يخرج عن الدليل العام في الحدود المخصَّص بها الدليل؛ لأنه بعد تخصصه لا يقال خرج عنه، بل هو إعمال للدليل المخصِّص الذي أفاد أن دلالة العام لا تشمل هٰذا الموضع؛ فلا نسلم أن درء الحدود بالشبهات من النوع الثاني بقسمية، لأنه لا ترك فيه للدليل(*) بغير قصد ولا بقصد التأويل. (د).

(٤) مضى تخريجه (ص ١٥٨).

(*) في المطبوع: «الدليل».

ومما وقع في المذهب في المستحاضة تترك الصَّلاة زماناً جاهلةً بالعمل أنه لا قضاء عليها فيما تركت، قال في «مختصر ما ليس في المختصر»: لو طال بالمستحاضة والنُّفَساء الدَّمُ، فلم تُصَلِّ النُّفَساء ثلاثةَ أشهر ولا المستحاضة شهراً؛ لم يقضيا ما مضى ـ إذا تأوَّلتا في[1] ترك الصلاة دوام ما بهما من الدم ـ، وقيل في المستحاضة: إذا تركتْ بعد أيام أَقْرَائها يسيراً أعادته، وإن كان كثيراً؛ فليس عليها قضاؤه بالواجب، وفي سماع أبي زيدٍ عن مالكٍ: أنها إذا تركت الصلاة بعد الاستظهار جاهلةً لا تقضي صلاةَ تلك الأيام. واستحبَّ ابنُ القاسم لها القضاء؛ فهٰذا كله مخالفةٌ للدليل مع الجهل والتأويل؛ فجعلوه من قَبيل العفو، ومن ذٰلك أيضاً المسافرُ يقدم[2] قبل الفجر، فيظنُّ أنَّ مَنْ لم يدخل قبل غروب الشمس فلا صوم له، أو تطهر الحائضُ قبل طلوع الفجر؛ فتظنُّ أنَّه لا يصح صومها حتى تطهر قبل الغروب، فلا كفارة هنا، وإن خالف الدليل لأنه متأول، **وإسقاط الكفارة هو[3] معنى العفو.**

وأما النوع الثالث، وهو العمل بما هو مسكوت عن حكمه فيه نظر، فإن خُلوَّ بعض الوقائع عن حكم لله مما اختلف فيه[4]، فأما على القول بصحة

---

(١) تصحفت في (د): «تأولنا» بالنون.

(٢) تأمل لتدرك الفرق بين هٰذه الأمثلة وما مضى فيمن سافر أقل من أربعة بُرُد، حيث كان من الأول الواقف مع مقتضى الدليل المعارض بقوي، وبين هٰذا الخارج عن الدليل متأولاً؛ فالفرق غير ظاهر. (د).

(٣) ولِمَ لمْ نقل: وإسقاط الإثم أيضاً، وكأنه بان على ما سبق له آنفاً من أن الكلام في الأحكام الدنيوية، وقد علمْتَ أن هٰذا لا يطرد في أصل المسألة، وأمثلته الكثيرة لها، بل وتصريحه سابقاً بقوله: «ورفع الحرج والمغفرة». (د).

(٤) لا يحق لأحد بعد التفقه في قوله تعالى: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي**﴾، وقوله: ﴿**وأنزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء**﴾، أن يذهب إلى أن يكون بعض الوقائع =

الخلوِّ؛ فيتوجه النظر، وهو مقتضى الحديث: «وما سكت عنه؛ فهو عفو»[1]، وأشباهه مما تقدم.

وأما على القول الآخر؛ فيُشكل الحديثُ؛ إذ ليس ثَمَّ مسكوتٌ عنه بحال، بل هو إما منصوص، وإما مَقِيس على منصوص، والقياس من جملة الأدلة الشرعية؛ فلا نازلة إلا ولها في الشريعة محلُّ حُكم، فانتفى المسكوتُ عنه إذاً.

ويمكن أنْ يُصرف السكوت على هٰذا القول إلى ترك الاستفصال مع وجود مظنته، وإلى السكوت عن مجاري العادات مع استصحابها في الوقائع، وإلى السكوت عن أعمالٍ أُخذت قبلُ من شريعة إبراهيم عليه السلام.

فالأول: كما في قوله تعالى: ﴿ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ ﴾ [المائدة: ٥]، فإن هٰذا العموم يتناول بظاهره ما ذَبحوا لأعيادهم وكنائسهم، وإذا نُظر إلى المعنى [أُشكل][2]؛ لأن في ذبائح الأعياد زيادةً تُنافي أحكام الإسلام؛ فكان للنظر هنا مجال، ولٰكن مَكْحولاً سئل عن المسألة؛ فقال: كُلْه، قد علم الله ما يقولون وأَحَلَّ ذبائحهم، يريد ـ والله أعلم ـ أنَّ الآية لم يُخَصَّ[3] عمومها، وإن وجد هٰذا الخاص المنافي، وعلم الله مقتضاه ودخوله تحت عموم

= خالياً من الحكم الشرعي على معنى أن الشريعة أهملته إهمالاً مطلقاً، بحيث لم تصب دليلاً أو تضع أمارة تنبه بها المكلف على مقصدها فيه؛ هل هو الإيجاب، أو الحظر، أو رفع الحرج؟ ولم يبق سوى أن من يقول في الوقائع ما يخلو عن الحكم إنما يقصد عدم نصب دليل يخصه أو يخص نوعه، وهو المسكوت عنه الذي عرف بأدلة عامة أن الشريعة تصدت رفع الحرج فيه عن المكلفين، ورأت طائفة إلى أن الأدلة العامة تجعله من قبيل المحظور. (خ).

(١) مضى تخريجه (ص ٢٢٥).

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل.

(٣) في الأصل: «تخص».

اللفظ، ومع ذٰلك فأحلَّ ما ليس فيه عارض وما هو فيه، لٰكن بحكم العفو عن وجه المنافاة.

وإلى نحو هٰذا يُشير قولُه عليه السلام: «وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان؛ فلا تبحثوا عنها»[1]، وحديث الحج أيضاً مثلُ هٰذا، حين قال: «أحَجُّنا هٰذا لعامنا أو للأبد؟»[2]؛ لأن اعتبار اللفظ يُعطي أنه للأبد، فكره عليه السلام سؤاله، وبيَّن له علةَ تركِ السؤال عن مثله، وكذٰلك حديث: «إن أعظم المسلمين في المسلمين جُرماً...»[3] إلخ يُشير إلى هٰذا المعنى، فإن السؤال عما لم يحرم، ثم يحرم لأجل المسألة، إنما يأتي في الغالب من جهة إبداء وجهٍ[4] فيه يقتضي التحريم، مع أنَّ له أصلاً يرجع إليه في الحِلِّيَّة، وإن اختلفت فروعُه في أنفسها، أو دخلها معنى يُخيِّل الخروجَ عن حكم ذٰلك الأصل، ونحو حديث: «ذَرُوني[5] ما تركتكم»[6] وأشباه ذٰلك.

والثاني: كما في الأشياء التي كانت في أول الإسلام على حكم الإقرار، ثم حرمت بعد ذٰلك بتدريج؛ كالخمر، فإنها كانت معتادةَ الاستعمال في الجاهلية، ثم جاء الإسلام؛ فتركت على حالها قبل الهجرة وزماناً بعد ذٰلك،

---

(١) مضى تخريجه (ص ٢٥٣) وهو حديث حسن.

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب العمرة، باب عمرة التنعيم، ٣ / ٦٠٦ / رقم ١٧٨٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، وأنه يجوز إفراد الحج والتمتّع والقران، ٢ / ٨٨٣ - ٨٨٤ / رقم ١٢١٦) من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنه.

(٣) مضى تخريجه (ص ٤٨)، وهو في «الصحيحين».

(٤) أي؛ فهو يسكت عنه؛ أي: يترك الاستفصال فيه مع وجود مظنته. (د).

(٥) فلا تستقصوا(*)؛ فيترتب على ذٰلك تفصيل لا يكون فيه مصلحتكم. (د).

(٦) مضى تخريجه (ص ٢٥٦)، وهو في «الصحيحين».

(*) في المطبوع: «يستقصوا».

ولم يتعرض في الشرع للنص على حكمها حتى نزل: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ [البقرة: ٢١٩]؛ فبين ما فيها من المنافع والمضار، وأنَّ الأضرار فيها أكبر من المنافع[1]، وترك الحكم الذي اقتضته المصلحةُ وهو التحريم؛ لأنَّ القاعدة الشرعية أنَّ المفسدة إذا أرْبَتْ على المصلحة؛ فالحكم للمفسدة، والمفاسد ممنوعة[2]؛ فبان وجهُ المنع فيهما، غير أنه لما لم ينصَّ على المنع ـ وإنْ ظهر وجهه ـ تمسكوا بالبقاء مع الأصل الثابت لهم بمجاري العادات، ودخل لهم تحت العفو، إلى أن نزل ما في سورة المائدة من قوله تعالى: ﴿فَٱجْتَنِبُوهُ﴾؛ فحينئذ استقرَّ حُكم التحريم، وارتفع العفو، وقد دلَّ على ذٰلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟﴾ الآية [المائدة: ٩٣]؛ فإنه لما حُرِّمت قالوا: كيف بمن مات وهو يشربها؟ فنزلت الآية[3]، **فرفْعُ الجُناح هو معنى[4] العفو.**

ومثال[5] ذٰلك الربا المعمول به في الجاهلية وفي أول الإسلام، وكذٰلك بيوع الغَرر الجارية بينهم؛ كبيع المضامين، والملاقيح، والثمر قبل بُدُوِّ صلاحه، وأشباه ذٰلك، كلها كانت مسكوتاً عنها، وما سكت عنه؛ فهو في معنى

---

(١) في الأصل: «النفع».

(٢) ولذا قال بعضهم: إن التحريم بدأ من هٰذه الآية؛ لأنه ذكر ما يقتضي الحرمة، لٰكن لما لم ينص؛ تمسكوا بالأصل بمقتضى العادة، فكان عفواً. (د).

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التفسير، باب ﴿ليس على الذين آمنوا...﴾، ٨ / ٢٧٨ / رقم ٤٦٢٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب تحريم الخمر... ٣ / ١٥٧٠ / رقم ١٩٨٠) عن أنس رضي الله عنه.

(٤) تنبه لهٰذا؛ فهو يؤيد ما قلناه في معنى العفو، وأن الأصل فيه الحكم الأُخروي، والأحكام الدنيوية إن وجدت تكون تابعةً له. (د).

(٥) في النسخ المطبوعة: «ومثل».

العفو، والنسخ بعد ذٰلك لا يرفع هٰذا المعنى؛ لوجود جملة منه باقية إلى الآن على حكم إقرار الإسلام؛ كالقراض، والحكم في الخُنثى بالنسبة إلى الميراث وغيره، وما أشبه ذٰلك مما نبَّه عليه العلماء.

والثالث: كما في النكاح والطلاق والحج والعمرة وسائر أفعالهما؛ إلا ما غيَّروا؛ فقد كانوا يفعلون ذٰلك قبل الإسلام؛ فيفرِّقون بين النكاح والسِّفاح، ويطلِّقون، ويطوفون بالبيت أسبوعاً، ويمسحون الحجر الأسود، ويسعون بين الصفا والمروة، ويلبُّونْ، ويقفون بعرفات، ويأتون مُزْدلفة، ويرمون الجِمار، ويعظِّمون الأشهر الحرم ويحرمونها، ويغتسلون من الجنابة، ويغسِّلون موتاهم ويكفِّنونهم، ويصلُّون عليهم، ويقطعون السارق، ويصلبون قاطعَ الطريق، إلى غير ذٰلك مما كان فيهم من بقايا ملَّة أبيهم إبراهيم؛ فكانوا على ذٰلك إلى أنْ جاء الإسلامُ؛ فبقوا على حكمه حتى أحكم الإسلام منه ما أحكم، وانتسخ ما خالفه؛ فدخل ما كان قبل ذٰلك[1] في حكم العفو مما لم يتجدَّد فيه خطاب زيادة على التلقي من الأعمال المتقدمة، وقد نُسخ منها ما نُسخ، وأُبقي منها ما أبقي على المعهود الأول.

فقد ظهر بهٰذا البَسْط مواقعَ العفو في الشريعة وانضبطت والحمد لله على أقرب ما يكون إعمالاً لأدلته الدالَّة على ثبوته؛ إلا أنه بقي النظر في العفو؛ هل هو حكم أم لا؟ وإذا قيل حكم؛ فهل يرجع إلى خطاب التكليف أم إلى خطاب الوضع؟ هٰذا محتمل كله، ولٰكن لما لم يكن مما ينبني عليه حكم عملي؛ لم يتأكد البيان فيه، فكان الأولى تركه، والله الموفق للصواب.

---

(١) مما استمروا عليه مدة ثم نسخ. (د).

المسألة الحادية عشرة

طلبُ الكفاية يقول العلماءُ بالأصول: إنه متوجِّهٌ على الجميع، لٰكن إذا قام به بعضهم سقط عن الباقين، وما قالوه صحيح من جهة كُليّ[1] الطلب، وأما من جهة جُزئيِّه؛ ففيه تفصيل، وينقسم أقساماً، وربما تشعَّب تشعباً طويلاً، ولٰكن الضابط للجملة من ذٰلك؛ أنَّ الطلبَ واردٌ على البعض، ولا على البعض كيف كان، ولٰكن على من فيه أهليَّةُ القيام بذٰلك الفعل المطلوب، لا على الجميع عموماً.

والدليل على ذٰلك أمور:

أحدها: النصوص الدالة على ذٰلك؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ﴾ الآية [التوبة: ١٢٢]؛ فورد التحضيض على طائفة لا على الجميع.

وقوله: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[2] الآية [آل عمران: ١٠٤].

---

(١) أي: باعتبار مجموعة فروض الكفايات، وإلا؛ فهٰذا إنما يتوجه على بعض المكلفين المتأهلين للقيام به، ويتفرع على هٰذا أنه إذا لم يقم به أحد؛ فإن الإثم لا يعم المكلفين، بل يخص المتأهلين فقط، هٰذا مراده ومحل استدلاله؛ فعليك بتطبيق أدلته على هٰذا المعنى، وهٰذا غير الخلاف بين الأصوليين في أنه متوجه على الكلي الإفرادي؛ كما هو التحقيق، أو المجموعي كما هو مقابله؛ لأن خلافهم يجري هنا أيضاً بعد تسليم مسألته هنا؛ فيقال: هل البعض المتأهل لهٰذا الفرض الوارد عليه الطلب المراد به كل البعض الإفرادي أو المجموعي. (د).

(٢) هٰذه الآيات لا تدل على أن الطلب متوجه إلى البعض، بل للمانع أن يقول: المعنى يجب عليكم جميعاً أن يكون بعضكم المتأهل لذٰلك داعياً إلى الخير. . . إلخ مثلاً، ومعنى توجه الطلب على الجميع أن ينهضوهم لذٰلك ويعدُّوهم له، ويعاونوهم بكل المسائل ليتحقق هٰذا المهم من المصلحة، فإنْ لم يحصل هٰذا المهم من المصلحة؛ أثم جميع المكلفين، المتأهل وغيره، وفي =

وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم﴾ [النساء: ١٠٢] الآية إلى آخرها.

وفي القرآن من هٰذا النحو أشياء كثيرة، ورد الطلبُ فيها نصّاً على البعض لا على الجميع.

والثاني: ما ثبت من القواعد الشرعية القطعية في هٰذا المعنى؛ كالإمامة[(١)] الكبرى أو الصغرى، فإنهما إنما تتعيَّن على من فيه أوصافها المرعية لا على كل الناس، وسائر الولايات بتلك المنزلة إنما يطلب[(٢)] بها شرعاً باتفاق من كان أهلاً للقيام بها والغَناء فيها[(٣)]، وكذٰلك الجهاد ـ حيث يكون فرضَ كفاية ـ إنما

= مثله ﴿واتقوا فتنة لاتصيبن الذين ظلموا﴾ إلخ. (د).

قلت: انظر حول تفسير الآيات في: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٥ / ١٦٥ ـ ١٦٦)، و«بدائع التفسير» (١ / ٥٠٨ و٢ / ٣٨٤ ـ ٣٨٥) لابن القيم.

(١) على رأيه يكون الإثم الآن حيث لا خلافة قائمة على من كان فيه الأوصاف المتعبرة للخلافة لا غير، وليست الأمة بآثمة، فإذا فرض أن الشروط المرعية غير متوفرة الآن؛ فلا إثم على أحد، وهٰذا ما لا يمكن أن يسلم به، والتعين الذي يقوله شيء آخر غير فرض الكفاية الذي هو موضوعنا. (د).

(٢) بل الذي يقال: إنما تُسند إلى من كان أهلاً، ولٰكن المطالب بذٰلك الجميع. (د).

(٣) المستحق للولاية من تحقق فيه أمران: أحدهما: القدرة على القيام بأعبائها، وهٰذا يرجع إلى العلم وجودة الرأي في تدبير شؤونها. ثانيهما: الاستقامة، وهي العمل بما عرف من حق ومصلحة، وإجراؤه بعزم ثابت على الرغم من كل هوى يثور في النفس أو خيال يزين له إيثار مرضاة الوجيه أو الغني على الفوز برضا الأمة الذي هو إمارة رضوان الخالق وسلامة العاقبة، هٰذان الشرطان هما اللذان يصح لمن تحققا فيه أن يتقلد منصباً أو عملاً، ولٰكن جاء في الحديث الصحيح المصرح بأن يكون الإمام الأكبر قرشياً، وحقق آخرون النظر؛ ففهموا أن ذكر القرشية في الحديث لكون شدة العصبية التي هي ملاك المنعة وعزة الجانب كانت بالغة غايتها في قريش، لو انحلت الرابطة القرشية ونهض رئيس غير قرشي، وقد التفت حوله قوة يمكنها أن تذود عن الأمة كل من يتهافت به الجشع =

يتعيَّن[1] القيامُ به على من فيه نجدة وشجاعة، وما أشبه ذٰلك من الخطط الشرعية؛ إذ لا يصح أن يطلب بها من لا يُبدىء فيها ولا يُعيد؛ فإنه من باب تكليفِ ما لا يُطاق بالنسبة إلى المكلَّف، ومن باب العَبَث بالنسبة إلى المصلحة المجتلبة أو المفسدة المستدفَعة، وكلاهما باطلٌ شرعاً.

والثالث: ما وقع من فتاوى[2] العلماء، وما وقع أيضاً في الشريعة من هٰذا المعنى؛ فمن ذٰلك ما رُوي عن محمد رسول الله ﷺ، وقد قال لأبي ذر[3]: «يا أبا ذرّ! إني أراك ضعيفاً وإني أحب لك ما أحب لنفسي، لا تأَمّرنَّ على اثنين، ولا تَولّين مال يتيم»[3]، وكلا الأَمرين من فروض الكفاية، ومع ذٰلك؛ فقد نهاه عنها، فلو فُرِض إهمال الناس لهما؛ لم يصح[4] أنْ يقال بدخول أبي ذر في حَرَج

= على استعبادها؛ لكان جديراً بالإمامة وحقيقاً بأن تمد له الشعوب الإسلامية أيديها بالمبايعة والطاعة. (خ).

(١) لسنا في فرض العين، فهٰذا مسلم أنه إنما يتعين على هٰؤلاء، ولٰكن علينا جميعاً أن يحصل ذٰلك، وبالجملة؛ فالقيام فعلاً بالمصلحة إنما يُسند إلى من يتأهل له، وقد يكون الطلب المتوجه إليه في ذٰلك طلب عين إذا لم يوجد متأهل خلافه، فإن وجد؛ كان الطلب لا يزال كفائيّاً، كغيره ممن لم يتأهل، ويكون الفرق بين المتأهل وغيره؛ أن غير المتأهل عليه أن يعمل ليقوم بها المتأهل، والمتأهل عليه ذٰلك، وعليه إذا تعين لها أن يقوم بها. (د).

(٢) هل فتاوى العلماء تعتبر دليلاً في مثل هٰذا، وهو أصل كبير في الدين ينبني عليه كما قلنا أحكام تشمل الأمة أو لا تشملها؟ (د).

(٣) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة، ٣ / ١٤٥٧ ـ ١٤٥٨ / رقم ١٨٢٦)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الوصايا، باب ما جاء في الدخول في الوصايا / رقم ٢٨٦٨)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الوصايا، باب النهي عن الولاية على مال اليتيم، ٦ / ٢٥٥)، والبيهقي في «الكبرى» (٣ / ١٢٩ و٦ / ٢٨٣) من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

(٤) وهٰذا صريح فيما قررناه من أنه ينبني على كلامه أن المخاطب بفرض الكفاية خصوص =

الإهمال، ولا من كان مثله.

وفي الحديث: «لا تسأل الإمارة»[1]، وهٰذا النهي يقتضي أنها غيرُ عامة الوجوب، ونهى أبو بكر رضي الله عنه بعضَ الناس عن الإمارة، فلما مات رسولُ الله ﷺ وَلِيها أبو بكر، فجاءه الرجل، فقال: نهيتني عن الأمارة ثم وِليت؟ فقال له: «وأنا الآن أنهاك عنها». واعتذر له عن ولايته هو بأنه لم يجد من ذٰلك بُدّاً[2].

ورُوي أنَّ تميماً الدَّاريَّ استأذن عمرَ بنَ الخطاب رضي الله عنهما في أنْ يَقُصَّ؛ فمنعه من ذٰلك[3]، وهو من مطلوبات الكفاية ـ أعني: هٰذا النوع من

= من فيه أهليه له، فلو أهمل؛ لم تأثم الأمة، حتى لو فرض أن المسلمين كان فيهم واحد فقط أهلاً للخلافة ولم يتوسَّدها؛ كان هو الآثم فقط، وهل ينال الخلافة بغير الأمة التي تعهد إليه بها؟ فإذا لم تُنهضه الأمة وتبايعه؛ كانت آثمة قطعاً. (د).

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأيمان والنذور، باب قول الله تعالى: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو﴾، ١١ / ٥١٦ ـ ٥١٧ / رقم ٦٦٢٢، وكتاب كفارات الأيمان، باب الكفارة قبل الحنث وبعده، ١١ / ٦٠٨ / رقم ٦٧٢٢) عن عبدالرحمٰن بن سمرة رضي الله عنه، وتتمته: «فإنك إنْ أُعطيتها عن مسألةٍ وكّلت إليها، وإنْ أُعطيتها عن غير مسألةٍ أُعنت عليها».

(٢) أخرجه ابن المبارك في «الزهد» (ص ٢٣٥)، وعبدالرزاق في «المصنف» (١١ / ٣٢١) مطوّلاً، دون قصة مراجعة الرجل له بذٰلك بعد توليه الخلافة، وفيه أن اسم الرجل: رافع الطائي.

وزاد نسبته في «الإصابة» (١ / ٤٩٧) للطبراني وابن خزيمة.

(٣) أخرج أحمد في «المسند» (٣ / ٤٤٩)، وابن أبي عاصم في «المذكّر والتذكير والذِّكر / رقم ٣)، والطبراني في «الكبير» (٧ / ١٧٧) عن السائب بن يزيد؛ قال: «لم يُقص على عهد رسول الله ﷺ، ولا عهد أبي بكر، ولا عهد عمر رضي الله عنهما، وأوّل مَنْ قَصّ تميم الدَّاريُّ، استأذن عمر أن يقصّ؛ فأذن له أن يقصّ قائماً على رجليه».

وفي إسناده بقية بن الوليد، وهو مدلس، وقد عنعن.

وأخرج ابن وهب في «الجامع» (١ / ٨٩)، والطبراني في «الكبير» (٢ / ٤٩)؛ أن تميماً الداريّ استأذن عمر في القصص فأبى أن يأذن له، ثم استأذنه فأبى أن يأذن له، ثم استأذنه؛ فقال: =

القَصص الذي طلبه تميمٌ رضي الله عنه ـ، ورُوي نحوه عن عليٍّ بن أبي طالبٍ رضي الله عنه[1].

وعلى هٰذا المَهْيَع[2] جرى العلماء في تقرير كثيرٍ من فروض الكفايات؛ فقد جاء عن مالكٍ أنه سئل عن طلب العلم: أفرضٌ هو؟ فقال: «أمَّا على كل الناس؛ فلا»[3]، يعني به الزائد على الفرض العَينيّ، وقال أيضاً: «أمَّا من كان فيه موضعٌ للإمامة؛ فالاجتهاد في طلب العلم عليه واجب، والأخذ في العناية بالعلم على قدر النية فيه»؛ فقسم كما ترى، فجعل من فيه قَبوليَّة للإمامة مما يتعيَّن عليه، ومن لا جعله مندوباً إليه، وفي ذٰلك بيانٌ أنه ليس على كل

= «إنْ شئتَ»، وأشار بيده (يعني الذّبح).

وإسناده ضعيف لأنه منقطع، عمرو بن دينار لم يسمع عمر، قاله الهيثمي في «المجمع» (١ / ٨٩).

وأخرج ابن أبي عاصم في «المذكّر والتّذكير والذّكر» (رقم ٥) عن حميد بن عبدالرحمٰن؛ قال: «إن تميماً الداري استأذن عمر رضي الله عنه؛ أن يقصّ، فلم يأذن له، ثم استأذنه؛ فقال له عمر: تقول ماذا؟ فقال: أقرأ عليهم القرآن وأذكّرهم وأعظهم. قال: فأذن له في الأسبوع يوماً واحداً، ثم استأذن عثمان رضي الله عنه فأذن، ثم استزاده؛ فزاده يوماً واحداً، وقد كان استزاد عمر يوماً واحداً؛ فلم يأذن له».

وحميد بن عبدالرحمٰن لم يدرك عمر، وفي إسناده أيضاً عبدالله بن نافع الصائغ، في حفظه لين؛ فإسناده ضعيف، ولٰكن أخرجه ابن شبة في «تاريخ المدينة» (١ / ٩ ـ ١٥)، وابن وهب في «الجامع» (١ / ٨٨، ٨٩) من طرق كثيرة عن عمر، تدلل على أن للقصَّة أصلاً.

(١) وعن عثمان رضي الله عنه كما تقدّم، والوارد عن علي أخرجه ابن وهب في «الجامع» (١ / ٨٨).

(٢) المهيع: الطريق الواسع المنبسط. انظر: «لسان العرب» (هـ ي ع).

(٣) أخرجه بنحوه ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (رقم ٣٢، ٣٤، ٣٥)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (١ / ٤٥ ـ ٤٦).

الناس[1]، وقال سحنون: من كان أهلاً للإمامة وتقليد العلوم؛ ففرضٌ عليه أنْ يطلبها لقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، ومن لا يعرف المعروف كيف يأمر به؟! أو لا يعرف المنكر كيف ينهى عنه؟!

وبالجملة؛ فالأمر في هٰذا المعنى واضح، وباقي البحث في المسألة موكول إلى علم الأصول.

لٰكن قد يصح أنْ يقال: إنه واجب على الجميع على وجهٍ من التجوُّز[2] لأن القيام بذٰلك الفرض قيام بمصلحة عامة؛ فهم مطلوبون بسدِّها على الجملة[3]؛ فبعضهم هو قادرٌ عليها مباشرة، وذٰلك من كان أهلاً لها، والباقون

---

(١) أي: القيام به فعلاً، وهٰذا لا نزاع فيه؛ لأن طبيعة فرض الكفاية أنه يقوم به أحد المتأهلين له. (د).

(٢) هٰذا مع قوله سابقاً: «فلو فرض إهمال... إلخ» يقتضي أنه ليس وجوباً حقيقيّاً بحيث يأثم الجميع بالترك؛ لأن هٰذا معنى «التجوز» الذي يقوله، يعني أنه(*) ليس واجباً بمعناه الشرعي؛ فلا يتم قوله بعد: «فلا يبقى للمخالفة وجه»، وإن كان يريد أنه فرض على الجميع حقيقة يأثم الكل بتركه لأن عليهم إقامة القادر على الواجب، يعني: فإذا تركوا أثم الكل صح الكلام، لٰكن يخالف ما تقدم، ويجعل البحث كله والمسألة جميعها غير منتجة ثمرة في الدين، وتدخل المسائل التي لا هي من صلب العلم ولا من ملحه. (د).

(٣) يمتاز فرض الكفاية عن فرض العين بأن القصد منه وقوع الفعل المأمور به من غير نظر إلى فاعله، فمتى وقع ذٰلك الفعل على الوجه الصحيح؛ ارتفع الطلب سواء قام به فرد أو الجماعة بأكملها، أما فرض العين؛ فإن قصد الشارع منه يتوجه إلى الفاعل بعينه، حتى إذا عجز عن القيام بالفعل؛ سقط الطلب جملة، ولم ينتقل إلى غيره؛ لأن مصلحة الفعل في صدوره عن المكلف به المعين لا في وجوده كيف اتفق كما هو الشأن في فرض الكفاية. (خ).

(*) في المطبوع: «وأنه» بزيادة واو!

ـ وإنْ لم يقدروا عليها ـ قادرون على إقامة القادرين، فمن كان قادراً على الولاية؛ فهو مطلوب بإقامتها، ومن لا يقدر عليها؛ مطلوبٌ بأمرٍ آخر، وهو إقامة ذلك القادر وإجباره على القيام بها؛ فالقادر إذاً مطلوبٌ بإقامة الفرض، وغير القادر مطلوبٌ بتقديم ذلك القادر؛ إذ لا يُتوصل إلى قيام القادر إلا بالإقامة من باب ما لا يتمُّ الواجب إلا به، وبهذا الوجه يرتفع مَناطُ الخلاف؛ فلا يبقى للمخالفة وجه ظاهر.

فصل[1]

ولا بد من بيان بعض تفاصيل هذه الجملة ليظهر وجهها وتتبيَّن صحتها بحول الله.

وذلك أنَّ الله عز وجل خلق الخلق غير عالمين بوجوه مصالحهم، لا في الدنيا ولا في الآخرة، ألا ترى إلى قول الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: ٧٨]، ثم وضع فيهم العلم بذلك على التدريج والتربية؛ تارة بالإلهام كما يُلهم الطفلُ التقامَ الثَّدْي ومصَّه، وتارة بالتعليم؛ فطلبَ الناسَ بالتعلم والتعليم لجميع ما يُستجلب به المصالح وكافَّة ما تُدرأ به المفاسد؛ إنهاضاً لما جُبِلَ فيهم من تلك الغرائز الفِطْريَّة، والمطالب الإلهامية لأن ذلك كالأصل للقيام بتفاصيل المصالح ـ كان ذلك من قَبيل الأفعال، أو الأقوال، أو العلوم والاعتقادات، أو الآداب الشرعية أو العادية ـ وفي أثناء العناية بذلك يَقْوى في كل واحد من الخلق ما فُطر عليه، وما أُلْهِم له من تفاصيل الأحوال والأعمال؛ فيظهر فيه وعليه، ويبرِّز فيه على أقرانه ممن لم يهيّأ

---

(١) ذكر تحته مبادىء وأسساً مهمةً في التربية غايةً، قلّ أن تجدها عند غيره؛ فلله درُّه ما أفهمه وأبعد غوره وأغزر علمه!

وانظر حول هذه المبادىء: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٦ / ١٢٩ ـ ١٥١).

تلك التهيئة؛ فلا يأتي زمانُ التعقُّل إلا وقد نجم[1] على ظاهره ما فُطر عليه في أوليَّته، فترى واحداً قد تهيَّأ لطلب العلم، وآخر لطلب الرِّياسة، وآخر للتصنع ببعض المهن المحتاج إليها، وآخر للصِّراع والنطاح، إلى سائر الأمور.

هٰذا وإن كان كلُّ واحدٍ قد غُرز فيه التصرُّف الكليّ؛ فلا بدَّ في غالبِ العادة من غَلَبة البعض عليه؛ فيردُ التكليفُ عليه معلَّماً مؤدَّباً في حالته التي هو عليها فعند ذٰلك ينتهضُ الطلبُ على كلِّ مكلَّف في نفسه من تلك المطلوبات بما هو ناهضٌ فيه، ويتعيَّن على الناظرين فيهم الالتفاتُ إلى تلك الجهات؛ فيراعونهم بحسبها ويراعونها [إلى][2] أن تخرج في أيديهم على الصراط المستقيم، ويُعينونهم على القيام بها، ويُحرِّضونهم على الدوام فيها؛ حتى يبرز كلُّ واحد فيما غَلب عليه ومال إليه من تلك الخُطط[3]، ثم يُخلَّى[4] بينهم وبين أهلها، فيعاملونهم بما يليق بهم ليكونوا من أهلها، إذا صارت لهم كالأوصاف الفِطْرية، والمدْرَكات الضروية؛ فعند ذٰلك يحصل الانتفاع، وتظهر نتيجة تلك التربية.

فإذا فُرضَ ـ مثلاً ـ واحدٌ من الصبيان ظهر عليه حسنُ إدراكٍ، وجودةُ فهْمٍ، ووُفُورُ حفظٍ لما يسمع ـ وإنْ كان مشارِكاً في غير ذٰلك من الأوصاف ـ؛ ميل به نحو ذٰلك القصد، وهٰذا واجبٌ على الناظر فيه من حيث الجملة مراعاةً لما يُرجى فيه من القيام بمصلحة التعليم فطُلب بالتعلُّم وأُدِّب بالآداب المشتركة بجميع العلوم، ولا بد أن يُمال منها إلى بعض فيؤخذ به، ويُعان عليه، ولٰكن على الترتيب الذي نصَّ عليه رَبَّانِيُّو العلماء، فإذا دخل في ذٰلك البعض فمال

---

(١) أي: ظهر. انظر: «لسان العرب» (ن ج م).

(٢) ما بين المعقوفتين ليست في الأصل.

(٣) أي: الأمور والأحوال. انظر: «لسان العرب» (خ ط ط).

(٤) في الأصلي: «تخلي».

به طبعه إليه على الخصوص، وأحبَّه أكثر من غيره؛ تُرِك وما أحب، وخُصَّ بأهله؛ فوجب عليه إنهاضه فيه حتى يأْخذ منه ما قُدر له، من غير إهمال له ولا تركٍ لمراعاته، ثم إنْ وقف هنالك فحسن، وإن طلبَ الأَخذ في غيره أو طُلب به؛ فُعل معه فيه ما فُعل فيما قبله، وهٰكذا إلى أن ينتهي.

كما لو بدأ بعلم العربيَّة مثلاً ـ فإنه الأحقُّ بالتَّقديم ـ؛ فإنَّه يُصرف إلى معلِّميها؛ فصار من رَعيَّتهم، وصاروا هم رُعاة له؛ فوجب عليهم حفظه فيما طلب بحسب ما يليق به وبهم، فإن انتهض عزمُه بعدُ إلى أنْ [صار][1] يحْذِقُ القرآن؛ صار من رعيَّتهم، وصاروا هم رُعاة له كذٰلك، ومثله إن طلب الحديث أو التفقه في الدين إلى سائر ما يتعلَّق بالشريعة من العلوم، وهٰكذا الترتيب فيمن ظهر عليه وَصْفُ الإقدام والشجاعة وتدبير الأمور، فيُمال به نحو ذٰلك، ويعلَّم آدابه المشتركة، ثم يُصار به إلى ما هو الأولى فالأَولى من صنائع التدبير؛ كالعِرافة، أو النقابة، أو الجندية، أو الهداية، أو الإمامة، أو غير ذٰلك مما يليق به، وما ظهر له فيه نجابةٌ ونهوض، وبذٰلك يتربَّى لكلِّ فعلٍ هو فرضُ كفايةٍ قومٌ؛ لأنه سير أولاً في طريق مشترك، فحيث وقف السائر وعجز عن السير؛ فقد وقف في مرتبة محتاج إليها في الجملة، وإنْ كان به قوة زاد في السير إلى أن يصل إلى أقصى الغايات في المفروضات الكفائية، وفي التي يَنْدُر من يصل إليها؛ كالاجتهاد في الشريعة، والإمارة؛ فبذٰلك تستقيم أحوالُ الدنيا وأعمال الآخرة.

فأنت ترى أنَّ الترقّي في طلب الكفاية ليس على ترتيب واحد، ولا هو على الكافة بإطلاق، ولا على البعض بإطلاق، ولا هو مطلوب من حيث المقاصد دون الوسائل، ولا بالعكس، بل لا يصح أنْ يُنظر فيه نظر واحد حتى يُفصَّل بنحوٍ من هٰذا التفصيل، ويُوزَّع في أهل الإسلام بمثل هٰذا التوزيع،

---

(1) ما بين المعقوفتين ليست في الأصل.

وإلا؛ لم ينضبط القولُ فيه بوجه من الوجوه، والله أعلم [وأحكم][1].

المسألة الثانية عشرة

ما أصله[2] الإباحة للحاجة أو الضرورة؛ إلا أنه يتجاذبه العَوارضُ المضادَّةُ لأصل الإباحة وقوعاً أو توقُّعاً، هل يَكُرُّ على أصل الإباحة بالنَّقْض، أم[3] هٰذا محل نظرٍ وإشكال؟ والقول فيه أنه لا يخْلو؛ إما أنْ يُضْطَر إلى ذٰلك المباح، أم لا، وإذا لم يضطر إليه؛ فإما أنْ يلحقه بتركه حَرَجٌ أم لا؛ فهٰذه أقسام[4] ثلاثة:

أحدها: أنْ يَضْطَر إلى فعل ذٰلك المباح؛ فلا بدَّ من الرجوع إلى ذٰلك الأصل، وعدم اعتبار ذٰلك العارض؛ لأوجه:

ـ **منها**: إنَّ ذٰلك المباح قد صار واجبَ الفعل، ولم يبق على أصله من الإباحة، وإذا صار واجباً؛ لم يعارضه إلا ما هو مثله في الطرف الآخر أو أقوى منه، وليس فرض المسألة هٰكذا؛ فلم يبق إلا أنْ يكون طرفُ الواجب أقوى؛ فلا بد من الرجوع إليه، وذٰلك يستلزم عدم معارضة الطوارىء.

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل.

(٢) أي: ما كان أصله مباحاً؛ كالأكل والشرب والبيع والشراء والنكاح، ولٰكنه اضطر إليه الشخص أو احتاج إليه حاجة يلحقه بسببها ضيق شديد وحرج لو ترك فعله، وهو مع كونه مضطرّاً إليه أو محتاجاً إليه تعرض له مفسدة واقعة بالفعل أو متوقعة؛ فهل يعتبر جانب اللاحق من المفسدة فتنقض حكم الإباحة فيصير ممنوعاً مع أنه ضروري أو حاجي، أو لا يعتبر الطارىء ويبقى لا حرج في استعماله؟ وقد مثل الضروري في المسألة الخامسة عشرة من كتاب الأدلة بالبيع والشراء الذي لا يسلم غالباً من لقاء المنكر أو ملابسته بسببه، وسيمثل هنا لما في تركه الحرج بمخالطة الناس. (د).

(٣) في النسخ المطبوعة: «أو».

(٤) وهي ما إذا اضطر إليه، وما إذا لحقه بتركه حرج، وما ليس واحد منها، وسيذكر الثالث أثناء المسألة الثالثة عشرة. (د).

والثاني: أنَّ محالَّ الاضطرار مغتفرة في الشرع، أعني أنَّ إقامة الضرورة معتبرة، وما يطرأ عليه من عارضات المفاسد مغتفر في جنب المصلحة المجتلَبة، كما اغتُفرت مفاسد أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وأشباه ذٰلك في جنب الضرورة لإحياء النفس المضطرة، وكذٰلك النطق بكلمة الكفر أو الكذب حفظاً للنفس أو المال حالة الإكراه، فما نحن فيه من ذٰلك النوع؛ فلا بد فيه من عدم اعتبار العارض للمصلحة الضرورية.

والثالث: أنا لو اعتبرنا العوارضَ ولم نغتفرها؛ لأدَّى ذٰلك إلى رفع الإباحة[1] رأساً، وذٰلك غيرُ صحيح، كما سيأتي في كتاب «المقاصد» من أنَّ المكمِّلَ إذا عاد على الأصل بالنقْض سقط اعتباره[2]، واعتبار العوارض هنا إنما هي من ذٰلك الباب؛ فإنَّ البيع والشراء حلال في الأصل، فإذا اضْطُر إليه وقد عارضه موانعُ في طريقه؛ فَفَقْد الموانع من المكمِّلات، كاستجماع الشرائط، وإذا اعتُبرت أدَّى إلى ارتفاع ما اضْطُر إليه، وكلُّ مكمِّلٍ عاد على أصله بالنقض فباطل؛ فما نحن فيه مثله.

والقسم الثاني: أنْ لا يَضْطَرَّ إليه، ولٰكن يلحقه بالترك حَرَجٌ، فالنظرُ يقتضي الرجوعَ إلى أصل الإباحة وترك اعتبار الطوارىء؛ إذْ الممنوعات قد أُبيحت رفعاً للحرج، كما سيأتي لابن العربي في دخول الحمام[3]، وكما إذا كثرت المناكرُ في الطرق[4] والأسواق؛ فلا يمنع ذٰلك التصرُّفَ في الحاجات إذا كان الامتناعُ من التصرُّف حَرَجاً بَيِّناً، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

---

(١) الإباحة هنا بمعنى الإذن؛ كما هو ظاهر (د).

(٢) انظر: (٢ / ٣٠٢ وما بعدها).

(٣) انظر: (٣ / ٥٢٧).

(٤) في الأصل: «الطريق».

وقـد أُبيح الممنوع رفعاً للحرج؛ كالقرض الذي فيه بيع الفضَّة بالفضَّة ليس يداً بيد، وإبـاحة العَرايا، وجميع ما ذكره الناس في عوارض النكاح[1]، وعـوارِض مخـالـطة الناس، وما أشبه ذٰلك، وهو كثير، هٰذا وإنْ ظهر ببادىء الـرأي[2] الخـلافُ ها هنا؛ فإن قوماً شدَّدوا فيه على أنفسهم، وهم أهل علم يُقتدى بهم، ومنهم من صرَّح في الفتيا بمقتضى الانكفاف واعتبار العوارض؛ فهٰؤلاء إنما بتُّوا في المسألة على أحد وجهين:

* إما أنهم شهدوا بعدم الحَرَج لضعفه عندهم، وأنه مما هو معتادٌ في التكـاليف، والحـرج المعتاد مثلُه في التكاليف غيرُ مرفوع، وإلا؛ لزم ارتفاعُ جميع التكاليف أو أكثرها، وقد تبيَّن ذٰلك في القسم الثاني من قسمي الأحكام[3].

* وإما أنهم عملوا وأَفْتَوا باعتبار الاصطلاح الواقع[4] في الرُّخص، فرأَوْا أنَّ كون المبـاح رخصة يقضي برجحان الترك مع الإمكان، وإنْ لم يَطْرُقْ في طريقه عارض؛ فما ظنك به إذا طرق العارض؟ والكلام في هٰذا المجال أيضاً مذكور في قسم الرخص[5].

---

(١) أي: إذا ترتب على النكـاح دخولٌ في كسب الشبهات وارتكاب بعض الممنوعات؛ قالوا: إن هٰذا لا يمنع النكاح، ويعرض للمخالطه وقوع ـ أو توقع سماع ـ المنكرات ورؤيتها، ومع ذٰلك لم تمنع. (د).

(٢) وعليه يكون خلافاً في حال لا خلافاً حقيقيّاً؛ فلذا قال: «ظهر ببادىء الرأي»؛ أي: إن هٰؤلاء لو بَنَوا على أن فيه حرجاً لقالوا بعدم اعتبار العوارض. (د).

(٣) انظر: (٢ / ٢١٤).

(٤) في الأصل و (ط): «الرابع» ولا معنى لها

(٥) وانظر: (٤ / ٥٤٣).

وربما اعْترضَت[1] في طريق المباح عوارضُ يقضي مجموعُها برُجْحان اعتبارها، ولأن ما يلحق فيها من المفاسد أعظم مما يلحق في ترك ذٰلك المباح، وأنَّ الحرجَ فيها أعظمُ منه في تركه، وهٰذا أيضاً مجال اجتهاد؛ إلا أنه يقال: هل يوازي الحرجُ اللاحقُ بترك الأصل الحرجَ اللاحقَ بملابسة العوارض أم لا؟ وهي مسألةٌ نرسمها الآن بحول الله تعالى، وهي:

المسألة الثالثة عشرة

فنقول: لا يخلو أنْ يكون فَقْدُ العوارض بالنسبة إلى هٰذا الأصل من باب المكمِّل له في بابه، أو من باب آخر هو أصل في نفسه، فإن كان هٰذا الثاني؛ فإما أنْ يكون واقعاً أو متوقَّعاً، فإن[2] كان متوقعاً؛ فلا أثر له مع وجود الحَرج؛ لأن الحرج بالترك واقع وهو مفسدة، ومفسدة العارض متوقَّعة متوهَّمة؛ فلا تعارض الواقع ألبتة، وأما إن كان واقعاً؛ فهو محل الاجتهاد في الحقيقة[3]، وقد تكون مفسدةُ العَوارض فيه أتمَّ من مفسدة الترك المباح، وقد يكون الأمر بالعكس، والنظر في هٰذا بابه بابُ التعارض والترجيح، وإنْ كان الأول؛ فلا

(١) سيذكر القسمَ الثالث أثناء المسألة الآتية، بعد أن يتكلم في صدرها ما يشرح فيه ما يعترض طريق المباح من مفاسد قد تكون أرجح من فوت الأصل المحتاج إليه الذي فرض فيه أن يلحقه بالترك له حرج ومشقة، ولٰكنه صنيع غير مناسب؛ إذْ إنه عقد مسألة خاصة ليبين فيها تفاصيل لبعض أحكام القسم الثاني، وأدرج فيها حكم القسم الثالث وتفاصيل أحكامه، وكان الأجدر به أن يسوق ما يتعلق بالقسم الثاني لاحقاً لبيانه هنا، دون عقد مسألة خاصة به؛ لأن ما ذكره بالنسبة إلى القسم الثاني في المسألة التالية ليس بأكثر ولا بأهم مما ذكره في بيانه في مسألته الثانية عشرة، وأيضاً؛ فإنه مع كونه فرض المسألة في تتميم هٰذا القسم كما قال هنا جاء فيها بالقسم الثالث برمته في جمل أوسع مما يخص القسم الثاني؛ فالصنيع غير وجيه. (د).

(٢) في (م): «فإذا».

(٣) في الأصل: «بالحقيقة».

يصح التعارض، ولا تُساوى المفسدتين، بل مفسدة فقد الأَصل أعظم، والدليل على ذٰلك أمور:

أحدها: أنَّ المكمِّل مع مكمِّله كالصِّفة مع الموصوف، وقد مرَّ بيان ذٰلك في موضعه، وإذا كان فَقْدُ الصِّفة لا يعودُ بفَقْد الموصوف على الإطلاق[1] ـ بخلاف العكس ـ؛ كان جانبُ الموصوف أَقْوَى في الوجود والعدم، وفي المصلحة والمفسدة؛ فكذا ما كان مثل ذٰلك.

والثاني: أنَّ الأصل مع مكمِّلاته كالكُلِّيِّ مع الجُزئيّ، وقد عُلم[2] أنَّ الكليَّ إذا عارضه الجُزئيُّ فلا أثر للجُزئي، فكذٰلك هنا لا أثر لمفسدةِ فَقْدِ المكمِّل في مقابلة وجود مصلحة المكمَّل.

والثالث: أنَّ المكمِّل من حيث هو مكمِّلٌ إنما هو مُقَوٍّ لأصلِ المصلحة ومؤكِّدٌ لها؛ ففَوْته إنما هو فوتُ بعض المكمِّلات، مع أنَّ أصلَ المصلحة باقٍ، وإذا كان باقياً؛ لم يعارضه ما ليس في مقابلته، كما أنَّ فَوْتَ أصلِ المصلحة لا يعارضه بقاءُ مصلحةِ المكمِّل، وهو ظاهر.

والقسم الثالث: من القسم[3] الأول ـ وهو أنْ لا يُضْطَرَّ إلى أصلِ المباح ولا يلحق بتركه حرج ـ؛ فهو محلُّ اجتهاد، وفيه تدخل قاعدة الذرائع بناء على أصل التعاون على الطاعة أو المعصية؛ فإن هٰذا الأَصْلَ متفَقٌ عليه في الاعتبار،

---

(١) أي: وقد يعود إذا كانت صفة لازمة لتحقيق الماهية. (د).

(٢) وسيأتي في أول باب الأدلة؛ فراجعه لتعرف معنى عدم أثر الجزئي في مقابلة الكلي. (د).

انظر: (٣ / ١٧٢ وما بعد).

(٣) لعله من التقسيم الأول؛ أي: التقسيم في أول المسألة السابقة. (د).

قلت: بل هو كذٰلك.

ومنه[1] ما فيه خلافٌ، كالذرائع فـي البيوع وأشباهها[2]، وإنْ كان أصلُ الذرائع أيضاً متفَقاً عليه، ويدخل فيه أيضاً قاعدةُ تعارض الأَصل والغالب، والخلاف فيه شهير.

ومجال النظر في هٰذا القسم دائرٌ بين طَرَفَي نفي وإثبات مُتَّفَقٍ عليهمـا؛ فإن أصل التعاون على البرِّ والتقْوى، أو الإثم والعدوان مكمِّلٌ لما هو عَوْنٌ عليه، وكذٰلك أصل الذرائع، ويقابله في الطرف الآخر أصلُ الأذن الذي هو مكمِّل لا مكمِّل.

ولمن يقول باعتبار الأَصلِ من الإباحة أنْ يحتج بأنَّ أصلَ الإذن راجعٌ إلى معنى ضروريّ؛ إذ قد تقـرَّر أنَّ حقيقـةَ الإباحة التي هي تخْيير حقيقةٌ تُلحق بالضروريات، وهي أُصول المصالح؛ فهي في حكم الخادم لها إنْ لم تكن في الحقيقة إياها؛ فاعتبارُ المعارض في المباح[3] اعتبارٌ لمعارِضِ الضروريِّ في الجملة، وإنْ لم يظهر في التفصيل كونه ضرورياً، وإذا كان كذٰلك؛ صارَ جانبُ المباح أرجَحَ من جانب معارضه الذي لا يكون مثله، وهو خلاف الدليل.

وأيضاً، إنْ فُرض عدم اعتبار الأصل لمعارضه[4] المكمِّل، وأطلق هٰذا النظر، أوشك أنْ يُصار فيه إلى الحرج الذي رفعه الشارع لأنه مظنته؛ إذْ عوارضُ

---

(١) أي: من فروعه. (د).

(٢) هي البيوع التي ظاهرها الصحة، ولٰكن يقصد بها التوسل لاستباحة الربا، وقد ذهب إلى منعها فريق من أهل العلم؛ كالمالكية نظراً إلى أن المنهي عنه كالربا يتضمن مفسدة كان من قصد الشارع درءها وسد الطريق دونها؛ فالوسيلة الموصلة إلى المنهي عنه تعد عملاً مناقضاً لقصد الشـارع عنـد هٰؤلاء، وسيوافيك كتـاب المقاصد بتحرير الفرق بين الوسيلة التي تعد حيلة باطلة والوسيلة التي تتخذ مخلصاً من الوقوع في محظور. (خ).

(٣) في الأصل: «للمباح».

(٤) أي: لأجل معارضه؛ فاللام للتعليل. (د).

المبـاح كثيرة، فإذا اعتُبرت فربما ضاق المسلكُ وتعذَّر المَخْرَج؛ فيُصار إلى القسم الذي قبله، وقد مرَّ ما فيه[1].

ولما كان إهمالُ الأصل من الإباحة هو المؤدي إلى ذٰلك؛ لم يَسُغ الميلُ إليه ولا التعريجُ عليه.

وأيضاً؛ فإن كان هٰذا الأصلُ دائراً بين طرفَين متفَقٍ عليهما وتعارَضا عليه؛ لم يكن الميلُ إلى أحـدهما بأَولى من الميل إلى الآخر، ولا دليل في أحدهما إلا ويعـارضـه مثـلُ ذٰلك الدليل؛ فيجب الوقوف إذاً، إلا أنَّ لنا فوق ذٰلك أصلاً أعمّ[2]، وهو أنَّ أصلَ الأشياء إما الإباحةُ وإما العَفْوُ، وكلاهما يقتضي الرجوع إلى مقتضى الإذن؛ فكان هو الراجح.

ولمـرجِّح[3] جانب العارض أنْ يحتجَّ بأنَّ مصلحة المباح من حيث هو مباح مخيَّرٌ في تحصيلهـا وعـدم تحصيلها، وهو دليل على أنها لا تبلغ مبلغ الضروريّات، وهي كذٰلك أبداً؛ لأنها متى بلغت ذٰلك المبلغ لم تبقَ مخيَّراً فيها، وقـد فُرضت كذٰلك هٰذا خلف، وإذا تخيَّر المكلف فيها؛ فذٰلك قاضٍ بعدم المفسـدة في تحصيلهـا، وجانب العارض يقضي بوقوع المفسدة أو توقُّعها، وكلاهما صادٌّ عن سبيل التخْيير؛ فلا يصح ـ والحالة هٰذه ـ أنْ تكون مخيَّراً فيها، وذٰلك معنى اعتبار العارِض المعارِض دون أصل الإباحة.

وأيضاً؛ فإن أصلَ المتشابهات داخلٌ تحت هٰذا الأصل؛ لأن التحقيقَ فيها أَنها راجعةٌ إلى أصل الإباحة، غير أنَّ توقُّعَ مجاوزتها إلى غير الإباحة هو الذي اعتبره الشارع؛ فنهَى عن ملابستها، وهو أصلٌ قطعيٌّ مرجوعٌ إليه في أمثال

---

(١) وهو قوله: «وإن كان الأول؛ فلا يصح التعارض. . . إلخ». (د).

(٢) لا يتم الدليل الثالث إلا به. (د).

(٣) حججه متينة، أما الأول؛ فخطابيات لا تثبت عند بحثها. (د).

هٰذه المطالب، وينافي الرجوعَ إلى أصل الإباحة.

وأيضـاً؛ فالاحتياطُ للدِّين ثابتٌ من الشـريعـة، مخصِّصٌ لعموم أصل الإباحة إذا ثبت، فإنَّ المسألةَ مختلَفٌ فيها، فمن قال: إن الأشياء قبل ورود الشـرائـع على الحـظْر؛ فلا نظر[1] في اعتبـار العوارض لأنها تردُّ الأشياء إلى أصـولهـا، فجانبها أرجح، ومن قال: الأصل[2] الإباحةُ أو العفو؛ فليس ذٰلك على عمومه باتِّفاق، بل له مخصِّصات، ومن جملتها أنْ لا يُعارضه طارىءٌ ولا أصل، وليست مسألتنا بمفقودةِ المعارض ـ ولا يقال: إنهما يتعارضان لإمكان تخصيص أحدهما بالآخر، كما لا يصح أنْ يُقال: إنَّ قولَه عليه السلام: «لا يرث المسلمُ الكافرَ»[3] معارِضٌ لقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ

---

(١) أي: فلا تحتاج إلى نظر في ذٰلك، بل لا بد من اعتبارها. (د).

(٢) في الأصل: «إن أصل».

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الفرائض، باب لا يرث المسلم الكافر، ١٢ / ٥٠ / رقم ٦٧٦٤)، ومسلم في «الصحيح» (كتـاب الفرائض، باب منه، ٣ / ١٢٣٣ / رقم ١٦١٤)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الفرائض، باب هل يرث المسلم الكافر، ٣ / ٣٢٦ / رقم ٢٩٠٩)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الفرائض، باب إبطال الميراث بين المسلم والكافر، ٤ / ٤٢٣ / رقم ٢١٠٧)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الفرائض، باب ميراث أهل الإسلام من أهل الشرك، ٢ / ٩١١ / رقم ٢٧٢٩)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٢٠٠)، ومالك في «الموطأ» (٢ / ٥١٩)، وغيرهم من حديث أسامة بن زيد رضي الله عنه.

قال ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٣ / ٨٤)، وعزاه للبخاري ومسلم وأصحاب «السنن» الأربعـة: «وأغرب ابن تيمية في «المنتقى»؛ فادّعى أن مسلماً لم يخرجه، وكذٰلك ابن الأثير في «الجامع» ادعى أن النسائي لم يخرجه».

قلت: نعم، هو ليس في «المجتبى» وهو من الكتب الستة، والحديث في «السنن الكبرى» للنسائي؛ كما في «تحفة الأشراف» (١ / ٥٦، ٥٧ ـ ٥٨)؛ فابن الأثير مصيب، وتعقب ابن حجر للمجد ابن تيمية صحيح، والله الموفّق.

حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ [النساء: ١١].

وأوجه الاحتجاج من الجانبين كثيرة، والقصد التنبيه على أنها اجتهادية كما تقدم، والله أعلم.

* * * * *

[القسم الثاني من قسمي الأحكام

وهـو يرجـع[1] إلى خطاب الـوَضْـع][2]، وهو ينحصر[3] في الأسباب، والشـروط، والمـوانـع، والصحـة والبطلان، والعزائم والرُّخص؛ فهٰذه خمسة أنواع، فالأولُ يُنظر فيه في مسائل:

* * * * *

(١) في (خ): «القسم الثاني الذي يرجع...».

(٢) بدل ما بين المعقوفتين بياض في الأصل.

(٣) لم يحصره الآمدي فيها وإن اقتصر في بيانه عليها، أما «تحرير الكمال»؛ فقد زاد فيها كثيراً فراجعه، وقال ابنُ الحاجب: «إن الصحة والبطلان أمر عقلي لا حكم شرعي» فنفى أن يكونا حكمين وضعيين، ونفي بعضهم أن يكون هناك أحكام وضعية ورجعها إلى الأحكام التكليفية لأن خطاب الوضع يرجع إلى الاقتضاء أو التخيير؛ إذْ معنى جعل الزنا سبباً لوجوب الحد وجوب الحد إذا حصل الزنا، وجعل الطهارة شرطاً لصحة البيع جواز الانتفاع به عند تحقق الطهارة وحرمته دونها؛ فالاقتضاء والتخيير إما صريح أو ضمني، وفي الحقيقة هو خلاف لا تظهر له ثمرة عملية. (د).

النوع الأول في الأسباب

المسألة الأولى

الأفعالُ الواقعةُ في الوجود، المقتضيةُ لأمورٍ تُشرع لأجلها، أو تُوضع فتقتضيها[1] على الجملة ضربان:

أحدهما خارج عن مقدور المكلَّف.

والآخر: ما يصحُّ دخوله تحت مقدوره.

فالأول قد يكون سبباً، ويكون شرطاً، ويكون مانعاً.

فالسبب[2] مثل[3] كون الاضطرار سبباً في إباحة الميتة وخوف العَنَت سبباً في إباحة نكاح الإماء، والسَّلَس سبباً في إسقاط وجوب الوضوء لكل صلاة مع وجود الخارج، وزوال الشمس أو غروبها أو طلوع الفجر سبباً في إيجاب تلك الصلوات، وما أشبه ذٰلك.

والشرط ككون الحَوْل شرطاً في إيجاب الزكاة، والبلوغ شرطاً في التكليف مطلقاً، والقدرة على التسليم شرطاً في صحة البيع، والرشد شرطاً في دفع مال اليتيم إليه، وإرسال الرسل شرطاً في الثواب والعقاب، وما كان نحو

---

(١) في (م): «فيقتضيها» بالتحتية بعد الفاء.

(٢) فسبب منه الوجود والعدم لذاته مثل الزوال منحتم

أعني أن السبب هو الذي يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم لذاته؛ كزوال الشمس لوجوب الظهر مثلاً. (ماء).

(٣) ذكر في السبب أمثلة لما يُشرع من أجله وما يوضع من أجله كالسَّلس، ولم يذكر ما يُوضع من أجله في الشرط والمانع، إلا أن يقال: إنَّ الحيض مثلاً مانع مُسْقط لحقّ الوطء ووجوب الصلاة، وعدم الرشد مسقط لحقه في التصرفات. (د).

ذٰلك[1].

والمانع ككون الحيض مانعاً من الوَطْء والطَّلاق والطَّواف بالبيت ووجوب الصَّلوات وأداء الصِّيام، والجنون مانعاً من القيام بالعبادات وإطلاق التَّصرُّفات، وما أشبه ذٰلك.

وأما الضرب الثاني؛ فله نظران:

نظر من حيث هو مما يدخل[2] تحت خطاب التكليف، مأموراً به أو منهياً عنه، أو مأذوناً فيه[3]، من جهة اقتضائه للمصالح أو المفاسد جَلْباً أو دَفْعاً؛ كالبيع[4] والشراء للانتفاع، والنكاح للنسل، والانقياد[5] للطاعة لحصول الفوز، وما أشبه ذٰلك، وهو بيِّن.

---

(1) يتحد السبب والشرط في أن كلًّا منهما يتوقف الحكم الشرعي على تحققه، ويتمايزان بأن مناسبة السبب في ذاته ومناسبة الشرط لغيره، فملك النصاب يتحقق به الغنى الذي يقتضي إنفاق قسط من المال على وجه الشكر للنعمة، وأما مرور الحول؛ فإنما هو مكمل لوصف الغنى، إذ في مدة الحول يتمكن مالك النصاب من تنميته غالباً؛ فمعنى الشرطية في الحول بالنسبة لوجوب الزكاة واضح، وقد استشكل بعض الأصوليين جعل الأوقات الخمسة أسباباً للصلوات حيث لم يتضح له وجه المناسبة بينهما؛ فكان جوابه من بعض الفقهاء بأنها تشتمل على حكمة خفية، وتصدى آخرون لبيان تلك الحكمة بتفصيل لا يسعه هٰذا المقام. (خ).

(2 و4) أي: بقطع النظر عن كونه يترتب عليه مشروعية حكم أو وضعه، وبهٰذا الاعتبار لا يكون داخلاً معنا في بحثنا؛ لأن بحثنا خاص بالأفعال من حيث كونها يشرع الحكم أو يوضع لأجلها؛ فالبيع والشراء وضعا سبباً شرعيّاً في حل الانتفاع، لا لنفس الانتفاع، وكذا النكاح لم يكن سبباً شرعيّاً أو شرطاً للنسل. (د).

(3) في الأصل و(م): «مأمور به، أو منهي عنه، أو مأذون فيه».

(5) أي: فإن الانقياد لفعل الطاعة الذي وإن ترتب عليه مصلحة الفوز في الآخرة؛ إلا أنه لا يعد حصول الفوز حكماً شرعيّاً حتى يكون مما دخل تحت النظر الثاني، ومثله يقال في الانقياد بالنسبة للوصف بالطاعة والعدّ من الطائعين. (د).

ونظر من جهة ما يدخل[1] تحت خطاب الوضْع؛ إما سبباً، أو شرطاً، أو مانعاً.

أمـا السبب؛ فمثل كون النكاح سبباً في حصول التوارث بين الزوجين وتحـريم المصـاهـرة وحِلِّيَّة الاستمتاع، والذكاة سبباً لحلِّية الانتفاع بالأكل، والسفر سبباً في إباحة القَصْر والفِطْر، والقتل والجرح سبباً للقصاص، والزنى وشرب الخمر والسرقة والقذف أسباباً لحصول تلك العقوبات، وما أشبه ذٰلك؛ فإن هٰذه الأمور وُضعت أسباباً لشرعية تلك المسببات.

وأما **الشرط**؛ فمثل كون النكاح شرطاً في وقوع الطلاق أو في حِلِّ مراجعة المـطلَّقـة ثلاثاً، والإحصان شرطاً في رجم الزاني، والطهارة شرطاً في صحة الصـلاة، والنية شرطاً في صحة العبادات؛ فإن هٰذه الأمور وما أشبهها ليست بأسبابٍ، ولٰكنها شروط معتبرة في صحة تلك المقتضيات.

وأما **المانع**؛ فككون نكاح الأخت مانعاً من نكاح الأخرى، ونكاح المرأة مانعاً من نكاح عمتها وخالتها، والإيمان مانعاً من القِصاص للكافر[2]، والكُفر

---

(١) أي: أنه في النظر الأول لوحظ فيه أنه داخل تحت خطاب التكليف بقطع النظر عن كونه سبباً أو شرطاً مثلاً، أما الثاني؛ فالنظر فيه إلى جهة كونه شرطاً... إلخ، مع كونه في كل من النظرين داخلاً تحت خطاب التكليف، كما ترشد إليه الأمثلة في كليهما، والضرب الثاني أمثلته جميعها واضحة؛ لأنها أفعال داخلة تحت مقدور المكلف، وشُرع أو وُضع لأجلها أحكام أخرى؛ فكانت سبباً لها أو شرطاً أو مانعاً. (د).

(٢) هٰذا متفق عليه في حكم الكافر الحربي، وأما من دخل في ذمة الإسلام؛ فقد ذهب الإمام أبو حنيفة وأصحابه وابن أبي ليلى إلى أنه يقتص له من المسلم في كل حال، واستندوا في ذٰلك إلى أحاديث أيدوها بالقياس على ما انعقد عليه الإجماع من قطع يد المسلم متى سرق مالاً لبعض أهل الذمة، وقالوا حيث كانت حرمة ماله كحرمة مال المسلم: فلتكن حرمة دمه مساويه لحرمة دمه. (خ).

مانعاً من قَبول الطاعات، وما أشبه ذٰلك، وقد يجتمع في الأمر الواحد أن يكون سبباً وشرطاً ومانعاً؛ كالإيمان هو سببٌ في الثواب، وشرط في وجوب الطاعات أو في صحتها، ومانع من القصاص منه للكافر، ومثله كثير.

غير أنَّ هٰذه الأمور الثلاثة لا تجتمع للشيء الواحد، فإذا وقع سبباً لحُكْم شرعيٍّ؛ فلا يكون شرطاً فيه نفسه ولا مانعاً له لما في ذٰلك من التدافع، وإنما يكون سبباً لحكم، وشرطاً لآخر، ومانعاً لآخر، ولا يصحُّ اجتماعها على الحُكْم الواحد، ولا اجتماع اثنين منها من جهة واحدة، كما لا يصح ذٰلك في أحكام خطاب التكليف.

المسألة الثانية

مشـروعية الأسباب[1] لا تستلزم مشروعيةَ المسبَّبات، وإن صحَّ التلازمُ بينهما عادة، ومعنى ذٰلك أنَّ الأسبابَ إذا تعلَّق بها حكمٌ شرعيٌّ؛ من إباحةٍ، أو ندْبٍ، أو منع أو غيرها من أحكام التكليف؛ فلا يلزم أنْ تتعلَّق تلك الأحكام بمسبَّباتها، فإذا أمر بالسبب لم يستلزم الأمر بالمسبَّب، وإذا نهى عنه لم يستلزم

(١) محصل المسألة أن المسبَّبات عن الأمور التكليفية لا يلزم أن تأخذ حكمها من إباحة أو منع مثلاً، بل قد تكون المسبَّبات غير داخلة في مقدور العبد؛ كإزهاق الروح، ونفس الإحراق، ووجود الرزق؛ فهٰذه لا يعقل فيها تعلق حكم شرعي بها فضلاً عن نفس الحكم الذي تعلق بسببها، وقد تكون في مقدوره ولٰكنها تأخذ حكماً آخر؛ كأكل لحم الخنزير المسبَّب عن ذبحه؛ فذبحه ليس بحرام، ولٰكن مسبَّبه وهو أكل لحمه حرام، ومشتري الحيوان مباح، ولٰكن مسببه وهو النفقة عليه واجبة، وقد يكون المسبَّب مقدوراً عليه وآخذاً حكم السبب، وذٰلك كتحريم الربا وتحريم ما تسبَّب عنه، وهو الانتفاع بمال الربا، والذكاة مباحة، ولازمها وهو الأكل من المذبوح مباح، وهٰكذا؛ فالذي يقرره هنا هو أنه لا استلزام بين حكم السبب وحكم المسبَّب، بل قد لا يكون للمسبَّب حكم شرعي رأساً؛ فعليك بتطبيق ما يذكره في المسألة على هٰذا، والتوفيق بين ما يظهر ببادىء الرأي مخالفاً له. (د).

النهيَ عن المسبَّبِ، وإذا خيّر فيه لم يلزم أنْ يخيّر في مسبَّبه.

مثال ذٰلك الأمر بالبيع مثلاً، لا يستلزم[1] الأمرَ بإباحة الانتفاع بالمبيع، والأمـر بالنكـاح لا يستلزم الأمر بحلِّية البُضْعِ، والأمر بالقتل في القِصاص لا يستلزم الأمـر بإزهـاق الروح، والنهي عن القتل العُدوان لا يستلزم النهيَ عن الإزهاق، والنهي عن التردِّي في البئر لا يستلزم النهيَ عن تَهتُّك المردى فيها، والنهي عن جعل الثوب في النار لا يستلزم النهيَ عن نفس الإحراق، ومن ذٰلك كثير.

والـدليل على ذٰلك: ما ثبت في الكلام من أنَّ الذي للمكَّلف تعاطي الأَسباب، وإنما المسبَّبات من فعل الله وحكمه، لا كسْبَ فيه للمكلَّف، وهٰذا يتبيَّن في علم آخر، والقرآنُ والسنَّةُ دالَّان عليه؛ فمما يدلُّ على ذٰلك ما يقتضي ضمان الرزق؛ كقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَوٰةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَّحْنُ نَرْزُقُكَ﴾ [طه: ١٣٢].

وقوله: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦].

وقوله: ﴿وَفِي السَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ [الذاريات: ٢٢] إلى آخر الآية.

وقوله: ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا﴾ الآية [الطلاق: ٢].

إلى غير ذٰلك مما يدل على ضمان الرزق، وليس المراد نفسَ التسبُّب إلى

---

(١) أي: فالبيع سبب في حل الانتفاع بالمبيع، وليس الأمر بالبيع سبباً في الأمر بحل الانتفاع؛ لأن الحل المسبب ليس إلا حكماً لله؛ فلا يتعلق به الحكم الشرعي الذي في السبب، وهو الأمر، ومثله يقال في النكاح؛ ليتم له أن هٰذه الأمثلة الستة لا يوجد فيها أن الحكم الذي في السبب أخـذه المسبَّب، بل لا حكم في المسبَّب؛ لأنـه ليس من كسب العبد، إلا أنه يبقى أن المناسب أن يقول: زهوق الروح واحتراق الثوب. (د).

الرزق، بل الرزقُ المتسبَّبُ إليه.

ولو كان المرادُ نفسَ التسبُّب؛ لما كان المكلَّف مطلوباً بتكسُّبٍ فيه على حال، ولـو بجعـلِ اللقمة في الفم ومضغها، أو ازْدِراع [1] الحَبِّ، أو التقاط النباتِ أو الثمرة المأكولة، لٰكن ذٰلك باطل باتفاق؛ فثبت أَنَّ المراد إنما هو عينُ المسبَّب إليه. وفي الحديث: «لو توكلتم على الله حق توكله؛ لرزقكم كما ترزقُ الطير»[2] الحديث.

---

(١) ازدَرَع القوم: اتخذوا زرعاً لأنفسهم خصوصاً، أو احترثوا؛ كما في «لسان العرب» (ز ر ع).

(٢) أخرجه ابن المبارك في «الزهد» (رقم ٥٥٩) ـ ومن طريقه الترمذي في «الجامع» (أبواب الزهد، باب في التوكل على الله، ٤ / ٥٧٣ / رقم ٢٣٤٤)، والنسائي في «الكبرى»؛ كما في «تحفة الأشراف» (٨ / ٧٩)، والطيالسي في «المسند» (ص ٥٠)، وابن أبي الدنيا في «التوكل» (رقم ١)، وأبـو نعيم في «الحلية» (١٠ / ٦٩)، والبغوي في «شرح السنة» (١٤ / ٣٠١ / رقم ٤١٠٨)، والقضاعي في «الشهاب» (رقم ١٤٤٤) عن حيوة بن شريح عن بكر بن عمرو عن عبدالله ابن هبيرة عن عمر بن الخطاب مرفوعاً.

وتابع حيوةَ عبدُالله بن يزيد المقرىء؛ كما عند أبي يعلى في «المسند» (١ / ٢١٢ / رقم ٢٤٧)، وعنه ابن حبان في «الصحيح» (٢ / ٥٠٩ / رقم ٧٣٠ ـ الإحسان)، وأحمد في «المسند» (١ / ٣٠)، و«الزهد» (ص ١٨)، والفسوي في «المعرفة والتاريخ» (٢ / ٤٨٨)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٣١٨)، وأبو نعيم في «الحلية» (١٠ / ٦٩).

وإسناده جيد، رجاله رجال الصحيح؛ سوى بكر بن عَمرو، روى له البخاري حديثاً واحداً متابعة، واحتج به الباقون سوى ابن ماجه، وقال الدارقطني: «يعتبر به»، وقال أبو حاتم: «شيخ»، وقال أحمد: «يروى له»، وذكره ابن حبان في «الثقات» (٦ / ١٠٣)، وقال الذهبي في «الميزان» (١ / ٣٤٧): «كان ذا فضل وتعبد، محله الصدق».

ومع هٰذا؛ فقد تابعه ابن لهيعة، ورواه عنه عبدالله بن وهب، وهو ممن روى عنه قديماً قبل احتراق كتبه، أخرجه أحمد في «المسند» (١ / ٥٢)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الزهد، باب التوكل واليقين / رقم ٤١٦٤)؛ فإسناده صحيح. =

وفيه: «اعْقِلها[1] وتوكل»[2]؛ ففي هٰذا ونحوه بيان لما تقدَّم.

= قال (د): «بقيّتهُ: «تغدو خماصاً وتروح بطاناً»؛ فهي تغدو وتروح في طلب الرزق والتسبب إليه، والله تعالى يخلق لها الرزق، فلم يقل: تترك كل سبب؛ فيحصل لها الرزق».

(١) فقد جمع بين طلب عقل الناقة والاعتماد على الله في حفظها المسبَّب عادة عن عقلها، ولو كان الحفظ مأموراً به؛ كالسبب ما جمع بين العقل والتوكل، بل كان يطلب الحفظ أيضاً، أو يسكت عن التوكل على الأقل؛ فالجمع قاضٍ بأن المسبَّب لا يتعلق به مشروعية. (د).

قلت: وفي الأصل و (ط): «قيدها».

(٢) أخرجه ابن حبان في «الصحيح» (٢ / ٥١٠ رقم ٧٣١ ـ الإحسان)، والحربي في «الغريب» (٣ / ١٢٢٦ ـ ١٢٢٧)، ومحمد بن العباس البزار في «حديثه» (٢ / ١١٧ / ٢)، وأبو بكر الكلاباذي في «مفتاح معاني الآثار» (ق ٢٥١ / ٢) ـ كما في «تخريج أحاديث مشكلة الفقر» (رقم ٢٢) ـ، والحاكم في «المستدرك» (٣ / ٦٢٣)، وابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» (٢ / ٢١٥ / رقم ٩٧٠، ٩٧١)، وأبو نعيم في «معرفة الصحابة» (٢ / ق ٨٤ / ب)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (رقم ٦٣٣) من طرق عن يعقوب بن عبدالله عن جعفر بن عمرو بن أمية عن أبيه بلفظ: «اعقلها وتوكل»، أو: «قيدها وتوكل».

وقال الهيثمي في «المجمع» (١٠ / ٣٠٣): «رواه الطبراني من طرق، ورجال أحدها رجال الصحيح؛ غير يعقوب بن عبدالله بن عمرو بن أمية الضمري، وهو ثقة»، وقال أيضاً (١٠ / ٢٩١): «رواه الطبراني بإسنادين، وفي أحدهما عمرو بن عبدالله بن أمية الضمري، ولم أعرفه، وبقية رجاله ثقات»، وجوَّد إسناده الذهبي في «التلخيص»، وعزاه العراقي في «تخريج الإحياء» (٤ / ٢٧٩) إلى الطبراني وابن خزيمة في «التوكل»، وجوَّد إسناده أيضاً، ونقل المناوي في «الفيض» (٢ / ٨) عن الزركشي؛ أنه قال: «إسناده صحيح»، وله شواهد من حديث أنس، كما عند أبي داود في «القدر» ـ كما في «تهذيب الكمال» (٣ / ق ١٣٦٣) ـ، والترمذي في «الجامع» (رقم ٢٥١٧)، وآخر «العلل» (٥ / ٧٦٢) الملحق مع «الجامع»، وابن أبي الدنيا في «التوكل»(رقم ١١)، وأبي نعيم في «الحلية» (٨ / ٣٩٠)، والقشيري في «الرسالة» (٤٦٦ ـ ٤٦٧)، وابن الجوزي في «التلبيس» (٢٧٩)، وابن عساكر في «التاريخ»، والضياء في «المختارة» ـ كما في «إتحاف السادة المتقين» (٩ / ٥٠٧) ـ، وفيه المغيرة بن أبي قرّة، لم يوثقه إلا ابن حبان، وقال ابن حجر: «مستور»، ونقل الترمذي عن يحيى القطان قوله: «وهٰذا عندي حديث منكر»، ثم قال الترمذي: «وهٰذا حديث =

ومما يبيِّنه قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ * ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الواقعة: ٥٨، ٥٩].

﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ﴾ (١) [الواقعة: ٦٣].

﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِى تَشْرَبُونَ﴾ [الواقعة: ٦٨].

﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى تُورُونَ﴾ [الواقعة: ٧١].

= غريب من حديث أنس، لا نعرفه إلا من هٰذا الوجه، وقد روي عن عمرو بن أمية الضمري عن النبي ﷺ نحو هٰذا».

قلت: تقدم حديث عمرو بن أمية، وهو حسن إن شاء الله تعالى.

(١) ﴿أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون﴾؛ أي: تنبتونه أم نحن المنبتون المثمرون له؟ والآيات الثلاث الأولى واضحة في البيان هنا؛ لأن في كل منها نسبة التسبب للعبد، وإنكار أن يكون له إيجاد للمسبَّب، بل الموجد هو الله، أما الآية بعدها؛ فليست مما تعلق به كسب للعبد مطلقاً، لا في تسبب ولا غيره؛ لأن الإنزال من المزن ـ وهو محل الغرض ـ لا شأن لنا به ولا تسبباً، فلو كان الكلام في الري المسبَّب عن الشرب وكانت الآية: «أأنتم تخلقون الري أم نحن الخالقون»؛ لكانت الآية مما نحن فيه؛ فتأمل، وانظر في الآية التي بعدها أيضاً، وعليك بالتأمل في صنيعه لتعرف السبب في هٰذا الأسلوب: جعل الآيات الأولى دليلاً وبدأ بها وعلق عليها أولاً، ثم ذكر الآيات الأخيرة قائلاً: «ومما يبينه» دخولاً عليه، وقال بعد الحديثين: «فيهما بيان لما تقدم»، وخذ نموذجاً لطريق التأمل مثلاً:

الآية الأولى: فيها نفي التكليف بالمسبَّب صراحة: ﴿لا نسألك رزقاً﴾ مع العلم بطلب الرزق والتسبب فيه لأدلة كثيرة من الكتاب والسنة.

الآية الثانية: حصر الرزق في كونه عليه تعالى؛ فطبعاً لا يكلف به غيره.

الآية الثالثة: جعل الرزق في السماء على ما هو ظاهرها، وليس في متناول العبد؛ فلا يكلف به، مع أنه طلب بالتسبب إلى الرزق.

أما الآيات الأخرى؛ فنسب الخلق إليه تعالى لا للعبد، ويلزمه ألا يُطلب من العبد؛ فهو ظاهر في أنه لا يكلف به غيره، مع بقاء احتمال أنه سبحانه هو الخالق مع تسبب العبيد فيها ومطالبتهم بذٰلك التسبب، بخلاف الآيات الأولى؛ ففيها عدم المطالبة بالتسبب صريحة أو كالصريحة. (د).

وأتى على ذٰلك كله: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦].

﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢].

وإنما جَعل إليهم العمل ليُجازَوْا عليه، ثم الحكم فيه لله وحده.

واستقراء هٰذا المعنى من الشريعة مقطوع به، وإذا كان كذٰلك؛ دخلت الأَسبابُ المكلَّفُ بها[1] في مقتضى هٰذا العموم الذي دلَّ عليه العقلُ والسمع، فصارت الأَسبابُ هي التي تعلَّقت بها مكاسبُ العباد دون المسبَّبات، فإذاً لا يتعلَّقُ التكليف وخطابه إلا بمكتسب؛ فخرجت المسبَّبات[2] عن خطاب التكليف؛ لأَنها ليست من مقْدورهم، ولو تعلَّق بها؛ لكان تكليفاً بما لا يُطاق، وهو غير واقع كما تبيَّن في الأصول.

ولا يقال: إن الاستلزام موجودٌ، ألا ترى أن إباحة عقودِ البيوع والإجارات وغيرها تستلزم إباحة الانتفاع الخاص بكلٍّ واحدٍ منها؟ وإذا تعلَّق بها التحريم؛ كبيع الرِّبا، والغَرر، والجهالة؛ استلزم تحريمَ الانتفاع المسبَّب عنها، وكما في التعدِّي والغصب والسرقة ونحوها، والذكاة في الحيوان إذا كانت على وَفْقِ المشروع مباحة، وتستلزم إباحة الانتفاع، فإذا وقعت على غير المشروع؛ كانت ممنوعة، واستلزمت منع الانتفاع... إلى أشياء من هٰذا النحو كثيرة؛ فكيف يقال: إن الأمر بالأسباب والنهيَ عنها لا يستلزم الأمر بالمسبَّبات ولا النهي عنها،

---

(١) في الأصل: «فيها».

(٢) لو أخذ هٰذا على عموم؛ لكرَّ على المسألة بالنَّقض، وكان الواجب أن يقال بدل «لا تستلزم»: لا يترتب حكم شرعي على مسبباتها ولا يتعلق بها حكم مطلقاً لأنها كلها خارجة عن مقدوره، مع أن صنيعه الآتي يسلم فيه أن بعضها يتعلق بها حكم، لٰكنَّ لا على طريق الاستلزام، والواقع أن المسببات كثيرة؛ منها ما هو كالسبب من مقدور المكلَّف، ومنها ما ليس كذٰلك، والأول قد يأخذ حكم سببه وقد يأخذ حكماً غيره. (د).

وكذٰلك في الإباحة؟

لأنا نقول: هٰذا كله لا يدل على الاستلزام، من وجهين:

أحدهما: أنَّ ما تقدم من الأمثلة أول المسألة قد دل على عدم الاستلزام، وقام الدليل على ذٰلك، فما جاء بخلافه؛ فعلى حكم الاتفاق لا على حكم الالتزام.

الثاني: أنَّ ما ذكر ليس فيه استلزام، بدليل ظهوره في بعض تلك الأمثلة؛ فقد يكون السببُ مباحاً والمسبَّبُ مأمورٌ به؛ فكما نقول في الانتفاع بالمبيع: إنه مباح؛ نقول في النفقة عليه: إنها واجبة إذا كان حيواناً، والنفقة من مسبَّبات العقد المباح، وكذٰلك حفظ الأموال المتملَّكة مسبَّبٌ عن سَببٍ مباح، وهو مطلوب، ومثل ذٰلك الذكاة؛ فإنها لا توصف بالتحريم إذا وقعت في غير المأكول؛ كالخنزير، والسباع العادية، والكلب ونحوها، مع أن الانتفاع محرَّم في جميعها أو في بعضها ومكروه في البعض.

هٰذا في الأسباب المشروعة، وأما الأسباب الممنوعة؛ فأمرها أسهل[1] لأنَّ معنى تحريمها أنها في الشرع ليست بأسباب، وإذا لم تكن أسباباً لم تكن[2] لها مسبَّبات؛ فبقي المسبَّب عنها على أصلها من المنع، لا أنَّ[3] المنعَ تسبَّب عن وقوع أسبابٍ ممنوعة، وهٰذا كله ظاهر؛ فالأصل مطَّردٌ والقاعدة مستتبة، وبالله التوفيق.

---

(١) تقدم أنه يتفق فيها أنْ تكون مسبَّباتها ممنوعة؛ كالغصب والسرقة، وقد تكون غير متعلق بها حكم شرعي؛ كالقتل مع الموت مثلاً؛ فلا يظهر فرق بين الممنوعة والمأمور بها في درجة عدم الاستلزام. (د).

(٢) في الأصل: «يكن».

(٣) يقال مثله في المأمور بها والمباحة ما دام الجميع لا استلزام فيه، وأنه أمر اتفاقي. (د).

وينبني على هٰذا الأصل:

المسألة الثالثة

وهي أنه لا يلزم في تعاطي الأسباب من جهة المكلَّف الالتفاتُ إلى المسبَّبات ولا القصدُ إليها[1]، بل المقصود منه الجرَيانُ تحت الأحكام الموضوعة لا غير، أسباباً كانت أو غير أسباب، معلَّلةً كانت أو غيرَ معلَّلة.

والدليل على ذٰلك ما تقدم من أنَّ المسبَّبات راجعة إلى الحاكم المسبِّب، وأنها ليست[1] من مقدور المكلَّف، فإذا لم تكن راجعةً إليه؛ فمراعاته ما هو راجع لكسبه هو اللازم، وهو السبب، وما سواه غير لازم، وهو المطلوب.

وأيضاً؛ فإن[2] من المطلوبات الشرعية ما يكون للنفس فيه حظٌّ، وإلى جهته ميل، فيُمنع من الدخول تحت مقتضى الطلب؛ فقد كان عليه الصلاة والسلام لا يولِّي على العمل من طَلَبه[3]، والولاية الشرعية كلها مطلوبةٌ؛ إما

---

(١) قال (ماء): «وفي نسخة: إليه».

(٢) مما سبق يعلم أنه ليس مطرداً، وأن من المسبَّبات ما هو من مقدور المكلف، ويتعلق به الخطاب المتعلق بنفس السبب؛ كالانتفاع بالمبيع في عقد البيع. (د).

(٣) فالولاية الشرعية مثلاً لها مسبَّبات كثيرة، وقد يكون القصد إلى بعض هٰذه المسببات مانعاً من التسبب فيها مع كونها مطلوباً شرعيّاً؛ كالقصد إلى حظوظ نفسه ومنافعه المسبَّبة عن الولاية؛ فلا تكون الولاية حينئذ مطلوبة شرعاً، وجعل الشارع من أدلة قصد المكلف لحظوظه فيها طلبه لها؛ فلذٰلك مُنع مَن طلب الولاية منها، وإذا كان النظر إلى المسبَّب قد يكون قاضياً بجعل المطلوب شرعاً غير مطلوب، بل ويجعل المباح غير مباح؛ فأولى ألا يلزم القصد إلى المسبب، يعني أن القصد إلى المسبَّب قد يضر؛ فضلاً عن لزومه؛ فهو ترقٍّ في الاستدلال، على أنه لا يلزم. (د).

(٤) يشير المصنف إلى ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأحكام، باب ما يكره من الحرص على الإمارة، ١٣ / ١٢٥ / رقم ٧١٤٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإمارة، باب النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها، ٣ / ١٤٥٦ / رقم ١٧٣٣) عن أبي موسى؛ قال: دخلتُ =

طلب الوجوبِ، أو الندب، ولٰكن راعى عليه السلام في ذٰلك ما لعله يتسبَّب عن اعتبار الحظ، وشأْنُ طلبِ الحظ في مثل هٰذا أن ينشأ عنه أمور تُكره، كما سيأتي بحول الله تعالى[1]، بل قد راعى عليه السلام مثلَ هٰذا في المباح؛ فقال: «ما جاءك من هٰذا المال وأنت غير مُشْرِف فخُذه»[2] الحديث؛ فشَرط في قَبوله عدمَ إشراف النفس؛ فدل على أن أخذه بإشرافٍ على خلاف ذٰلك، وتفسيره في الحديث الآخر: «من يأخذ مالاً بحقِّه؛ يُبارك له فيه، ومن يأخذ مالاً بغير حقِّه؛ فمثله كمثل الذي يأكل ولا يشبع»[3]، وأَخْذه بحقِّه هو أنْ لا ينسى

= على النبي ﷺ أنا ورجُلان من بني عمِّي؛ فقال أحدُ الرَّجُلين: يا رسول الله! أَمِّرْنا على بعض ما ولَّاك الله عزَّ وجل. وقال الآخر مثلَ ذٰلك؛ فقال: «إنا والله لا نُولِّي هٰذا العملَ أحداً سأله، ولا أحداً حرص عليه».

وكتب (خ) هنا ما نصُّه: «طلب الرجل الولاية لمقصد غير صحيح؛ كالتباهي بمقامها، أو التمتع بما تجره إليه من المنافع المادية؛ تهمة تنادي بالحذر من عاقبته، فإن من كان هٰذا شأنه لا يبالي أن يضحي بمصلحتها أو يحتمل الإهانة في سبيل بقائه على منصتها، وعلى مثل هٰذا الوجه تحمل الأحاديث الواردة في كراهة الحرص على الولاية، أما من سعى إليها ليدبر شؤونها بحزم ونصيحة، أو ليتخذ مكانتها وسيلة إلى القيام بأعمال شريفة؛ فله أسوة بقول يوسف عليه السلام: ﴿اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم﴾».

(1) انظر: (٢/٢٩٨ ـ ٢٩٩، ٣٢٧، ٣٣٠ وما بعد، ٣٤٤ وما بعد، ٤٣٨ وما بعد).

(2) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب من أعطاه الله شيئاً من غير مسألةٍ ولا إشراف نفس، ٢ / ٣٣٧ / رقم ١٤٧٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب إباحة الأخذ لمن أعطي من غير مسألةٍ ولا إشراف، ٢ / ٧٢٣ / رقم ١٠٤٥) عن عمر رضي الله عنه، وتتمته: «وما لا؛ فلا تُتبِعْهُ نفسَك».

(3) قطعة من حديث أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الزكاة، باب الاستعفاف عن المسألة، ٣ / ٣٣٥ / رقم ١٤٧٢، وكتاب الوصايا، باب تأويل قوله تعالى: ﴿من بعد وصية يوصي بها أو دين﴾، ٥ / ٢٧٧ / رقم ٢٧٥٠، وكتاب فرض الخمس، باب ما كان النبي ﷺ يُعطي المؤلفة قلوبُهم وغيرهم من الخمس ونحوه، ٦ / ٢٤٩ ـ ٢٥٠ / رقم ٣١٤٣، وكتاب الرقاق، باب قول النبي =

حقَّ الله فيه، وهو من آثار عدم إشراف النفس، وأخذه بغير حقِّه خلاف ذٰلك، وبيَّن[1] هٰذا المعنى الروايةُ الأخرى: «نِعم صاحبُ المسلم هو لمن أعطى منه المسكينَ واليتيم وابنَ السبيل»[2]، أو كما قال: «وإنه من يأخذه بغير حقِّه كان كالذي يأكل ولا يَشْبَع، ويكونُ عليه شهيداً يومَ القِيامَةِ»[3].

ووجه ثالث: وهو أن العُبَّاد من هٰذه الأمة ـ ممن يعتبرُ مِثلهُ ها هنا ـ أخذُوا أنفسهم بتخليص الأعمال عن شوائبِ الحظوظ، حتى عَدُّوا ميلَ النفوسِ إلى بعض الأعمـال الصالحة من جُمْلَةِ مكائدها، وأسَّسُوها قاعدةً بَنوْا عليها ـ في تعارض الأعمال وتقديم بعضها على بعض ـ أنْ يقدِّموا ما لا حظَّ للنفس فيه، أو ما ثَقُل عليها؛ حتى لا يكون لهم عملٌ إلا على مخالفة مَيْل النفس، وهم الحُجَّة فيما انتحلوا؛ لأن إجماعهم إجماع، وذٰلك دليل على صحة الإعْراض عن المسبَّبات في الأسباب، وقال عليه السلام إذْ سأله جبريلِ عن الإحسان: «أنْ تَعْبُدَ اللهَ كأنَّكَ تراهُ، فإن لم تكُنْ تَراهُ؛ فإنَّهُ يَراكَ»[4]، وكلُّ تصرُّفٍ للعبد

= ﷺ: «هٰذا المال خَضرة حلوة»، ١١ / ٢٥٨ / رقم ٦٤٤١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب بيان أنّ اليد العليا خير من اليد السفلى، ٢ / ٧١٧ / رقم ١٠٣٥) من حديث حكيم بن حزام رضي الله عنه.

(١) في الأصل: «ويبين».

(٢) هو قطعة من حديث في «الصحيحين» عن أبي سعيد الخدري، سيأتي تخريجه في الحديث الآتي.

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» في مواطن ـ تقدم بيانها (ص ٣٠٩) ـ، وليس عنده: «ويكون عليه شهيداً يوم القيامة» من حديث أبي هريرة.

وأخرجه البخاري في «صحيحه» أيضاً (كتاب الزكاة، باب الصدقة على اليتامى، ٣ / ٣٢٧ / رقم ١٤٦٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب تخوّف ما يخرج من زهرة الدنيا، ٢ / ٧٢٧ ـ ٧٢٩) من حديث أبي سعيد الخدري بلفظ المصنِّف.

(٤) قطعة من حديث طويل أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب سؤال =

تحت قانون الشرع؛ فهو عبادة، والذي يعبد الله على المراقبة يَعْزُب عنه ـ إذا تلبَّس بالعبادة ـ حَظُّ نفسهِ فيها، هٰذا مقتضى العادة الجارية بأَنْ يَعزُب عنه كلُّ ما سواها، وهو معنىً بيَّنه أهلُهُ؛ كالغزاليِّ[1] وغيره.

فإذاً ليس من شرط الدخول في الأسباب المشروعة الالتفاتُ إلى المسبَّبات، وهٰذا أيضاً جارٍ في الأسباب الممنوعة كما يجري في الأسباب المشروعة، ولا يقدح عدمُ الالتفات إلى المسبَّب في جَرَيان الثواب والعقاب[2]؛ فإن ذٰلك راجع إلى من إليه إبراز المسبَّب عن سببه، والسبب هو المتضمِّن له؛ فلا يَفوتُهُ شيء إلا بفَوْتِ شرطٍ أو جُزءٍ أصليٍّ أو تكميليٍّ في السبب خاصةً.

المسألة الرابعة

وضعُ الأَسباب يستلزمُ قصدَ الواضِعِ إلى المسبَّبات، أعني الشارعَ، والدليل على ذٰلك أمور:

أحدُها: إنَّ العقلاءَ قاطعون بأن الأسبابَ لم تكن أسباباً لأنفسها من حيث هي موجودات فقط، بل من حيث ينشأ عنها أمورٌ أُخَر، وإذا كان كذٰلك؛ لزم من القصد إلى وضعها أسباباً القصدُ إلى ما ينشأ عنها من المسبَّبات.

والثاني: إنَّ الأحكامَ الشرعية إنما شُرِعَتْ لِجلب المصالح أو دَرْءِ المفاسد، وهي مسبَّباتُها قطعاً، فإذا كنا نَعلم أَنَّ الأسباب إنما شُرِعَتْ لأجل

= جبريلَ النبيَّ ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان، ١ / ١١٤ / رقم ٥٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، ١ / ٣٦ ـ ٣٨ / رقم ٨) عن عمر رضي الله عنه.

(١) انظر: «إحياء علوم الدين» (٣ / ٦٦، ٦٧، ٦٩).

(٢) يعني: مع أنهما من المسببات؛ فيجريان على العبد بدون قصد إليهما. (د).

المسبَّبات؛ لزم من القصد إلى الأسباب القصدُ إلى المسبَّبات.

والثالث[1]: إنَّ المسبَّبات لو لم تُقصد بالأسباب؛ لم يكن وضعها على أنها أسباب، لٰكنها فُرضَت كذٰلك؛ فهي ولا بد موضوعةٌ على أنها أسباب، ولا تكون أسباباً إلا لمسببات، فواضع الأسباب قاصدٌ لوقوع المسبَّبات من جهتها، وإذا ثبت هٰذا، وكانت الأسباب مقصودةَ الوضعِ للشارع؛ لزم أن تكون المسبَّبات كذٰلك.

فإن قيل: فكيف هٰذا مع ما تقدم من أن المسبَّبات غيرُ مقصودةٍ للشارع من جهة الأمر بالأسباب[2]؟

فالجواب من وجهين:

أحدهما: إنَّ القصْدَين مُتَباينان، فما تقدَّم هو بمعنى أنَّ الشارعَ لم يقصد في التكليفِ بالأسباب التكليفَ بالمسبَّبات؛ فإنَّ المسبَّبات غيرُ مقدورةٍ للعباد كما تقدم، وهنا إنما معنى القصد إليها أنَّ الشارعَ [مما][3] يقصدُ وقوعَ المسبَّبات عن أسبابها، ولذٰلك وضعها أسباباً، وليس في هٰذا ما يقتضي أنها داخلةٌ تحتَ خطابِ التكليف، وإنما فيه ما يقتضي القصدَ إلى مجرَّد الوقوع خاصة؛ فلا تناقض بين الأصلين.

---

(١) تأمل في هٰذه المقدمات لتعرف ما يحتاج إليه منها في غرضه وما لا يحتاج إليه، وهل بقيت حاجة إلى قوله: «وإذا ثبت هٰذا...» إلخ بعد قوله: «فواضع الأسباب قاصد المسببات من جهتها؟ أليس هٰذا هو الدعوى المطلوبة؟ لٰكنه جعلها من المقدمات ورتب عليها قوله: «وإذا ثبت هٰذا...» إلخ، وهل معنى قصد وضعها مسبَّبات زائد على قصد وقوع المسببات من جهتها؟ (د).

قلت: قارن ما عند المصنف بـ«مجموع فتاوى ابن تيمية» (٨ / ١٧٩ ـ ١٨٣، ٢٨٧).

(٢) في الأصل: «المسببات».

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و (ط).

والثاني[1]: إنه لو فُرِضَ تواردُ القَصْدَين[2] على شيء واحد؛ لم يكنْ محالاً إذا كان باعتبارَين مختلفين[3]، كما تواردَ قصدُ الأمرِ والنهي معاً على الصلاة في الدار المغصوبة باعتبارين.

والحاصل أنَّ الأصْلَين غيرُ متدافعَين على الإطلاق.

المسألة الخامسة

إذا ثبت أنه لا يلزم القصدُ إلى المسبَّب؛ فللمكلَّف تركُ القصد إليه بإطلاق، وله القصدُ إليه.

أما الأول؛ فما تقدَّم[4] يدلُّ عليه.

فإذا قيل لك: لِمَ تكتسب لمعاشك بالزراعة أو بالتجارة أو بغيرها؟

قلت: لأن الشارعَ ندَبني إلى تلك الأعمال؛ فأنا أعمل على مقتضى ما أُمرت به، كما أنَّهُ أمرني أنْ أُصلِّي وأصوم وأُزَكِّي وأَحُجَّ، إلى غير ذٰلك من الأعمال التي كلَّفني بها.

فإن قيل لك: إنَّ الشارِع أمرَ ونهَى لأجل المصالح.

قلت: نعم، وذٰلك إلى الله لا إليَّ؛ فإن الذي إليَّ التسبُّب، وحصولُ

---

(١) هٰذا لازم لما قبله وليس شيئاً جديداً، فإنَّ تبايُن القصْدَين إنما جاء من عدم تواردهما باعتبار واحد. (د).

(٢) في الأصل و (ط): «فرض القصدان».

(٣) هٰذا الجواب مبني على أنَّ القصدين المثبت والمنفي متوجِّهان إلى شيء واحد، وهو المسبَّبات، ولٰكن القصد المثبت يتعلق بها من جهة وقوعها، والقصد المنفي من حيث التكليف بها. (خ).

(٤) أي: في أدلة المسألة الثالثة، لأنه إذا كان لا يلزمه؛ فله تركه. (د).

المسبَّبات ليس إليَّ؛ فأَصْرفُ قصدي إلى ما جُعِل إليَّ، وأَكِلُ ما ليس لي إلى مَنْ هو له.

ومما يدل على هٰذا أيضاً؛ أنَّ السببَ غيرُ فاعل بنفسه، بل إنما وقع المسبَّب عنده لا به، فإذا تسبَّب المكلَّفُ؛ فالله خالق السبب، والعبدُ مكتسبٌ له ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦].

﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الزمر: ٦٢].

﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [التكوير: ٢٩].

﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [الشمس: ٧، ٨].

وفي حديث العدوى قوله عليه الصلاة والسلام: «فمَنْ أَعْدَى الأَوَّلَ؟»[١]، وقول عمر في حديث الطاعون: «نَفِرُّ مِنْ قَدَرِ اللهِ إلى قَدَرِ اللهِ»، حينَ قالَ له عَمْرو بن العاص: «أفِراراً من قَدَرِ اللهِ؟»[٢]، وفي الحديث: «جَفَّ الْقلمُ بما هُوَ

---

(١) قطعة من حديث أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الطب، باب لا هامة، ١٠ / ٢٤١ / رقم ٥٧٧٠، وباب لا صفر، ١٠ / ١٧١ / رقم ٥٧١٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب السلام، باب لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر، ٤ / ١٧٤٢ ـ ١٧٤٣ / رقم ٢٢٢٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه ولفظه:

«لا عدوى ولا صفر ولا هامة». فقال أعرابي: يا رسول الله! فما بال إبلي تكون في الرمل كأنها الظِّباء، فيأتي البعير الأَجرب؛ فيدخل بينها فيجربها؟ قال: «فمن أعدى الأول».

(٢) جزء من قول عمر فيْ قصة خروجه إلى الشام وسماعه في الطريق عن وقوع الطاعون فيها، واستشارته الصحابة في ذٰلك، ثم عودته؛ أخرجه مطوّلاً البخاري في «صحيحه» (كتاب الطب، باب ما يُذكر في الطاعون، ١٠ / ١٧٩ / رقم ٥٧٢٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب السلام، باب الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها، ٤ / ١٧٤٠ / رقم ٢٢١٩).

والقائل لعمر: «أفراراً...» هو أبو عبيدة ابن الجراح وليس عمرو بن العاص؛ كما ذكر المصنِّف.

كائنٌ، فَلو اجْتَمَعَ الخَلْقُ على أَنْ يُعْطُوكَ شَيْئاً لَمْ يَكْتُبْهُ اللهُ لَكَ؛ لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ، وعَلَى أنْ يَمْنَعُوكَ شَيْئاً كَتَبَهُ اللهُ لَكَ؛ لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ»[1].

والأدلة على هٰذا تنتهي إلى القَطْع، وإذا كان كذٰلك؛ فالالتفاتُ إلى المسبَّب في فعل السبب لا يزيد[2] على ترك الالتفات إليه؛ فإنَّ المسبَّب قد يكون وقد لا يكون، هٰذا وإن كانت مجاري العادات تقتضي أنه يكون؛ فكونه داخلًا تحت قدرة الله يقتضي أنه قد يكون وقد لا يكون، ونَقْضُ[3] مجاري العادات دليل على ذٰلك، وأيضاً؛ فليس في الشرع دليلٌ ناصٌّ على طلب القصد

---

(١) قطعة من حديث طويل، أوّله: «يا غلام! ألا أعلّمك شيئاً ينفعك...»، وفيه: «احفظ الله يحفظك...»؛ أخرجه بهٰذا اللفظ الطبراني في «الكبير» (١١ / ٢٢٣ / رقم ١١٥٦٠)، والبيهقي في «الأسماء والصفات» (رقم ١٢٦) من حديث ابن عباس رضي الله عنه.

وأخرجه من حديث ابن عباس أيضاً بلفظ مقارب: الترمذي في «الجامع» (أبواب صفة القيامة، باب منه، ٤ / ٦٦٧ / رقم ٢٥١٦) ـ وقال: «حسن صحيح» ـ، وأحمد في «المسند» (١ / ٢٩٣، ٣٠٧)، وأبو يعلى في «المسند» (٤ / ٤٣٠ / رقم ٢٥٥٦)، والطبراني في «الدعاء» (رقم ٤١، ٤٢) و«الكبير» (١١/ ١٢٣ /رقم ١١٢٤٣)، والحاكم في «المستدرك»(٣/٥٤١، ٥٤٢)، والآجري في «الشريعة» (١٩٨)، وعبد بن حميد في «المنتخب» (رقم ٦٣٤)، وابن السني في «عمل اليوم والليلة» (رقم ٤٢٧)، والبيهقي في «الشعب» (١ / ١٤٨) و«الآداب» (رقم ١٠٧٣)، وأبو نعيم في «الحلية» (١ / ٣١٤) من طرق عن ابن عباس، وبعضها فيه ضعف.

قال ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» (١ / ٤٦٠ ـ ٤٦١): «وقد روي هٰذا الحديث عن ابن عباس من طرقٍ كثيرةٍ من رواية ابنه علي، ومولاه عكرمة، وعطاء بن أبي رباح، وعمرو بن دينار، وعبيدالله بن عبدالله، وعمر مولى غفرة، وابن أبي مليكة، وغيرهم، وأصحُّ الطرق كلها طريق حنش الصنعاني التي خرجها الترمذي، كذا قاله ابن منده وغيرُه».

وانظر: «فتح الباري» (١١ / ٤٩٢)؛ ففيه شواهد أخرى للحديث، وهو صحيح.

(٢) أي: من جهة إيجاد المسبَّب وعدمه. (د).

(٣) فكم وُجد السبب ولم يوجد المسبَّب، وكم وُجد المسبَّب بدون سببه العادي، ولله خَرْقُ العوائد. (د).

إلى المسبَّب.

فإنْ قيل[1]: قصدُ الشـارع إلى المسبَّبات والتفاته إليها دليل على أنها مطلوبـةُ القصـد من المكلَّف، وإلا؛ فليس المراد بالتكليف إلا مطابقة قصد المكلَّف لقصد الشَّارع؛ إذ لو خالفه لم يصح التكليف كما تبيَّن في موضعه[2] من هٰذا الكتـاب، فإذا طابقــه صَحَّ، فإذا فرضْنـا هٰذا المكلَّفَ غيرَ قاصـد للمسبَّبات، وقد فرضناها مقصودةً للشارع؛ كان بذٰلك مخالفاً له، وكلُّ تكليفٍ قد خالف[3] القصدُ فيه قصدَ الشارع فباطل كما تبيَّن؛ فهٰذا كذٰلك.

فالجواب: أنَّ هٰذا إنما يلزمُ إذا فرضْنَا أنَّ الشارعَ قصَد وقوعَ المسبَّبات بالتكليف بها كما قصد ذٰلك بالأسباب، وليس كذٰلك؛ لما مرَّ أنَّ المسبَّبات غيرُ مُكلَّفٍ بهـا، وإنمـا قصْـده وقوعُ المسبَّبات بحسب ارتباط العادة الجارية في الخلق، وهو أنْ يكون خلق المسبَّبات على إثر إيقاع المكلَّف للأسباب[4] لِيَسعَدَ مَنْ سَعِـدَ ويَشْقَى من شقي، فإذاً قصْـدُ الشَّارع لوقوع المسبَّبات لا ارتباطَ له

(١) هٰذا الإشكال مبني على المسألة الرابعة، وبه تعلم جودة صنيعه في تقديمها على هٰذه المسألة. (د).

(٢) في النوع الرابع من قصد الشارع من كتاب «المقاصد» (ص ٢ / ٢٨٩ وما بعدها).

(٣) ترويج للسؤال يجعل أنَّ للمكلَّف قصداً غير قصد الشارع، مع أن الفرض أن المكلف لا قصد له في المسبب مطلقاً، لا بموافقة ولا بمخالفة. (د).

(٤) هٰذا جارٍ على مذهب أهل السنة من أن الآثار صادرة عن قدرة الخالق مباشرة، ولٰكنه يوجدها عند وجود أسبابها المرتبطة بها في النظام العام ما لم يرد خرق السنن المعروفة لحكمة بالغة، وقالت القدرية: وهم المعتزلة أن الله أودع في العبد قدرة تصدر عنها آثارها بطريق الاختيار أو التوليد والسببية، ووافقوا الفلاسفة في قولهم: إن السبب يوجب أثره إلا أن يمنع منه مانع؛ فالسبب والمسبب عندهم مقدوران للعبد؛ إلا أن أحدهما مباشرة والآخرة بواسطة. (خ).

قلت: قارن لزاماً بـ «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٩ / ٢٨٧، ٢٨٨و١٠/ ٣٨٨ - ٣٩٣ و٤٨٤ - ٤٨٨).

بالقصد التكليفي؛ فلا يلزم قصْدُ المكلَّف إليه إلا أنْ يدلَّ على ذٰلك دليلٌ، ولا دليل عليه، بل لا يصحُّ ذٰلك[1] لأن القصدَ إلى ذٰلك قصْدٌ إلى ما هو فعل الغير، [ولا يلزم أحداً أنْ يقصدَ وقوعَ ما هو فعلُ الغير][2]؛ لأنه غيرُ مكلَّفٍ بفعل الغير، وإنما يُكلَّفُ بما هو من فعله، وهو السبب خاصة؛ فهو الذي يلزم القصدُ إليه، أو يُطلب القصد إليه، ويعتبر فيه موافقة قصد الشارع.

فصل[3]

وأما أنَّ للمكلَّف القصدَ إلى المسبَّب؛ فكما إذا قيل لك: لِمَ تكتسب؟ قلت: لأُقِيمَ صُلبي، وأقومَ في حياة نفسي وأهلي، أو لغير ذٰلك من المصالح التي توجد عن السبب؛ فهٰذا القصدُ إذا قارن التسبُّبَ صحيح؛ لأنه التفات إلى العادات الجارية، وقد قال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَكُمُ ٱلْبَحْرَ لِتَجْرِىَ ٱلْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِۦ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ ﴾ [الجاثية: ١٢].

وقال: ﴿ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦ مَنَامُكُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱبْتِغَآؤُكُم مِّن فَضْلِهِۦٓ ﴾ [الروم: ٢٣].

وقال: ﴿ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟[4] مِن فَضْلِ ٱللَّهِ ﴾ [الجمعة: ١٠].

---

(١) أي: لزوم قصد المكلَّف، وقد تقدَّمت أدلته، ولا يجوز أنْ يعود الضمير على نفس القصد لأن ما دلل به هنا عليه لا يفيده، وأيضاً ينابذ الأدلة الآتية على صحة قصد المسبَّب، على أن قوله بعد «فهو الذي يلزم القصد إليه» يؤيد ما قررناه. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل.

(٣) قارن بـ «مجموع ابن تيمية» (٨ / ١٧٥ ـ ١٧٩، ١٦٥/، ١٦٩).

(٤) كأنه قال: اقصدوا فضل الله ورزقه بأخذكم في الأسباب من الانتشار في الأرض مثلاً، وهو قصدٌ إلى المسبَّب بالسبب، وحيث كان في مقام الامتنان؛ فهو باق على ظاهره لأن الامتنان إنما يظهر فيما كان من فعله تعالى الذي لا شأن للغير فيه، وإنما يكون ذٰلك في المسبَّب لا في =

فمن حيث عبَّر بالقصد إلى الفَضْل عن القصد إلى السبب الذي هو الاكتساب، وسِيقَ مساقَ الامتنان من غير إنكار؛ أَشْعَرَ بصحة ذٰلك القصد، وهٰذا جارٍ في أمور الآخرة كما هو جارٍ في أمور الدنيا؛ كقوله تعالى: ﴿ وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ وَيَعْمَلْ صَٰلِحًا يُدْخِلْهُ[1] جَنَّٰتٍ﴾ [الطلاق: ١١]، وأشباه ذٰلك مما يؤذن بصحة القصد إلى المسبَّب بالسبب.

وأيضاً؛ فإنما محصول هٰذا أنْ يَبْتَغي ما يُهيِّىء الله له بهٰذا السبب؛ فهو راجع إلى الاعتماد على الله واللجأ إليه في أنْ يرزقَه مسبَّباً يقوم به أمرُه ويَصلح به حاله، وهٰذا لا نكير فيه شرعاً، وذٰلك أنَّ المعلومَ من الشريعة أَنها شُرعت لمصالح العباد؛ فالتكليفُ كلُّه إما لدَرْءِ مفسدة، وإما لجلب مصلحة، أو لهما معاً؛ فالداخل تحتهُ مقتضٍ لما وُضعت له، فلا مخالفةَ في ذٰلك لقَصْد الشارع، والمحظور إنما هو أنْ يقصد[2] خلافَ ما قصده، مع أنَّ هٰذا القَصْدَ لا ينبني عليه عملٌ غيرُ مقصودٍ للشارع، ولا يلزم منه عقْدٌ مخالف؛ فالفعل[3] موافقٌ، والقصد

= السبب.

ولو قال: عبَّر بالقصد الذي هو المسبَّب مقارناً أو مرتَّباً على السبب في مقام الامتنان؛ فدل على أنه يصح قصد المسبَّب بالسبب؛ لكان ظاهراً لأن فيه قصد المسبَّب بنفسه لا قصد السبب، وعبَّر عنه بقصد المسبَّب مجازاً، لأنه لو كان مجازاً وكان المسبَّب ليس مقصوداً حقيقة؛ ما دلَّ على مدَّعاه ولو في مقام الامتنان، إذا فرضنا أنه يظهر مقام الامتنان في هٰذه الحالة. (د).

(١) ليس فيه ما يدل على القصد من المكلَّف، ولٰكن آية ﴿**انتشروا**﴾ و﴿**ابتغوا**﴾، وقوله: ﴿**ولتبتغوا**﴾ مثلاً ظاهرة فيما أراد، وقوله تعالى: ﴿**إن الذين يتلون الكتاب وأقاموا الصلاة...**﴾ إلخ، وقوله تعالى: ﴿**أم من هو قانت آناء الليل ساجداً**﴾ الآية، واضح الدلالة على صحة قصد المسبَّب في أمور الآخرة. (د).

(٢) هٰذا يؤيد ما سبق لنا تعليقه على قوله: «**وكل تكليف خالف القصد فيه قصد الشارع باطل**». (د).

(٣) يُشير إلى ما يأتي في موافقة ومخالفة قصد المكلف وعمله في المسألة السادسة من =

موافقٌ؛ فالمجموع موافقٌ.

فإن قيل: هل يستتب هٰذان[1] الوجهان في جميع الأحكام العادية والعبادية أم لا؟ فإنَّ الذي يظهر لبادىء الرأي أنَّ قصد المسبَّبات لازمٌ في العاديات، لظهور وجوه المصالح فيها، بخلاف العبادات؛ فإنها مبنيَّةٌ على عدم معقوليَّة المعنى؛ فهنالك يَسْتَتِبُّ عدمُ الالتفات إلى المسبَّبات؛ لأن المعاني المعلَّل بها راجعةٌ إلى جنس المصالح فيها أو المفاسد، وهي ظاهرة في العاديّات، وغيرُ ظاهرة في العباديات، وإذا كان كذٰلك؛ فالالتفاتُ إلى المسبَّبات والقصدُ إليها معتبر في العاديات، ولا سيما في المجتهد؛ فإنَّ المجتهد إنما يتسع مجالُ اجتهاده بإجراء العلل والالتفات إليها، ولولا ذٰلك لم يستقم له إجراءُ الأحكام على وفق المصالح إلا بنصٍّ أو إجماع، فيبطل القياس، وذٰلك غير صحيح؛ فلا بدَّ من الالتفات إلى المعاني التي شرُعت لها الأحكام[2] والمعاني هي مُسبَّباتُ الأَحكام، أما العباديات؛ فلما كان الغالبُ عليها فَقْدُ ظهور المعاني الخاصة بها، والرجوعُ إلى مقتضى النصوص فيها؛ كان تركُ

= النوع الرابع. (د).

(١) المراد بهما قصد المسبَّب وعدمه بقطع النظر عما سبق من اعتبار عدم اللزوم فيهما؛ لأنه سيبني سؤاله على لزوم القصد في العاديات ولزوم عدم القصد في العبادات. (د).

قلت: وقارن بـ «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٨ / ٥٣٦).

(٢) سرد ابن القيم في كتابه «إعلام الموقعين» (١ / ١٩٦ - ٢٠٠) عشرات الأمثلة من تعليلات القرآن والسنة، وله تفصيل وتقعيد حسن نحو ما عند المصنف في «مفتاح دار السعادة» (٢ / ٢٢)، وسيأتي للمصنف في (٢ / ٥٢٦ وما بعدها) تفصيل مسهب في هٰذا الموضوع.

وانظر: «شفاء الغليل» (٢٠٥) للغزَّالي، و«أصول الفقه الإسلامي» (٢ / ٧٦٢) لوهبة الزحيلي، و«شرح الكوكب المنير» (١ / ٣١٢)، و«نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» (ص ١٦٩ - ٢٠٧).

الالتفاتِ أجْرى على مقصودِ الشارع فيها، والأمران بالنسبة إلى المقلِّد سواءٌ في أنَّ حقَّه أنّ لا يلتفت إلى المسبَّبات؛ إلا فيما كان من مُدْرَكاته ومعلوماته العادية في التصرفات الشرعية.

فالجواب: أنَّ الأمرين في الالتفات وعدمه سواء، وذٰلك أنَّ المجتهدَ إذا نظر في علَّة الحكم عَدَّى الحُكم بها إلى محلٍّ هي فيه لتقع المصلحةُ المشروع لها الحكم، هٰذا نظره خاصَّة[1]، ويبقى قصده إلى حصولها بالعمل أو عدم القصد مسكوتاً عنه بالنسبة إليه؛ فتارة يقصدُ إذا كان هو العامل، وتارةً لا يقصد، وفي الوجهين لا يفوته في اجتهاده أمر؛ كالمقلِّد سواء، فإذا سمع قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»[2]؛ نظر إلى علَّة منع القضاء؛ فرآه الغضب، وحِكْمته تَشْويش الذِّهن عن استيفاء الحِجَاجِ بين الخُصومِ؛ فألحقَ بالغضب الجوعَ والشبعَ المفرطَيْن، والوَجَع، وغيرَ ذٰلك مما فيه تشويشُ الذهن، فإذا وَجد في نفسه شيئاً من ذٰلك ـ وكان قاضياً ـ؛ امتنع من القضاء بمقتضى النهي، فإنْ قصد بالانتهاء مجرَّدَ النهي فقط، من غير التفات إلى الحكمة التي لأجلها نُهِيَ عَنِ القضاء؛ حصل مقصودُ الشارع، وإنْ لم يقصده القاضي، وإنْ قصد به ما ظهر قصْدُ الشرع إليه من مفسدة عدم استيفاء الحِجَاجِ؛ حصل مقصودُ الشارع أيضاً؛ فاستوى قصدُ القاضي إلى المسبَّب وعَدَمُ قصده، وهٰكذا المقلِّد فيما فهم حكمته من الأعمال وما لم يفهم؛ فهو

---

(١) أي: فهو ينظر إلى محلات العلل ليثبت فيها مثل الحكم في الأصل، وهٰذا أمر نظري غير [عملي](*) أخذه هو بالعمل في هٰذا الفرع الذي استنبطه، وعند أخذه في العمل يستوي مع المقلد في مراعاة المسبَّب وعدم مراعاته. (د).

(٢) سيأتي تخريجه (ص ٤١١)، والحديث في «الصحيحين» وغيرهما.

(*) سقط من المطبوع.

كالعبادات بالنِّسبة إلى الجميع، وقد علم أنَّ العباداتِ وُضعت لمصالح العباد في الدُّنيا أو في الآخرة[1] على الجملة وإنْ لم يعلم ذٰلك على التَّفصيل ويصحُّ القصدُ إلى مسبَّباتها الدنيوية والأخروية على الجملة؛ فالقصدُ إليها أو عَدَمُ القصد كما تقدم.

المسألة السادسة

إذا تقرَّر ما تقدَّمَ؛ فللدخول في الأَسباب مراتبُ تتفرَّعُ على القسمين؛ فالالتفات إلى المسبَّبات بالأسباب له ثلاثُ مراتب:

إحداها: أنْ يدخل فيها على أَنه فاعلٌ للمسبَّب أو مولِّد له؛ فهٰذا شرك أو مُضاهٍ له والعياذُ بالله[2]، والسبب غيرُ فاعلٍ بنفسه، والله خالق كل شيء، ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦].

وفي الحديث: «أصبحَ مِنْ عبادي مؤمنٌ بي وكافر»[3] الحديث؛ فإنَّ

---

(١) قوله: «أو في الآخرة» ليس شكّاً منه في وجود فوائد ومصالح دنيوية للعبادات، وإنما هو مجرد احتياط لبعض الجزئيات، ولبعض الحالات التي لا تظهر لها مصلحة دنيوية عاجلة، ومما يؤيد ذٰلك قوله فيما سيأتي (٣ / ١٤٤) بعد أن ذكر فوائد الصلاة في الدنيا والآخرة: «. . . وكذٰلك سائر العبادات فيها فوائد أخروية وهي العامة، وفوائد دنيوية وهي كلها تابعة للفائدة الأصلية».

(٢) انظر في هٰذا: «الواسطة بين الحقّ والخلق»، و«مجموع الفتاوى» (٨ / ١٧٥ - ١٧٩)، كلاهما لشيخ الإسلام ابن تيمية.

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأذان، باب يستقبل الإمامُ الناس إذا سلَّم، ٢ / ٣٣٣ / رقم ٨٤٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب بيان كفر من قال مُطرنا بالنَّوء، ١ / ٨٣ - ٨٤ / رقم ٧١)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الأدب، باب في النجوم، ٤ / ١٦ / رقم ٣٩٠٦)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الاستسقاء، باب كراهية الاستمطار بالكواكب، ٣ / ١٦٤ - ١٦٥) وغيرهم من حديث زيد بن خالد الجُهني رضي الله عنه.

وفي الباب عن أبي هريرة وابن عباس وغيرهما.

المؤمنَ بالكوكبِ الكافر بالله هو الذي جعل الكوكبَ [فاعلاً بنفسه، وهٰذه المسألةُ قد تولَّى النظرَ فيها أَرْبابُ الكلام][1].

والثانية: أنْ يدخل في السبب على أنَّ المسبَّب يكون عنده عادة، وهٰذا هو المتكلَّم على حكمه قبل، ومحصوله طلبُ المسبَّب عن السبب لا باعتقاد الاستقلال، بل من جهة[2] كونه موضوعاً على أنه سبب لمسبَّب؛ فالسبب لا بد أنْ يكون سبباً لمسبَّب؛ لأنه معقوله، وإلا لَمْ يكن سبباً؛ فالالتفات إلى المسبَّب من هٰذا الوجه ليس بخارج عن مقتضى عادة الله في خلقه، ولا هو مُنَافٍ لكون السبب واقعاً بقدرة الله تعالى؛ فإنَّ قدرةَ الله تظهر عند وجود السبب وعند عدمه؛ فلا ينفي وجودُ السبب كونه خالقاً للمسبَّب، لٰكن هنا قد يغلبُ الالتفاتُ إليه حتى يكون فَقْدُ المسبَّب مؤثراً ومنكراً، وذٰلك لأنَّ العادةَ غلبت على النظر في السبب بحكم كونه سبباً، ولم يُنظر إلى كونه موضوعاً بالجَعْل لا مقتضياً بنفسه، وهٰذا هو غالبُ أحوال الخلق في الدخول في الأسباب.

والثالثة: أنْ يدخل في السبب على أنَّ المسبَّب من الله تعالى؛ لأنه المسبِّب؛ فيكون الغالب على صاحب هٰذه المرتبة اعتقادُ أنه مسبَّبٌ عن قدرة الله وإرادته، من غير تحكيمٍ لكونه سبباً؛ فإنه لو صحَّ كونه سبباً محقَّقاً لم يتخلف، كالأسباب العقلية[3]، فلما لم[4] يكن كذٰلك؛ تمحَّضَ جانبُ التسبيب

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (خ)، وكتب محشّيها: «هٰكذا بياض في الأصل وهو غير خفي على المتأمّل»، وأثبتها (م) و (ط) أيضاً.

(٢) كلمة «جهة» ليست في (م) و (خ).

(٣) الأسباب العقلية لا يعترضها مانع ولا يتأخر عنها أثرها في حال؛ كالزيادة في حجم أحد الشيئين علة في كونه أكبر من الآخر، ولهٰذا لم يستطع المعتزلة أن يعطوا السبب المولد كالتقريب من النار المولد للإحراق حكم العلة العقلية، واضطروا إلى أن قالوا: إنه يوجب الأثر ما لم يمنع منه مانع. (خ).

(٤) في (خ): «لما».

الرباني، بدليل السبب الأول، وهنا يقال لمن حكَّمه[1]: فالسببُ الأول عن ماذا تُسبِّب؟ وفي مثله قال عليه الصلاة والسلام: «فمن أعْدَى الأول؟!»[2].

فإذا كانت الأسبابُ مع المسبَّبات داخلةً تحت قدرة الله؛ فالله هو المسبِّب، لا هي؛ إذ ليس له شريك في ملكه، وهٰذا كله مبيَّن في علم الكلام، وحاصله يرجع إلى عدم اعتبار السبب في المسبَّب من جهة نفسه، واعتباره فيه من جهة أنَّ الله مسبِّبه، وذٰلك صحيح[3].

فصل

وترك الالتفات إلى المسبَّب له ثلاث مراتب:

إحداها: أنْ يدخل في السبب من حيث هو ابتلاء للعباد [وامتحان لهم لينظر كيف يعملون، من غير التفات إلى غير ذٰلك، وهٰذا مبنيٌّ على أنَّ الأسباب والمسبَّبات موضوعة في هٰذه الدار ابتلاءً للعباد][4] وامتحاناً لهم؛ فإنها طريقٌ إلى السعادة أو الشقاوة، وهي على ضربين:

---

(1) بأن اعتقد أنه إذا وُجد وُجد المسبَّب، وإذا فُقِد فُقِد المسبَّب. (د).

(2) مضى تخريجه (ص ٣١٤)، وكتب (خ) هنا ما نصُّه: «جاء في الشريعة ما يقتضي الحذر من العدوى؛ كحديث: «فر من المجذوم فرارك من الأسد»؛ فالقصد إذاً من حديث «لا عدوى» إبطال الاعتقاد بأن العدوى من الأسباب المؤثرة على سبيل الوجوب، ونبه في الحديث على وجه إبطال هٰذا الاعتقاد بالإشارة إلى أن المرض الذي يحدث عند مخالطة بعض المرضى قد يكون مثل الإصابة الأولى ناشئاً عن سبب غير سبب العدوى».

(3) وبذٰلك كانت الأسباب جعليّة لا عقليّة طبعيّة، تفضي إلى آثارها بذوقها.

وانظر: «مدارج السالكين» (٣ / ٣٩٥ ـ ٤٠١)، و«بدائع الفوائد» (٣ / ١٧٨ ـ ١٨٠)، و«أصول التشريع الإسلامي» (ص ٢٨٥)، و«بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله» (٢ / ٤١٢) لفتحي الدِّريني.

(4) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل.

أحـدهمـا: ما وُضع لابتلاء العقول، وذلك العالم كله[1] من حيث هو منظورٌ فيه، وصنعةٌ يُستدلُّ بها على ما وراءها.

والثـاني: ما وُضع لابتلاء النفوس، وهو العالم كله أيضاً من حيث هو موصلٌ إلى العباد المنافع والمضار، ومن حيث هو مسخَّر لهم ومنقاد لما يريدون فيه؛ لتظهر تصاريفُهم تحت حُكم القضاء والقدر، ولتجري أعمالهم تحت حكم الشرع، ليسعد بها مَنْ سعد ويشقَى من شقي، وليظهر مقتضى العلم السابق والقضاء المحتَّم الذي لا مردَّ له؛ فإنَّ الله غنيٌّ عن العالمين، ومنزَّه عن الافتقار في صنع ما يصنع إلى الأسباب والوسائط، لكن وضعها للعباد ليبْتليهم فيها.

والأدلـة على هٰذا المعنى كثيرة؛ كقـولـه سبحـانـه: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ[2] أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧].

﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ الملك: ٢].

﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الكهف: ٧].

﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ١٤].

﴿ثُمَّ بَعَثْنَٰهُمْ[3] لِنَعْلَمَ أَىُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓا۟ أَمَدًا﴾ [الكهف: ١٢].

---

(١) أي: جملةً وتفصيلاً، وكذا يقال فيما بعده، وإنْ كانت تصاريفُ كلِّ شخص لا تمسُّ جميع التفاصيل؛ إلا أنَّ الجزئيات مرتبة بالكليات. (د).

(٢) تصح دليلاً على الابتلاء للعقول والنفوس على مقتضى ما قرره. (د).

(٣) ما قبل هٰذه الآية يرجع إلى قوله: «لتظهر تصاريفهم تحت حكم القضاء والقدر...» إلخ، والآية وما بعدها ـ عدا الآية الأخيرة ـ يرجع إلى قوله: «وليظهر مقتضى العلم السابق إلخ». (د).

﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ . . .﴾ إلى قوله: ﴿وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٢].

﴿وَلِيَبْتَلِىَ ٱللَّهُ مَا فِى صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٤].

﴿ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٢].

إلى غير ذٰلك من الآيات الدالَّة على أنَّ وضْع الأسباب إنما هي للابتلاء، فإذا كانت كذٰلك؛ فالآخذ لها من هٰذه الجهة آخذٌ لها من حيث وُضعت مع التحقُّق(١) بذٰلك فيها، وهٰذا صحيح، وصاحب هٰذا القصد متعبِّدٌ لله بما تسبَّب به منها؛ لأنه إذا تسبَّب بالإذن فيما أذن فيه لتظهر عبوديته لله فيه، لا ملتفتاً إلى مسبَّباتها وإنْ انجرَّت معها؛ فهو كالمتسبِّب بسائر العبادات المحضة.

والثانية: أنْ يدخل فيه بحكم قصد التجرُّد عن الالتفات إلى الأسباب من حيث هي أمور مُحْدَثة، فضلاً عن الالتفات إلى المسبَّبات، بناء على أنَّ تفريد المعبود بالعبادة أنْ لا يُشرك معه في قصده سواه(٢)، واعتماداً على أنَّ التشريك خروجٌ عن خالص التوحيد بالعبادة؛ لأنَّ بقاء الالتفات إلى ذٰلك كله بقاء مع المحْدَثات، وركون إلى الأغْيار، وهو تدقيق في نفي الشِّركة، وهٰذا أيضاً في موضعه صحيح، ويشهد له من الشريعة ما دل على نفي الشركة؛ كقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ [الكهف: ١١٠].

وقوله: ﴿فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ * أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ﴾ [الزمر: ٢، ٣].

وسائر ما كان من هٰذا الباب، وكذٰلك دلائلُ طلب الصدق في التوجُّه لله

---

(١) في الأصل: «التحقيق».

(٢) في الأصل و (ط): «سواها».

رب العالمين، كل ذٰلك يُشعر بهٰذا المعنى المستنْبَط في خلوص التوجُّه وصدق العبودية؛ فصاحب هٰذه المرتبة متعبِّد لله تعالى بالأسباب الموضوعة على اطِّراح النظر فيها من جهته، فضلاً عن أنْ ينظر في مسبَّباتها؛ فإنما يرجع إليها من حيث هي وسائلُ إلى مسبِّبها وواضعها، وسُلَّم إلى الترقّي لمقام القرب منه؛ فهو إنما يلحظ فيها المسبِّب خاصة.

والثالثة: أنْ يدخل في السبب بحكم الإذن[1] الشَّرعي مجرَّداً عن النظر في غير ذٰلك، وإنما توجُّهه في القصد إلى السبب تلبية للأمر[2] لتحقُّقه بمقام العبودية، لأنَّه لما أذن له في السبب أو أمر به؛ لبَّاه من حيث قصدُ الآمر في ذٰلك السبب، وقد تبيَّن له أنه مسبِّبه، وأنه أجْرى العادة به، ولو شاء لم يُجْرِها كما أنه قد يخرقها إذا شاء، وعلى أنه ابتلاء وتمحيص، وعلى أنه يقتضي صدق التوجُّه به إليه؛ فدخل على ذٰلك كله؛ فصار هٰذا القصدُ شاملاً لجميع ما تقدم لأنَّه توخَّى قصْـدَ الشارع من غير نظرٍ في غيره، وقد علم قصده في تلك الأمور، فحصل له كل ما في ضمن ذٰلك التسبب، مما علم ومما لم يعلم؛ فهو طالبٌ للمسبَّب من طريق السبب، وعالم بأنَّ الله هو المسبِّب وهو المبتلى به، ومتحقِّقٌ

---

(١) هو وقوله بعد «وعلى أنه ابتلاء» إشارة للمعنى الأول في هٰذا الفصل، وقوله: «يقتضي صدق توجهه هو المعنى الثاني في الفصل، وقوله: «وقد تبين له أنه مسبِّبه وأنه أجرى العادة به ولو شاء... إلخ» إشارة للمعنى الثالث فيما فيه الالتفات للمسبَّب، وقد صرح بهٰذه المعاني بعد؛ فقال: «فهو طالب للمسبب... إلخ»؛ فقوله: «شاملاً لجميع ما تقدم»؛ أي: من المرتبة الثالثة من القسم الأول والمرتبتين المذكورتين في هٰذا الفصل، ويبقى الكلام معه في عدِّ هٰذه المرتبة الثالثة هنا مندرجة تحت هٰذا الفصل الذي موضوعه ترك الالتفات إلى المسبَّب؛ فإن هٰذه المرتبة مزيج من القسمين كما عرفت، كما يبقى تصحيح الجمع بين الالتفات إلى المسبَّب وعدم الالتفات إليه، معاً في حالة واحدة من شخص واحد. (د).

(٢) في الأصل العبارة: «تتوجه في القصد إلى السبب... تلبية إلى الأمر».

فِي صدق التوجُّه به إليه؛ فقصدُه مطلق وإنْ دخل فيه قصد المسبَّب، لٰكن ذٰلك كلُّه منزَّهٌ عن الأَغيار، مُصَفًّى من الأكْدار[1].

المسألة السابعة

الدخول في الأسباب لا يخلو أنْ يكون منهيّاً عنه أوْ لا.

فإن كان منهيّاً عنه؛ فلا إشكالَ في طلبِ رَفْع [ذٰلك] التسبُّب، سواء علينا أكان المتسبِّب قاصداً لوقوع المسبَّب أم لا؛ فإنه يتأتَّى منه الأَمران: فقد يقصد بالقتل العُدْوان إزهاقَ الروح فيقع، وقد يقصد بالغَصْب انتفاعَه بالمغصوب فيقع، على مقتضى [العادة لا على][2] مقتضى الشرع، وقد لا يقع ألبتة، وقد يَعْزُب عن نظره القصدُ إلى المسبَّب والالتفاتُ إليه لعارض يطْرأ، غير العارض المتقدم الذكر[3]، ولا اعتبار به.

وإنْ كان غيرَ منهيٍّ عنه؛ فلا يُطلب رفع التسبُّب في المراتب المذكورة كلِّها.

أمـا **الأولى**؛ فإذا فرضنـا نفسَ التسبُّب مُبـاحاً أو مطلوباً على الجملة؛

---

(١) ذٰلك أن التعلُّق بالمسبَّبات قد ينسي المسبِّب الحقيقي، أو ينسي شكره على ما أعطى من نتائج وثمرات، وقد يكون مرهقاً لصاحبه؛ لشدَّة همِّه وفرط حرصه على المسبّبات، وخوفه من عدم حصولها، أو حزنه لعدم مجيئها على ما يؤمِّل، قاله الريسوني في «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» (ص ١٦٠).

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل.

(٣) تقدم له ذكر الغفلة التي تعتري العالم حتى تجعله غير عالم بما يفعل، ومثّله بمن يطرأ عليه غفلة ترفع منه منفعة العين فيصاب، ولٰكن هٰذا العارض لما كان يمنع نفس التكليف، وأصل كلامه أنه منهي عنه ومكلف بعدم التسبب، قال: «غير العارض المتقدم الذكر»، وقوله: «ولا اعتبار به»؛ أي: بهٰذا العارض هنا لأنه لا يزال معه منهياً عن التسبب ومكلفاً. (د).

فاعتقاد المعتقد لكون السبب هو الفاعلُ معصيةٌ قارنتْ ما هو مباحٌ أو مطلوب، فلا يبطله؛ إلا إنْ قيل: إنَّ مثل هٰذه المقارنة مُفسدة، وإنَّ المقارِنَ للمعصية تُصيِّره منهيّاً عنه، كالصلاة في الدار المغصوبة، والذبح بالمدية المغصوبة، وذٰلك مبيَّن في الأصول.

وأما **الثانية**؛ فظاهر أنَّ التسبُّب صحيح؛ لأن العاملَ فيها إذا اعتمد على جَرَيان العادات، وكان الغالبُ فيها وقوعَ المسبَّبات عن أسبابها، وغلب على الظن ذٰلك؛ كان تركُ التسبُّب كإلقاءٍ باليد إلى التهلكة أو هو هو، وكذٰلك إذا بلغ [اعتقادُهُ] مَبْلَغ القطع العادي؛ فواجب عليه أنْ يتسبَّب، ولأجل هٰذا قالوا في المضطر: إنه[1] إذا خاف الهَلَكة وجب عليه السؤالُ أو الاستقراضُ أو أكْلُ الميتة ونحوها، ولا يجوز أنْ يتركَ نفسه حتى يموت، ولذٰلك قال مسروق: «ومن اضْطُر إلى شيءٍ مما حرم الله عليه فلم يأكل ولم يشرب حتى مات؛ دخل النار»[2].

وأما **الثالثة**؛ فالتسبب أيضاً ظاهر؛ إلا أنه يبقى فيها بحث: هل يكون صاحبها بمنزلة[3] صاحب المرتبة الثانية أم لا؟ هٰذا مما يُنظر فيه، وإطلاق كلام الفقهاء يقتضي عدمَ التفرقة، وأحوال المتوكِّلين ممن دخل تحت ترجمة التصوُّف لا تقتضي ذٰلك، هٰذا وإنْ كان ظاهر كلام الغزاليِّ تَساوي المرتَبَتين في هٰذا الحكم كطريقة الفقهاء، على تفصيل له في ذٰلك[4]؛ فالذي يظهر في المسألة نظرٌ آخر، وذٰلك أنَّ هٰذه المرتبة تكون علمية وتكون حالية[5]، والفرق بين العلم

---

(١) سقط من (ط). (٢) (استدراك ١).

(٣) لأن الفرقَ بينهما لا يترتب عليه فرق في غلبة الظن بوقوع المسبَّب عند السبب؛ فيجيء فيه التفصيل المذكور من وجوب التسبب وعصيانه بتركه. (د).

(٤) انظر: «إحياء علوم الدين» (٤ / ٢٦١ وما بعدها).

(٥) يعلم الإنسان حقيقة التوكل أو الصبر أو الخشية، ولا شك أن علمه بهٰذه الحقائق وما شاكلها غير اتصافه بها، فإذا ارتقى قلبه إليها، وانصبغت نفسه بأثرها حتى غلب عليها حاله؛ انتقل =

والحال معروف عند أهله، فإذا كانت علمية؛ فهي المرتبة الثانية[1]؛ إذْ كان واجباً على كلِّ مؤمنٍ أنْ يعتقد أنَّ الأسبابَ غيرُ فاعلةٍ بأنفسها، وإنما الفاعل[2] فيها مسبِّبُها سبحانه، لٰكن عادته في خلقه جارية بمقتضى العوائد المطَّردة، وقد يخرقها إذا شاء لمن شاء، فمن حيث كانت عادةً؛ اقتضت الدخول في الأسباب، ومن حيث كانت الأسباب فيها بيد خالق المسبَّبات؛ اقتضت أنَّ للفاعل أنْ يفعل بها وبدونها؛ فقد يغلب على المكلَّف أحدُ الطرفَين، فإن غلب الطرفُ الأول وهو العاديُّ؛ فهو ما تقدم[3]، وإن غلب الثاني؛ فصاحبه مع السبب أو بدونه على حالة واحدة؛ فإنه إذا جاع مثلاً فأصابته مَخْمَصة؛ فسواء عليه أتسبَّب أم لا؛ إذ هو على بيِّنة أنَّ السبب كالمسبَّب بيد الله تعالى، فلم يغلب على ظنه ـ والحالُ هٰذه ـ أنَّ تركه للسبب إلقاءٌ باليد إلى التهلكة، بل عَقْدُه في كِلْتا الحالتين واحد؛ فلا يدخل تحت قوله: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[4] [البقرة: ١٩٥]؛ فلا يجب عليه التسبب في رفع ذٰلك؛ لأنَّ علمه[5]

= من حكم العمل بالعلم وحده إلى حكم العمل بالحال المصاحب للعلم؛ فالحال ثمرة العلم، ولا يكمل إلا إذا تصرف في صاحبه على مقتضى قانون العلم المثمر إليه. (خ).

(١) أي: فهي بمنزلتها، وتشترك معها في المآل؛ فحكمها حكمها. (د).

(٢) في الأصل: «الدليل»، وهناك إشارة لخطئها مع عدم ذكر الصحيح، والله أعلم.

(٣) أي: ويكون صاحبها لم يرتق فيها عن الحالة العلمية إلى التحقُّق بها وصيرورتها صفة له كالطبعية، يجري في أفعاله على مقتضاها دون كلفة ولا حمل لنفسه عليها. (د).

(٤) في «صحيح مسلم» وغيره أن أبا أيوب الأنصاري رضي الله عنه رد على من فهموا أن حمل الغازي الواحد على جماعة العدو من الإلقاء بالنفس إلى التهلكة، وبين لهم أن الإلقاء باليد إلى التهلكة الذي نزلت فيه الآية هو ترك الجهاد والإقبال على الدنيا وعمارتها، والتحقيق أنه يجوز للواحد الحمل على الكتيبة متى غلب على ظنه أن يكون لإقدامه أثر نافع؛ كالفتك ببعض رجال العدو، أو إرهابهم، أو تشجيع غيره من المسلمين. (خ).

(٥) أي: الذي صار حالة له كالأوصاف الطبيعية. (د).

بأنَّ السببَ في يد المسبِّب أغناه عن تطلُّب المسبَّب من جهته على التعيين، بل السبب وعدمه في ذٰلك سواء، فكما أنَّ أخذه للسبب لا يُعدُّ إلقاءً باليد إذا كان اعتماده على المسبِّب، كذٰلك في الترك، ولو فُرض أنَّ آخِذَ السبب أخذه بإسقاط الاعتماد على المسبِّب؛ لكان إلقاءً باليد إلى التهلكة لأنه اعتمد على نفس السبب، وليس في السبب نفسه ما يُعتمد عليه، وإنما يُعتمد عليه من جهة كونه موضوعاً سبباً، فلذٰلك إذا ترك السببَ لا لشيء[1]؛ فالسبب وعدمه في الحالين سواء في عَقْد الإيمان وحقائق الإيقان[2].

وكلُّ أحَدٍ فقيهُ نفسه، وقد مرَّ الدليل على ذٰلك[3]، وقد قال في الحديث: «جفَّ القلمُ بما هو كائن، فلو اجتمع الخلقُ على أنْ يُعطوك شيئاً لم يكتبه الله لك؛ لم يقدروا عليه، [وعلى أن يمنعوك شيئاً كتبه الله لك؛ لم يقدروا عليه]»[4]، وحكى عياض[5] عن الحسن بن نصر السوسي ـ من فقهاء المالكية ـ أنَّ ابنه قال له في سنةٍ غَلَا فيها السعرُ: يا أبتِ! اشترِ طعاماً؛ فإني أرَى السعر قد غَلا. فأَمَر ببيع ما كان في داره من الطعام، ثم قال لابنه: لستَ من المتوكلين على الله، وأنت قليلُ اليقين، كأنَّ القمح إذا كان عند أبيك يُنجيك من قضاء الله عليك! من توكل على الله؛ كفاه الله.

ونظير مسألتنا في الفقه؛ الغازي إذا حمل وحده على جيش الكفار؛

---

(١) أي: لا لسبب آخر. (د).

(٢) تكلم ابن تيمية على نحو ما عند المصنف، ولٰكن على وجه آخر. انظر: «مجموع الفتاوى» (٨ / ٥٢٠ ـ ٥٢٣).

(٣) في المسألة الخامسة.

(٤) مضى تخريجه (ص ٣١٥)، وهو حديث صحيح، وما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و (ط).

(٥) في «ترتيب المدارك» (٦ / ٣٦ ـ ط المغربيَّة).

فالفقهاء يُفَرِّقون بين أنْ يغلب على ظنه السلامة، أو الهلكة، أو يقطع بإحداهما؛ فالذي اعتقد السلامةَ جائزٌ له ما فعل، والذي اعتقد الهلكة من غير نفع يُمنع من ذٰلك، ويستدلُّون على ذٰلك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥].

وكذٰلك داخلُ المفازَة بزاد أو بغير زاد؛ إذا غلب على ظنه السلامةُ فيها جاز له الإقدام، وإنْ غلب على ظنه الهلكة لم يجز.

وكذٰلك إذا غلب على ظنه الوصولُ إلى الماء في الوقت؛ أُمر بالتأخير ولا يتيمَّم [فإن غلب على ظنه أنْ لا ماء يتيمم]، [وكذٰلك راكب البحر[1] وعلى هٰذا يُباح له التيمم مع وجود الماء في رحله أو يمنع، وإنْ غلب على ظنه الوصول إلى الماء في الوقت][2]، وإذا غلب على ظنِّ المريض زيادةُ المرض أو تأَخُّر البُرْء أو إصابة المشقة بالصوم، أفطر... إلى غير ذٰلك من المسائل المبنيَّة[3] على غَلَبات الظنون، وإنْ كانت موجباتُ الظنون تختلف؛ فذٰلك غيرُ قادحٌ في هٰذا الأصل، فمسألتنا داخلة تحت هٰذه القاعدة.

فمن تحقَّق بأنَّ الخروج عن السبب كالدخول فيه بالنسبة إلى ضمان الله تعالى الرزقَ؛ صحَّ أنْ يُقال: إنه لا يجب عليه التسبب فيه، ولذٰلك نجد أصحابَ الأحوال يركبون الأهوال، ويقتحمون الأخطار، ويُلْقُون بأَيديهم إلى ما هو عند غيرهم تهلكة؛ فلا يكون كذٰلك، بناءً على أنَّ ما هم فيه من مواطن الغَرر وأسباب الهَلَكة، يستوي مع ما هو عندنا من مواطن الأمن وأسباب النجاة.

---

(١) إذا غلب على ظنه السلامة في ركوب السفينة ركبها، وإلا؛ مُنع من ركوبها. (د). وانظر في المسألة: (٥ / ٣٥٤) مع التعليق عليه.

(٢) ينظر في هٰذا. (د). قلت: انظر في المسألة: «الإشراف» للقاضي عبدالوهاب (١ / ٣٨)، و«الخلافيات» للبيهقي (٢ / ٥١٩ ـ ٥٢٥) مع تعليقي عليها، وما بين المعقوفتين سقط من (ط).

(٣) في الأصل: «المبنيَّات».

وقد حكى عياض[1] عن أبي العباس الإبِّياني[2]: «أنه دخل عليه عطيةُ الجزري العابد؛ فقال له: أتيتك زائراً ومودِّعاً إلى مكة. فقال له أبو العباس: لا تُخْلنا من بركة دعائك. وبكى، وليس مع عطية رِكْوةٌ ولا مِزْوَدٌ، فخرج مع أصحابه، ثم أتاه بأثر ذٰلك رجل؛ فقال له: أصلحك الله! عندي خمسون مِثْقالاً ولي بغل؛ فهل ترى لي الخروج إلى مكة؟ فقال له: لا تعجل حتى تُوفِّر هٰذه الدنانير. قال الراوي: فعجبنا من اختلاف جوابه للرجلين مع اختلاف أحوالهما. فقال أبو العباس: عطية جاءني مودِّعاً غيرَ مُسْتشِير، وقد وَثِق بالله، وجاءني هٰذا يستشيرني ويذكر ما عنده؛ فعلمتُ ضعف نيته، فأمرته بما رأيتم».

فهٰذا إمام من أهل العلم أفتى لضعيف النية بالحزم في استعداد الأسباب، والنظر في مراعاتها، وسلَّم لقوي اليقين في طَرْح الأسباب[3]؛ بناءً ـ والله أعلم ـ على القاعدة المتقدمة في الاعتقادات وغَلَبات الظنون في السلامة والهَلَكة، وهي مظانٌّ النظر الفقهي، ولذٰلك يختلف الحكم باختلاف الناس في النازلة الواحدة؛ كما تقدم.

فإن قيل؛ فصاحب هٰذه المرتبة؛ أيّ الأمرين أفضل له؛ الدخول في السبب، أم تركه؟

---

(١) في «ترتيب المدارك» (٢ / ٣٥١ ـ ط مكتبة دار الحياة ـ بيروت).

(٢) قال عياض في «ترتيب المدارك» (٢ / ٣٤٧): «بكسر الهمزة وتشديد الباء ويقال: صوابه تخفيفهما». وانظر: «التبصير» (١ / ٣٦)، و«الأنساب» (١ / ١٢٨) مع الحاشية.

(٣) تهافت على هٰذا المسلك طوائف زين لهم الكسل أن يفسروا به معنى فضيلة التوكل؛ فنفضوا أيديهم من العمل واستعاضوا عنه البطالة والتطلع بما في أيدي الناس؛ فكانوا حملاً ثقيلاً على أعناق العاملين، ومن البلية أن هٰذا التحريف الباطل لكلمة التوكُّل قد ضرب وباؤه في القلوب، وكان من أكبر العلل التي قعدت بالشعوب الإسلامية عن القيام بوسائل المنعة حتى هوت إلى درك الشقاء والتخبط في أسر الذلة والاضطهاد. (خ).

فالجوابُ من وجهين:

أحدهما: أنَّ الأسباب في حقِّه لا بدَّ منها، كما إنها كذٰلك في حقِّ غيره؛ فإنَّ خَوارقَ العادات وإنْ قامت له مقام الأسباب في حقِّه؛ فهي في أنفسها أسباب، لٰكنها أسبابٌ غريبة، والتسبُّبُ غيرُ منحصرٍ في الأسباب المشهورة؛ فالخارج مثلًا للحجِّ بغير زاد يرزقه الله من حيث لا يحتسب؛ إمّا من نبات الأرض، وإما من جهة مَنْ يلقَى من الناس في البادية وفي الصحراء، وإما من حيوان الصحراء، أو من غير ذٰلك، ولو أنْ ينزل عليه من السماء، أو يُخرجه من الأرض بخوارق العادات أسبابٌ جارية، يعرفها أربابُها المخصوصون بها؛ فليس هٰذا الرجل خارجاً عن العمل بالأسباب، ومنها الصلاة؛ لقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾ [طه: ١٣٢].

ورُوي أنه عليه الصلاة والسلام «كان يأمُر أهلَه بالصَّلاةِ إذا لم يجدوا قوتاً»[(١)]، وإذا كان كذٰلك؛ فالسؤالُ غيرُ وارِدٍ.

---

(١) أخرجه الطبراني في «الأوسط» (١ / ٤٨٧)، والواحدي في «الوسيط» (٣ / ٢٢٨)، وأبو نعيم في «الحلية» (٨ / ١٧٦)، والبيهقي في «الشعب» (٧ / رقم ٩٧٠٥)، وسعيد بن منصور في «سننه» وابن المنذر في «تفسيره»؛ كما قال السيوطي في «حصول الرفق» (رقم ٢٩) من طريق معمر عن محمد بن حمزة عن عبدالله بن سلام؛ قال: «كان رسول الله ﷺ إذا نزلت بأهله شدَّة أو ضيق؛ أمرهم بالصلاة، وتلى: **﴿وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها﴾**».

ورجاله ثقات؛ كما في «مجمع الزوائد» (٧ / ٦٧)، إلا أنه منقطع، محمد بن حمزة لم يسمع من جده عبدالله بن سلام.

وله شاهد من مرسل ثابت البناني؛ قال: «كان رسول الله ﷺ إذا أصابه خصاصة نادى أهله: «يا أهلاه! يا أهلاه! صلّوا».

أخرجه أحمد في «الزهد» (١٠)، وابن أبي حاتم في «التفسير» ـ كما في «تفسير ابن كثير» (٣ / ٧٩) ـ وهو مرسل؛ فالحديث ضعيف. =

والثاني ـ على تسليم وروده ـ؛ إنَّ أصحاب رسولِ الله ﷺ يُعلم قطعاً أنهم حازوا هٰذه المرتبة واستَيْقَنوها حالاً وعِلْماً، ولٰكنه عليه السلام ندَبهم إلى الدخول في الأسباب المقتضية لمصالح الدنيا، كما أمرهم بالأسباب المقتضية لمصالح الآخرة، ولم يتركهم مع هٰذه الحالة؛ فدلَّ ذٰلك على أنَّ الأفضلَ ما دلَّهم عليه، ولأنَّ هٰذه الحالة لا يُعتدُّ بها مقاماً يقام[1] فيه؛ ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام: «قيِّدها وتوكَّل»[2]؟!

وأيضاً؛ فأصحاب هٰذه الحالة هم أهلُ خَوارِقِ العادات، ولم يتركوا معها التسبُّب تأدُّباً بآداب رسول الله ﷺ، وكانوا أهلَ علم، ولم يكونوا ليتركوا الأفضل إلى غيره.

وأما **المرتبة الرابعة**، وهي مرتبة الابتلاء؛ فالتسبُّب فيها أيضاً ظاهر، فإنَّ الأسبابَ قد صارت عند صاحبها تكليفاً يُبتلى به على الإطلاق، لا يختص ذٰلك بالأسباب العبادية دون العاديّة، فكما أنَّ الأسبابَ العبادية لا يصحّ فيها الترك اعتماداً على الذي سبَّبها من حيث كانت مصروفةً إليه؛ كذٰلك الأسباب العاديَّة، ومن هنا لمّا قال عليه السلام: «ما مِنكم من نفسٍ مَنفوسةٍ إلا وقد عُلم منزلُها من الجنَّة والنار». قالوا: يا رسول الله! فلِم نعمل؟ أفلا نتَّكل؟ قال: «لا، اعملوا؛ فكلٌّ ميسَّرٌ لما خُلق له». ثم قرأ: ﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَٱتَّقَىٰ ﴾ [الليل: ٥] إلى آخرها[3]؛ فكذٰلك العاديَّات؛ لأنها عبادات، فهي عنده جارية على الأحكام

= وأخرج عبدالرزاق نحوه بإسنادٍ ضعيف، وانظر: «الدر المنثور» (٥ / ٦١٣)، و«الفتح السماوي بتخريج أحاديث تفسير البيضاوي» (٢ / ٨٢٤ ـ ٨٢٥).

(١) في الأصل: «يقدم»، وفي النسخ المطبوعة: «يقوم»، والمثبت من (ط).

(٢) مضى تخريجه (ص ٣٠٤) وهو حديث حسن.

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب القدر، باب وكان أمر الله قدراً مقدوراً، ١١ / ٤٩٤ / رقم ٦٦٠٥)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب القدر، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه =

الموضوعة، ونظرُ صاحب هٰذه المرتبة في الأسباب مثلُ نظره في العبادات، يعتبر فيها مجرَّد الأسباب ويدع المسبَّبات لمسبِّبها.

وأما **المرتبة الخامسة**؛ فالتسبب فيها صحيحٌ أيضاً؛ لأنَّ صاحبَها وإنْ لم يلتفت إلى السبب من حيث هو سبب، ولا إلى المسبَّب من باب أحْرى؛ فلا بدَّ منه من جهة ما هو راقٍ به وملاحظٌ للمسبَّب من جهته، بدليل الأسباب العبادية، ولأنها إنما صارت قرَّة عينه لكونها سُلَّماً إلى المتعبَّد إليه بها؛ فلا فارقَ بين العاديات والعباديات؛ إلا أنَّ صاحب هٰذه المرتبة مأخوذ في تجْرِيد الأَغْيار على الجملة، فربما رَمى من الأسباب بما ليس بضروريٍّ، واقتصر على ما هو ضروري، وضيَّق على نفسه المجالَ فيها، فراراً من تكاثرها على قلبه؛ حتى يصح له اتحادُ الوجهة، وإذا كانت الأسبابُ موصِّلة إلى المطلوب؛ فلا شك في أخذها في هٰذه الرتبة؛ إذْ من جهتها يصح المطلوب.

وأما **السادسة**؛ فلمَّا كانت جامعةً لأَشْتاتِ ما ذُكر قبلها؛ كان ما يشهد لما قبلها شاهداً لها؛ غير أنَّ ذٰلك فيها مُعتبر من جهة صفة العبودية وامتثال الأمر، لا من جهة أمرٍ آخر؛ فسواءٌ عليه أكان التكليفُ ظاهرَ المصلحة أم غيرَ ظاهرها؛ كلُّ ذٰلك تحتَ قصْدِ العبد امتثالَ أمرِ الله، فإنْ كان المكلَّف به مما يرتبط به بعضُ الوجود أو جميعه؛ كان قصده في امتثال الأمر شاملاً له، والله أعلم.

المسألة الثامنة

إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبَّب، قُصِدَ ذٰلك المسبَّب أوْ لا؛ لأنه لما جعـل مسبَّباً عنه في مجرى العادات؛ عُدَّ كأنه فاعل له مباشرة، ويشهد لهٰذا

= وكتابه رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته، ٤ / ٢٠٤٠ / رقم ٢٦٤٧) بألفاظ، المذكور لفظ مسلم برقم (٢٦٤٧) بعد (٧)، ولٰكن ليس فيه لفظة «منفوسة»، وهي فيه برقم (٢٦٤٧) بعد (١)، لٰكن بلفظ مغاير عن هٰذا السياق، وهو من حديث علي رضي الله عنه.

قاعـدة مجـاري العادات؛ إذْ أُجْري فيها نسبة المسبَّبات إلى أسبابها، كنسبة الشبـع إلى الـطعام، والإرواء إلى الماء، والإحراق إلى النار، والإسهال إلى السَّقَمونْيا[1]، وسائر المسبَّبات إلى أسبابها[2]؛ فكذٰلك الأفعالُ التي تتسبب عن كسبنا منسوبة إلينا وإنْ لم تكن من كسبنا، وإذْ كان هٰذا معهوداً معلوماً؛ جرى عُرف الشرع في الأسباب الشرعية مع مسبَّباتها على ذٰلك الوِزَان.

وأدلَّته في الشرع كثيرة بالنسبة إلى الأسباب المشروعة أو الممنوعة؛ كقول الله تعـالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ...﴾ إلى قوله: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾[3] [المائدة: ٣٢].

وفي الحديث: «ما من نفسٍ تُقتلُ ظلماً إلا كان على ابنِ آدمَ الأوَّل كِفْلٌ منها لأنه أوّلُ من سنّ القتل»[4].

وفيه: «مَنْ سنَّ سُنَّةً حسنةً؛ كان له أجرُها وأجرُ مَن عَمِلَ بها»[5].

وكذٰلك: «مَنْ سَنَّ سُنَّة سيئةً».

---

(١) السَّقَمُونْيا: نبات يستخرج منه دواء مسهل للبطن؛ كما في «المعجم الوسيط» (س ق م).

(٢) في الأصل: «الأسباب إلى مسبباتها».

(٣) هٰذا مبني على أنَّ المراد بالقتل والإحياء المسبَّب، وهو في الآيتين زهوق الروح والحياة؛ فيكون فيه نسبة المسبَّب وهو الحياة والموت إلى المتسبب، وقد سبق له في المسألة الثانية جعل القتل سبباً لا مسبّباً، ويمكن إرادته هنا؛ فلا يكون فيه دليل. (د).

(٤) مضى تخريجه (ص ٢٢٣)، والحديث في «الصحيحين».

(٥) مضى تخريجه (ص ٢٢٢)، وهو صحيح.

وفيه(1): «إن الولد لوالديه سِترٌ من النار»(2)، و«إن مَن غرسَ غرْساً كان ما أُكل منه له صدقة، وما سُرق منه له صدقة، وما أُكل السبعُ؛ فهو له صدقة، وما أَكلت الطيرُ؛ فهو له صدقة، ولا يرزَؤهُ(3) أحدٌ إلا كان له صدقة»(4)، وكذٰلك الزرع، والعالم يبثُّ العلم؛ فيكون له أَجْرُ كلِّ من انتفع به(5).

ومن ذٰلك ما لا يُحْصَى، مع أنَّ المسبَّبات التي حصل بها النفع أو الضر ليست من فعل المتسبِّب.

---

(1) من هنا إلى آخر المسألة واضح فيه نسبة المسبب إلى المتسبب، وهو يدل على مدعاه. (د).

(2) لم أظفر به بهٰذا اللفظ، ولٰكن أخرج أحمد في «المسند» (٤ / ٣٨٦) ضمن حديث عمرو بن عبسة السلمي مرفوعاً: «وأيما رجل مسلم قدّم لله عز وجل من صلبه ثلاثة لم يبلغوا الحنث أو امرأة؛ فهم له سترة من النار».

وقد خرجته في تحقيقي لرسالة السيوطي «التعلل والإطفا» (رقم ٢١)، وهو صحيح.

(3) أي: لا ينقصه ويأخذ منه.

(4) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الحرث والمزارعة، باب فضل الزرع والغرس إذا أُكِلَ منه، ٥ / ٣ / رقم ٢٣٢٠، وكتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، ١٠ / ٤٣٨ / رقم ٦٠١٢)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب المساقاة، باب فضل الغرس والزرع، ٣ / ١١٨٩ / رقم ١٥٥٣) عن أنس مرفوعاً بلفظ: «ما من مسلم يغرس غرساً، أو يزرع زرعاً، فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة؛ إلا كان له به صدقة».

وأخرجه مسلم في «صحيحه» (رقم ١٥٥٢) عن جابر بلفظ: «ما من مسلم يغرس غرساً؛ إلا كان من أُكل منه. . .» تتمته باللفظ الذي أورده المصنِّف.

(5) قال الشيخ ابن عرفة في حديث: «أو علم ينتفع به» إنما تدخل التآليف في الأعمال التي لا ينقطع ثوابها إذا اشتملت على فوائد زائدة (يعني: على ما في الكتب السابقة)، وإلا؛ فهي إضاعة للورق، وهٰذا تلميح منه إلى انحطاط درجة من ليس له من المعلومات سوى ما يتلقاه بتقليد، وشرف من رزق فكراً يتجول في حدائق العلم حتى يعود بثمرٍ جديد. (خ).

فإذا كان كذلك؛ فالداخل في السبب إنما يدخل فيه مقتضياً لمسبَّبه، لكن تارة يكون مقتضياً له على الجملة والتفصيل، وإنْ كان غيرَ محيطٍ بجميع التفاصيل، وتارة يدخل فيه مقتضياً له على الجملة لا على التفصيل، وذلك أنَّ ما أمر اللهُ به؛ فإنما أمر به لمصلحةٍ يقتضيها فعله، وما نهى عنه؛ فإنما نهى عنه لمفسدة يقتضيها فعله، فإذا فعل؛ فقد دخل على شرط أنه يتسبب فيما تحت السبب من المصالح أو المفاسد، ولا يخرجه عن ذلك عدم علمه بالمصلحة أو المفسدة أو بمقاديرهما، فإنَّ الأمر قد تضمَّن أنَّ في إيقاع [المأمور به مصلحةً علمها الله، ولأجلها أمر به، والنهي قد تضمَّن أنَّ في إيقاع][1] المنهيِّ عنه مفسدةً علمها الله، ولأجلها نهى عنه؛ فالفاعل ملتزم لجميع ما ينتجه ذلك السبب من المصالح أو المفاسد، وإنْ جهل تفاصيل ذلك.

فإن قيل: أيُثاب أو يُعاقب على ما لم يفعل؟

فالجواب: أنَّ الثواب والعقاب إنما ترتب على ما فعله وتعاطاه، لا على ما لم يفعل لكن الفعل يعتبر شرعاً بما يكون عنه[2] من المصالح أو المفاسد وقد بيَّن الشرعُ ذلك، وميَّز بين ما يَعْظُم من الأفعال مصلحتُه؛ فجعله ركناً، أو مفسدتُه؛ فجعله كبيرةً وبيَّن ما ليس كذلك؛ فسماه في المصالح إحساناً وفي المفاسد صغيرة، وبهذه الطريقة يتميَّز ما هو من أركان الدين وأصوله، وما هو من فروعه وفصوله، ويُعرف ما هو من الذنوب كبائر، وما هو منها صغائر، فما عظَّمه الشرعُ في المأمورات؛ فهو من أصول الدين، وما جعله دون ذلك؛ فمن فروعه وتكميلاته، وما عظَّم أمره في المنهيَّات؛ فهو من الكبائر، وما كان دون ذلك؛ فهو من الصغائر، وذلك على مقدار المصلحة أو المفسدة[3].

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل، وفي (ط): «والنهي كذلك قد...».

(٢) أي: يُقيِّم الفعل بما يترتَّب عليه.

(٣) سيأتي للمصنف بيان فيه ضابط أدق للفرق بين الضروريات والحاجيات؛ وذلك في =

المسألة التاسعة

ما ذُكـر في هٰذه المسائل من أَنَّ المسبَّباتِ غيرُ مقدورة للمكلَّف، وأَنَّ السبب هو المكلَّف به، إذا اعتُبر ينبني عليه أمور:

أحدها: أنَّ متعاطي السبب إذا أَتى به بكمال شروطه[1] وانتفاء موانعه، ثم قَصد أنْ لا يقع مسبَّبه؛ فقد قَصد محالاً، وتكلَّف رفعَ ما ليس له رفعه، ومنع ما لم يُجعل له منعه.

فمن عقد نكاحاً على ما وُضع له في الشرع، أو بيعاً أو شيئاً من العقود، ثم قصَد أنْ لا يستبيح بذٰلك العقد ما عَقد عليه؛ فقد وقع قصده عَبثاً، ووقع المسبَّب الذي أوقع سببه، وكذٰلك إذا أوقع طلاقاً أو عِتْقاً قاصداً به مقتضاه في الشرع، ثم قصد أنْ لا يكون مقتضى ذٰلك؛ فهو قصدٌ باطل، ومثله في العبادات؛ إذا صلَّى، أو صام، أو حجّ كما أُمر، ثم قصد في نفسه أنَّ ما أوقع من العبادة لا يصح له، أو لا ينعقد قُربة، وما أشبه ذٰلك؛ فهو لَغْو.

وهٰكـذا الأمر في الأسباب الممنوعة، وفيه جاء: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ﴾ الآية: [المائدة: ٨٧][2].

= المسألة السابعة عشرة في النوع الرابع من القسم الأول من المقاصد، وفي «الاعتصام» (٢ / ٣٨ - ٣٩) للمصنف نحو ما ذكر هنا مع تفصيلٍ زائد.

(١) وضع الأصل من أول الأمر على أنه تعاطى السبب بكمال شروطه ثم قصد ألا يقع . . . إلخ، وفي تمثيلاته أيضاً في العادات والعبادات لاحظ ذٰلك ليسلم له الأصل من الإشكالات الآتية؛ فأنت تراه جعل القصد المخالف لقصد الشارع لاحقاً لتمام العمل لا مقارناً، إلا أنه يبقى الكلام في قوله في الطلاق والعتق: «قاصداً به مقتضاه في الشرع»، إنْ كان مراده أنه لم يغلط ولم يسبق لسانه فواضح، وإنْ كان مراده ما هو ظاهره من أنه لا بد من قصد المعني؛ فالفقه عند المالكية غير ذٰلك، بل لو كان هازلاً لوقع الطلاق والعتق، ولم يكن له رفعه. (د).

(٢) فقوله: ﴿وكلوا مما رزقكم الله . . .﴾ إلخ بعد ذكر التحريم يفيد أنَّ التحريم السابق المنهي عنه لغو؛ كأنه قال: وكلوا من هٰذا الطيب الذي حرمتموه. (د).

ومن هنا كان تحريم ما أحلَّ اللهُ عبثاً؛ من المأكول، والمشروب، والملبوس، والنكاح، وهو غيرُ ناكح في الحال ولا قاصدٍ للتعليق في خاصّ[1] ـ بخلاف العامّ ـ، وما أشبه ذٰلك؛ فجميع ذٰلك لغو؛ لأن ما تولَّى الله حِلِّيَتَه بغير سبب من المكلَّف ظاهرٍ مثلُ ما تعاطى المكلَّف السبب فيه، ومثله قوله عليه الصلاة والسلام: «إنما الوَلاء[2] لِمَن أَعْتق»[3]، وقوله: «مَن اشترَط شرْطاً ليس في كتاب الله؛ فهو باطلٌ، وإن كان مئة شرْط»[4] الحديث.

وأيضاً؛ فإنَّ الشارع قاصدٌ لوقوع المسبَّبات عن أسبابها كما تقدم، فقصدُ هٰذا القاصد مناقضٌ لقصد الشارع، وكل قصدٍ ناقضَ قصدَ الشارع فباطل[5]؛

---

(١) احتاج إليه على مذهب مالك لا على مذهب الشافعي؛ فالتعليق عنده كله لغو. (د).

(٢) فالشارع جعل الولاء لمن أعتق مسبَّباً عن عتقه؛ فمن وقع العتق منه ثبت له الولاء، فمن أراد رفعه قصد محالاً وتكلَّف رفع ما ليس له رفعه، وهو دليل على أصل المسألة، وإن كان في موضوعٍ خاصٍّ بالولاء. (د).

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الفرائض، باب الولاء لمن أعتق، ١٢ / ٣٩ / رقم ٦٧٥١، ٦٧٥٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب العتق، باب إنما الولاء لمن أعتق، ٢ / ١١٤١ / رقم ١٥٠٤) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب إذا اشترط شروطاً في البيع لا تحل، ٤ / ٣٧٦ / رقم ٢١٦٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب العتق، باب إنما الولاء لمن أعتق، ٢ / ١٠٤٢ / رقم ١٥٠٤) من حديث عائشة رضي الله عنها.

وهو وما قبله دليل على أنَّ ما جعله الله مسبباً عن شيء، فقصد العبد رفع هٰذا المسبب لغو؛ إلا أنَّ الأول خاص، وهٰذا عام في الولاء وغيره. (د).

(٥) من الفروع الموضحة لهٰذه القاعدة أن الزوج لا يملك إسقاط الرجعة لأنها حق أثبته الله شرعاً، فمن قال لزوجته: أنت طالق ولا رجعة لي عليك؛ نفذ طلاقه وبقي حق الرجعة في يده لأنها من الحقوق التي رتبها الشارع على الطلاق غير البائن، وما قرره الشارع لا يملك المكلف رفعه بحال. (خ).

فهٰذا القصد باطل، والمسألة واضحة.

فإن قيل: هٰذا مُشكل من وجهين:

أحدهما: أنَّ اختيارَ المكلف وقصده شرطٌ في وضع الأسباب[1]، فإذا كان اختياره منافياً لاقتضاء الأسباب لمسبَّباتها؛ كان معنى ذٰلك أنَّ الأسبابَ لم يتعاطها المكلف على كمالها، بل مفقودة الشرط وهو الاختيار، فلم تصح من جهة فقد الشرط؛ فيلزم أنْ تكون المسبَّبات الناشئة عن الأسباب غير واقعة لفَقْد الاختيار.

والثاني: أنَّ القصدَ المناقضَ لقصد الشارع مُبْطِل للعمل حسبما هو مذكور في موضعه من هٰذا الكتاب، وتعاطي الأسباب المبيحة مثلاً بقصد أنْ لا تكون مبيحة مُناقَضةٌ لقصد الشارع ظاهرة، من حيث كان قصد الشارع التحليل[2] بوساطة هٰذه الأسباب؛ فيكون إذاً تعاطي هٰذه الأسباب باطلاً وممنوعاً؛ كالمصلي قاصداً بصلاته ما لا تُجزئه لأَجله، والمتطهِّر يقصد أنْ لا يكون مُستبيحاً للصلاة، وما أشبه ذٰلك؛ فالجمع بين هٰذا الأصل والأصل المذكور جمعٌ بين متنافيَين، وهو باطل.

فالجواب عن الأول: أنَّ الفرض إنما هو في مُوقع الأسباب بالاختيار لأَن تكون أسباباً، لٰكن مع عدم اختياره للمسبَّب، وليس الكلام في مُوقعها بغير اختيار، والجمع بينهما ممكن عقلاً؛ لأنَّ أحدهما سابقٌ على الآخر؛ فلا يتنافيان؛ كما إذا قصد الوطء واختاره وكره خَلْقَ الولد، أو اختار وضع البذْر في الأرض وكره نباته، أو رمَى بسهم صوّبه على رجل ثم كره أنْ يصيبه، وما أشبه

(١) فإنَّ الأفعال والتروك إذا عُريت عن القصد كانت لغواً، كما تقرر في المسألة السادسة من كتاب الأحكام. (د).

(٢) في جميع النسخ «التحصيل» والمثبت من (ط).

ذٰلك، فكما يمكن اجتماعها[1] في العاديات؛ فكذٰلك في الشرعيات.

والجواب عن الثاني: إنَّ فاعل السبب في مسألتنا قاصدٌ أنْ يكون ما وضعه الشارع مُنتجاً غيرَ منتج، وما وضعه سبباً فَعَله هنا على أنْ يكون سبباً لا يكون له مسبَّب، وهٰذا ليس له؛ فقصده فيه عبث بخلاف ما هو مذكور في قاعدة مقاصد الشارع؛ فإنَّ فاعل السبب فيه قاصدٌ لجعله سبباً لمسبَّب لم يجعله الشارع مسبَّباً له، كنكاح المحلِّل عند القائل بمنعه؛ فإنه قاصد بنكاحه التحليل لغيره، ولم يضع الشارع النكاح لهٰذا المسبَّب؛ فقارن هٰذا القصدُ العَقْدَ فَلم يكن سبباً شرعيّاً[2]؛ فلم يكن محلِّلاً للناكح ولا للمحلَّل له لأنه باطل.

وحاصل الأمر أنَّ أحدهما أخذ السبب على أنه ليس بسبب[3]، والآخر أخذه على أنه سبب لا يُنتِج؛ فالأول لا ينتج له شيئاً، والآخر ينتج له؛ لأنه ليس الإنتاج باختياره ولا عدمه، فهٰذا لم يخالف قصد الشارع في السبب من حيث هو سبب، ولٰكن زَعم أنه لا يقع مسبَّبه، وهٰذا كذبٌ أو طمعٌ في غير مطمع، والأول تعاطاه على أنه ليس بالسبب الموضوع للشارع؛ فاعرف الفرق بينهما؛ فهو دقيق.

ويوضحه[4] أنَّ القصد في أحدهما مقارِنٌ للعمل فيؤثر فيه، والآخر تابع له بعد استقراره فلا يؤثر فيه.

---

(١) أي: اختيار السبب وقصده ليكون سبباً، وقصده عدم المسبَّب، وقوله: «العاديات»؛ أي: الأمثلة الثلاثة. (د).

(٢) في الأصل: «مرعياً».

(٣) أي: مع أنه ليس بسبب، أي قصد به ما لم يجعل سبباً له، والثاني بعد ما تعاطى السبب كاملاً قصد ألا يقع مسبَّبه وطلب رفع الواقع كما يقولون. (د).

(٤) أي: يوضح المقام في ذاته لا الحاصل المتقدم. (د).

فإن قيل: لم لا يكون هٰذا في الحكم كالرفض في العبادات؟ فإنه في الحقيقة رفضٌ لكونه سبباً شرعيّاً؛ فالطهارة مثلاً سببٌ في رفع الحدَث، فإذا قصد أنها لا ترفع الحدَث؛ فهو معنى رفْضِ النية فيه، وقد قالوا: إن رفض النية ينهض سبباً في إبطال العبادة؛ فرجع البحث إلى أنَّ ذٰلك كلَّه إبطالٌ لأَنْفُس الأَسباب[1] لا إبطالُ المسبَّبات.

فالجواب: أنَّ الأمر ليس كذٰلك، وإنما يصح الرفضُ في أثناء العبادة إذا كان قاصداً بها امتثالَ الأمر، ثم أتمها على غير ذٰلك، بل بنيَّةٍ أخرى ليست بعبادته التي شرَع فيها؛ كالمتطهِّر ينوي رفْعَ الحَدث، ثم ينسخ تلك النية بنية التبرُّد أو التنظف من الأوساخ البدنية، وأما بعد ما تمت العبادة وكملت على شروطها؛ فقصده أنْ لا تكون عبادةً ولا يترتبَ عليها حكم آخر من إجْزاء أو استباحة أو غير ذٰلك غير مؤثر فيها؛ بل هي على حكمها لو لم يكن ذٰلك القصد؛ فالفرق بينهما ظاهر.

ولا يُعارِض ذٰلك كلامَ من تكلَّم في الرَّفض، وقال إنه يؤثِّر، ولم يفصِّل[2]

---

(١) أي: فيعود الإشكال الأول. (د).

(٢) بل جعل رفض الوضوء ولو بعد تمامه وقبل أداء الصلاة به مبطلاً له. (د).

قلت: من نسب القول إلى مالك بأنّ رفض النية له أثر في بطلان الطهارة بعد تمامها لم يأخذه من نص كلامه، وإنما قاسوه على قوله: «من تصنع لنوم؛ فعليه الوضوء، وإن لم ينم». قالوا: هٰذه عبادة يبطلها الحدث؛ فصحّ رفضها.

والقول بهٰذا قول عند الشافعية، والصحيح المشهور في مذهبهم أنها لا تبطل، ومن الغريب أن يحكي القرافي في «الذخيرة» (١ / ٢٤٤ ـ ط المصرية، و٢ / ٥٢٠ ـ ط دار الغرب) أن رفض الصلاة والصوم يؤثر ولو بعد الكمال، ويقول: «هٰذا هو المشهور عندهم»؛ إلا أنه استشكل هٰذا بأنه يقتضي إبطال جميع الأعمال، ولعل القول الفصل في هٰذه المسألة ما قاله ابن رشد: «من ادّعى أنّ التكليف يرجع بعد سقوطه لأجل الرفض؛ فعليه الدليل». =

القولَ في ذٰلك؛ فإنَّ كلام الفقهاء في رفض الوضوء وخلافهم فيه غيرُ خارج عن هٰذا الأصل، من جهة أنَّ الطهارة هنا لها وجهان في النظر: فمن نظر[1] إلى فعلها على ما ينبغي؛ قال: إنَّ استباحة الصلاة بها لازمٌ ومسبَّب عن ذٰلك الفعل؛ فلا يصح رفعه إلا بناقضٍ طارىء، ومن نظر إلى حكمها ـ أعني: حكم استباحة الصلاة، مستصحباً إلى أن يُصلِّي، وذٰلك أمر مستقبل ـ؛ فيشترط فيه استصحاب النية الأُولى المقارنة للطهارة، وهي بالنية المنافية منسوخة؛ فلا يصح استباحة الصلاة الآتية بها، لأن ذٰلك كالرفض المقارِن للفعل، ولو قارن الفعل لأثَّر؛ فكذٰلك هنا، فلو رفض نية الطهارة بعدما أَدَّى بها الصلاة وتمَّ حكمُها؛ لم يصح أنْ يقال إنه يجب عليه استئناف الطهارة والصلاة؛ فكذٰلك من صلَّى ثم رفض تلك الصلاة بعد السلام منها، وقد كان أتى بها على ما أُمر به، فإن قال به [أحدٌ] في مثل هٰذا[2]؛ فالقاعدة ظاهرة في خلاف ما قال، والله أعلم، وبه التوفيق.

هٰذا حكم الأسباب إذا فُعلت باستكمال شرائطها وانتفاء موانعها، وأما إذا

= انظر: «مواهب الجليل» (١ / ٢٤١)، و«المجموع» (١ / ٣٨٨)، و«نهاية الأحكام في بيان ما للنية من الأحكام» (٤٥ وما بعدها)، و«مقاصد المكلفين» (٢٣٩ ـ ٢٤٠)، وانظر رفض النية في أثناء العبادة: «المحلى» (٦ / ١٧٤) و«قواعد الأحكام» (١ / ٢١٤ ـ ٢١٥)، و«المجموع» (٦ / ٣٣١ ـ ٣٣٢) وما سيأتي (٣ / ١٦).

(١) مآل الفرق بين النظرين أنَّ من اعتبر الوضوء عبادةً تامة مستقلة بنفسها بقطع النظر عن الصلاة وإن كانت شرطاً فيها؛ قال: لا يؤثر الرفض بعدما تمت، ومن نظر إلى أنَّ الوضوء شرط في صحة الصلاة وكأنه جُزء منها؛ لم يجعل تمامه إلا بأداء الصلاة، فرفضه قبل الصلاة رفض له قبل تمامه؛ فيؤثر فيه. (د).

(٢) أي: فإن قال: إنَّ الوضوء يبطل حتى إذا كان رفضه بعد تمام الصلاة به؛ فيكون مخالفاً للقاعدة. (د).

لم تُفعل الأسباب على ما ينبغي، ولا اسْتُكْمِلت شرائطها، ولم تنتف موانعها؛ فلا تقع مسبَّباتها شاء المكلَّف أو أبى لأن المسبَّبات ليس وقوعها أو عدم وقوعها لاختياره.

وأيضاً؛ فإنَّ الشارع لم يجعلها أسباباً مقتضية إلا مع وجود شرائطها وانتفاء موانعها، فإذا لم تتوفر؛ لم يستكمل السببُ أنْ يكون سبباً شرعيّاً، سواء علينا أقلنا إنَّ الشروط وانتفاء الموانع أجزاءُ أسبابٍ أم لا؛ فالثَّمرة واحدة.

وأيضاً، لو اقتضت الأسبابُ مسبَّباتها وهي غير كاملة بمشيئة المكلَّف، أو ارتفعت اقتضاءاتُها وهي تامة؛ لم يكن لما وَضع الشارعُ منها فائدة، ولكان وضعه لها عبثاً؛ لأنَّ معنى كونها أسباباً شرعية هو أنْ تقع مسبَّباتها شرعاً، ومعنى كونها غيرَ أسبابٍ شرعاً أنْ لا تقع مسبَّباتها شرعاً، فإذا كان اختيارُ المكلَّف يقلبُ حقائقها شرعاً؛ لم يكن لها وضْعٌ معلوم في الشرع، وقد فرضناها موضوعة في الشرع على وضعٍ معلوم، هٰذا خُلْف محال؛ فما يؤدِّي إليه مثله، وبه يصحُّ أنَّ اختيارات المكلَّف لا تأثيرَ لها في الأسباب الشرعيّة[1].

فإن قيل: كيف هٰذا مع القول بأنَّ النهيَ لا يدلُّ على الفساد، أو بأنه يدلُّ على الصحة، أو بأنه يُفرِّق بين ما يدل على النهي لذاته أو لوصفه؟ فإنَّ هٰذه المذاهب تدل على أنَّ التسبُّب المنهيّ عنه ـ وهو الذي لم يستكمل الشروط ولا

---

(١) ليس في يد المكلف أن يتصرّف فيما وضع من الأسباب التي تترتب عليها مصالح تعود إلى غيره بإجماع، فإن كان الوضع الشرعي قائماً على مراعاة حظ ذٰلك المكلف خاصة؛ فهٰذا هو الذي يطرقه الاختلاف وتتفاوت الأنظار في تحقيق أمره، ومن هٰذا نشأ الخلاف في بعض مسائل يلتزم فيها المكلف ما لا يلزمه شرعاً كمن التزم عدم القيام بعيب يجده في المبيع، والذي يرى أن التزامه لغو يبني الحكم على أن الشارع جعل القيام بالعيب حقّاً للمشتري؛ فالتزامه لإسقاطه لا يؤثر في وضعه الشرعي وله التمسك به حيث أراد. (خ).

انتفت موانعه ـ يفيد حصول المسبَّب، وفي مذهب مالكٍ[1] ما يدل على ذٰلك؛ فإنَّ البيوعَ الفاسدة عنده تُفيد من أوَّلها شُبهةَ مِلْكٍ عند قَبْضِ المَبيع، وأيضاً؛ فتُفيدُ المِلْكَ بحوالة الأسواق وغير ذٰلك من الأُمور التي لا تُفيت العَيْن، وكذٰلك الغَصْبُ ونحوه يُفيد عنده المِلْكَ وإنْ لم تَفُتْ عينُ المغصوب في مسائل، والغصب أو نحوه ليس بسبب من أصله؛ فيظهر أنَّ السببَ المنهيَّ عنه يحصل به المسبَّب، إلا على القول بأنَّ النهيَ يدلُّ على الفساد مطلقاً.

فالجواب: إنَّ القاعدة عامةٌ، إفادة المِلْكِ في هٰذه الأشياء إنما هو[2] لأمورٍ أُخَر خارجة عن نفس العَقْد الأوَّل[3]، وبيان ذٰلك لا يسع ها هنا، وإنما يُذكر فيما بعد هٰذا إنْ شاء الله.

فصل

ومن الأمور التي تنبني على ما تقدَّم؛ أنَّ الفاعل للسَّبب عالماً بأنَّ المسبَّب ليس إليه إذا وَكَله إلى فاعله وصرف نظره عنه؛ كان أقربَ إلى **الإخلاص، والتفويض والتوكُّل على الله تعالى، والصَّبر على الدخول في الأسباب المأمور بها، والخروج عن الأسباب المحظورة، والشُّكر**، وغير ذٰلك من المقامات السَّنِيَّة والأحوال المرضيَّة، ويتبين ذٰلك بذكر البعض، على أنه ظاهر!

أما **الإخلاص**؛ فلأنَّ المكلَّف ـ إذا لبَّى الأمر والنهيَ في السبب من غير نظر إلى ما سوى الأمر والنهي ـ خارجٌ عن حظوظه، قائم بحقوق ربه، واقفٌ

---

(1) أي: وكما قاله أبو حنيفة وغيره في عدم الحدِّ، وفي ثبوت النَّسب في نكاح المحارم. فقالوا: إنَّ هٰذا ليس حكم العقد، وإنما هو شيء آخر، وهو حكم الشبهة بصورة العقد، ولم يقل به الأئمة الثلاثة، بل أوجبوا الحدَّ وعدم ثبوت النسب. (د).

(2) في الأصل: «هي».

(3) من هٰذه الأمور مراعاة الخلاف في البيوع التي اختلف أهل العلم في إجازتها. (خ).

موقف العبودية بخلاف ما إذا التفت إلى المسبَّب وراءه؛ فإنه عند الالتفات إليه متوجِّهٌ شطْرَه، فصار توجُّهه إلى ربه بالسبب، بواسطة التوجه إلى المسبَّب، ولا شك في تفاوت ما بين الرتبتَين في الإخلاص.

وأما **التفويض**؛ فلأنه إذا علم أنَّ المسبِّب ليس بداخلٍ تحت ما كُلِّف به، ولا هو من نَمَط مقدوراته؛ كان راجعاً بقلبه إلى مَنْ إليه ذٰلك، وهو الله سبحانه؛ فصار متوكِّلاً ومفوِّضاً، هٰذا في عموم التكاليف العادية والعبادية، ويزيد بالنسبة إلى العبادية أنه لا يزال بعد التسبب خائفاً وراجياً[1]، فإنْ كان ممن[2] يلتفتُ إلى المسبَّب بالدخول في السبب؛ صار مترقباً له ناظراً إلى ما يَؤول إليه تسببه، وربما كان ذٰلك سبباً إلى إعراضه عن تكميل السبب استعجالاً لما يُنتجه؛ فيصير توجهه إلى ما ليس له، وقد ترك التوجُّه إلى ما طُلب بالتوجُّه إليه، وهنا تقع حكايةُ من سمع أنَّ «مَنْ أخلص لله أربعين صباحاً ظهرت ينابيعُ الحكمة من قلبه على لسانه»[3]؛ فأخذ ـ بزعمه ـ في الإخلاص لينال الحكمة، فتمَّ الأمدُ ولم تأته الحكمة، فسأل عن ذٰلك؛ فقيل له: إنما أخلصتَ للحكمة ولم تُخلص لله. وهٰذا واقع كثيراً في ملاحظات المسبَّبات في الأسباب، ربما غَطَّت ملاحظاتُها

(١) أي: جامعاً بين الأمرين، بخلافه إذا نظر إلى المسبَّب دائماً؛ فإنه يغلب عليه جانب الرجاء، ولا يخفى ما يترتب على ذٰلك من تضعضع همته وفتور نفسه عن الأعمال التكليفية. (د).

(٢) هل هٰذا غير ما شرحه في الفصل التالي؟ ولا يخفى أنَّ قوله: «فإن كان» مقابل لقوله: «إذا علم أن المسبب . . . إلخ»؛ فالكلام هنا شامل للعادي والعبادي، كما هو شامل لهما في الفصل التالي؛ فكان يمكن الاستغناء بما يأتي عن هٰذا، على أنه لا خصوصية لبيان ابتناء مقام التفويض على ما سبق في ذكر الإعراض عن تكميل السبب، بل هٰذا شأن آخر يترتب على النظر للمسبَّب، ونسبته لموضوع التفويض كنسبته لمقام الصبر والشكر والإخلاص، وهي الأمور التي بناها على قطع النظر عن المسبَّب. (د).

(٣) سيورده المصنف (٣ / ١٤٨)، ويصرح بأنه حديث، وهو ضعيف، ضعّفه جماعة من الحفاظ كما سيأتي إن شاء الله تعالى مفصَّلاً، والصحيح أنه من قول مكحول.

فحالت بين المتسبِّب وبين مراعاة الأسباب، وبذلك يصير العابد مستكثراً لعبادته، والعالم مغترّاً بعلمه، إلى غير ذلك.

وأما **الصبرُ والشكر**؛ فلأنَّه إذا كان ملتفتاً[1] إلى أمر الآمر وحده، متيقِّناً[2] أنَّ بيده ملاك المسبَّبات وأسبابها، وأنه عبدٌ مأمور؛ وقف مع أمر الآمر، ولم يكن له عن[3] ذلك مَحيد ولا زوال، وألزم نفسه الصبرَ على ذلك؛ لأنه تحت حدِّ المراقبة، وممن عبد الله كأنه يراه، فإذا وقع المسبَّب كان مِنْ أشكر الشاكرين؛ إذْ لم يرَ لتسببه في ذلك المسبَّب وِرْداً ولا صَدَراً[4]، ولا اقتضى منه في نفسه نفعاً ولا ضرّاً، وإنْ كان علامةً وسبباً عادياً؛ فهو سبب بالتسبب[5] ومعتبر في عاديّ الترتيب، ولو كان ملتفتاً إلى المسبَّب؛ فالسبب قد ينتج وقد يُعْقِم، فإذا أنتج فرح، وإذا لم يُنتج؛ لم يرضَ بقَسَم الله ولا بقضائه، وعَدَّ السبب كَلاَ شيءٍ، وربما ملَّه فتركه، وربما سئم منه فثقل عليه، وهذا يشبه من يعبد الله على حَرْفٍ، وهو خلاف عادة من دخل تحت رِقِّ العبودية، ومن تأمل سائر المقامات السَّنِيّة وجدها في ترك الالتفات إلى المسبَّبات، وربما كان هذا أعظمَ نفع الكرامات والخوارق.

فصل

ـ **ومنها**: إنَّ تارك النظر في المسبَّب بناء على أنَّ أمره لله إنما همُّه السبب

---

(١) تحرفت في (د): «ملفتاً».

(٢) في الأصل: «يقيناً».

(٣) هكذا في الأصل، وفي النسخ المطبوعة: «من».

(٤) الورْد والصَدَر من أورد الماشية الماء وأصدرها عنه، والمعنى هنا: لم ير لنفسه شيئاً أوّلاً ولا آخراً. انظر: «لسان العرب» (و ر د)، و(ص د ر).

(٥) في الأصل: «التسبب».

الذي دخل فيه؛ فهو على بالٍ منه في الحفظ له والمحافظة عليه والنصيحة فيه؛ لأنَّ غيره ليس إليه، ولو كان قصده المسبَّبَ من السبب؛ لكان مَظِنَّةً لأخذ السبب على غير أصالته، وعلى غير قصد التعبد فيه؛ فربما أدَّى إلى الإخلال به وهو لا يشعر، وربما شَعر به ولم يُفكِّر فيما عليه فيه، ومن هنا تَنْجَرُّ مفاسدُ كثيرةٌ، وهو **أصل الغشِّ** في الأعمال **العادية**، نعم **والعبادية**، بل هو **أصلٌ في الخِصال المهلكة**.

أما في **العاديات**؛ فظاهر، فإنه لا يغشُّ إلا استعجالاً للرِّبح الذي يأمله في تجارته، أو للنِّفاق الذي ينتظره في صناعته، أو ما أشبه ذٰلك.

وأما في **العبادات**؛ فإنَّ مِن شأن مَن أحبه اللهُ تعالى أن يُوضع له القَبول في الأرض، بعد ما يحبه أهلُ السماء؛ فالتقربُ بالنوافل سببٌ للمحبة من الله تعالى، ثم من الملائكة، ثم يوضَعُ القَبول في الأرض؛ فربما التفتَ العابدُ لهٰذا المسبَّب بالسبب الـذي هو النوافل، ثم يستعجل ويداخله طلبُ ما ليس له؛ فيُظهر ذٰلك السبب، وهو الرِّياء، وهٰكذا في سائر المهلِكات، وكفى بذٰلك فساداً.

فصل

ــ **ومنها**: إنَّ صاحبَ هٰذه الحالة مستريحُ النفس، ساكنُ البال، مجتمع الشَّمـل، فارغُ القلب من تعب الدنيا، متوحِّد الوُجْهة[1]؛ فهو بذٰلك طيِّبُ المَحْيا، مُجازى في الآخرة، قال تعالى: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ﴾ الآية [النحل: ٩٧][2].

---

(١) أي: جاعل وجهه إلى الله في كل ما يفعل وما يقول من عبادة وعادة. (ماء).

(٢) محل شاهده فيما ذكره منها كما سيأتي في بيان معنى الحياة الطيبة، أما بقية الآية؛ فراجع إلى قوله: «مجازى في الآخرة»، ولا يتعلق به غرضه هنا. (د).

ورُوي عن جعفر الصادق؛ أنه قال في الحياة الطيبة: «هي المعرفة بالله، وصدق المقام مع الله، وصدق الوقوف على أمر الله»[1].

وقال ابنُ عَطَاء: «العيش مع الله، والإعراض عما سوى الله».

وأيضاً؛ ففيه كفايةُ جميع الهموم، بجعل همِّه همّاً واحداً، بخلاف من كان ناظراً إلى المسبَّب بالسبب؛ فإنه ناظرٌ إلى كلِّ مسبَّبٍ في كلِّ سبب يتناوله، وذٰلك مُكْثِرٌ ومشتِّتٌ.

وأيضاً؛ ففي النظر إلى كون السبب منتجاً أو غير منتج تفرُّقُ بال، وإذا أنتج؛ فليس على وجهٍ واحد، فصاحبه متبدِّدُ الحال، مشغول القلب في أنْ لو كان المسبَّب أصلح مما كان؛ فتراه يعودُ تارةً باللَّوْمِ على السبب، وتارة بعدم الرِّضَى بالمسبَّب، وتارة على غير هٰذه الوجوه، وإلى هٰذا النحو يُشير معنى قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تسبُّوا الدَّهر[2]؛ فإن اللهَ هو الدهر»[3] وأمثاله.

---

(1) ذكره عنه القرطبي في «التفسير» (١٠ / ١٧٤).

(2) أي: لا تسبوا الدهر؛ لعدم مؤاتاتكم بمطالبكم ومسبَّبات أعمالكم على ما تشتهونه، فإن الله هو الفاعل للمسبَّبات الواقعة من الدهر. (د).

(3) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها، باب النهي عن سب الدهر، ٤ / ١٧٦٣ / رقم ٢٢٤٦ بعد ٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه بهٰذا اللفظ.

قال المصنف في «الاعتصام» (٢ / ٣٠٤) شارحاً الحديث: «المعنى: لا تسبوا الدهر إذا أصابتكم المصائب، ولا تنسبوها إليه؛ فإن الله هو الذي أصابكم بذٰلك لا الدهر، فإنكم إذا سببتم الدهر؛ وقع السب على الفاعل لا على الدهر، لأن العرب كان من عادتها في الجاهلية أن تنسب الأفعال إلى الدهر؛ فتقول: أصابه الدهر في ماله، ونابته قوارع الدهر ومصائبه؛ فينسبون إلى كل شيء تجري به أقدار الله تعالى عليهم إلى الدهر؛ فيقولون: لعن الله الدهر، ومحا الله الدهر، وأشباه ذٰلك، وإنما يسبونه لأجل الفعال المنسوبة إليه؛ فكأنهم إنما سبوا الفاعل، والفاعلُ هو الله وحده؛ فكأنهم يسبونه سبحانه وتعالى».

وأما المشتغل بالسبب معرضاً عن النظر في غيره؛ فمشتغل بأمرٍ واحد، وهو التعبُّد بالسبب أيِّ سببٍ كان، ولا شك أنَّ همّاً واحداً خفيفٌ على النفس جدّاً بالنسبة إلى هموم متعدِّده، بل همٌّ واحدٌ ثابت، خفيف بالنسبة إلى همٍّ واحد متغيِّر متشتِّت في نفسه، وقد جاء أنَّ «مَن جَعَل همّه همّاً واحداً؛ كفاه الله سائر الهموم، ومن جعل همّه أُخراه؛ كفاه الله أمر دنياه»[1].

---

(1) أخـرج ابن ماجه في «السنن» (كتاب الزهد، باب الهمّ بالدُّنيا، ٢ / ١٣٧٥ / رقم ٤١٠٥)، وأحمد في «المسند» (٥ / ١٨٣)، و«الزهد» (٣٣)، والدارمي في «السنن» (١ / ٧٥)، وابن أبي عاصم في «الزهد» (رقم ١٦٣)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ٦٧، ٦٨ ـ الإحـسان)، والطبراني في «الكبير» (٥ / ١٥٨)، وأبو نعيم في «أخبار أصبهان» (١ / ٣٥٤)، وابن أبي الدنيا في «ذم الدنيا» (رقم ٣٥٢)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٨٤) من طرق عن شعبة عن عمر ابن سليمان عن عبدالرحمٰن بن أبان بن عثمان بن عفان عن أبيه عن زيد بن ثابت مرفوعاً، وفيه: «من كانت الدنيا همّه؛ فرّق الله عليه أمره، وجعل فقره بين عينيه، ولم يأته من الدنيا؛ إلا ما كُتب له، ومن كانت الآخرة نيته؛ جمع الله له أمره، وجعل غناه في قلبه، وأتته الدنيا وهي راغمة». لفظ أحمد.

وأوله: «نضر الله امرءًا سمع منا...».

وأخرجه جماعة غير المذكورين بهٰذا اللفظ دون القطعة السابقة.

وإسناده صحيح، صححه البوصيري في «زوائد ابن ماجه» (٣ / ٢٧٠ ـ ٢٧١ / رقم ١٤٥٤)، والمنذري في «الترغيب والترهيب» (٤ / ١٢١)، وشيخنا الألباني في «الصحيحة» (رقم ٤٠٤).

وأخـرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» (١٣ / ٢٢٠ ـ ٢٢١) ـ ومن طريقه ابن ماجه في «السنن» (رقم ٢٥٧، ٤١٠٦) ـ، وعبدالله بن أحمد في «زوائد الزهد» (ص ٢٩)، والهيثم بن كليب الشاشي في «مسنده» (رقم ٣١٧)، وأبو نعيم في «الحلية» (٢ / ١٠٥)، وابن عدي في «الكامل» (٧ / ٢٥٢١ ـ ٢٥٢٢)، والدارقطني في «العلل» (رقم ٦٨٨)، و«الأفراد» (ق ٢٠٧ / أ ـ مع أطراف الغرائب)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١١٢٨) بإسنادٍ ضعيف جدّاً عن ابن مسعود مرفوعاً: «من جعل الهموم همّاً واحداً؛ كفاه الله همَّ آخرته، ومن تشعَّبت به الهموم في أحوال الدنيا؛ لم يبال الله في أيِّ أوديتها وقع». =

ويقرب من هٰذا المعنى قولُ مَنْ قال: «من طلب العلم لله؛ فالقليل من العلم يكفيه[1]، ومن طلبه للناس؛ فحوائج الناس كثيرة».

وقد لَهج الزُّهَّادُ في هٰذا الميدان، وفرحوا بالاستباق فيه، حتى قال بعضهم[2]: «لو علم الملوك ما نحن عليه؛ لقاتلونا عليه بالسيوف».

ورُوي في الحديث: «الزُّهدُ في الدنيا يُريح القلب والبدن»[3]، والزهد

= وفي إسناده نهشل بن سعيد يروي المناكير، وقيل: بل يروي الموضوعات. قاله البوصيري، وقال أبو حاتم في «العلل» (٢ / ١٢٢ - ١٢٣): «هٰذا حديث منكر، ونهشل بن سعيد متروك الحديث»، وبنهشل أعله ابن مفلح في «الآداب الشرعية» (٢ / ٥٤).

وللحديث شواهد عن أنس وابن عمر وأبي هريرة وأبي الدرداء وابن عباس، ومن مرسل سليمان بن حبيب المحاربي ومن مرسل محمد بن المنكدر، وهو **صحيح** بها، وأحسنها حديث زيد المتقدم، وانظر: «الزهد» لابن أبي عاصم (باب ما ذكر أن النبي ﷺ قال: «من كانت همته ونيته الآخرة؛ أتته الدنيا وهي راغمة»، ص ٦٢ وما بعدها)، و«زهد وكيع» (رقم ٣٥٩، ٣٦٠) والتعليق عليه.

(١) أي: من طلبه ليعمل هو به؛ فما يتعلق به منه قليل لا يُشتِّت عليه باله. (د).

(٢) هو إبراهيم بن أدهم، أسنده عنه البيهقي في «الزهد» (رقم ٨١)، وابن الجوزي في «الصفة» (٤ / ١٢٧)، و«سلوة الأحزان»(رقم ٩٨)، وأبو نعيم (٧ / ٣٧٠).

(٣) أخرجه الطبراني في «الأوسط» (٢ / ق ٧٨) - وكما في «مجمع البحرين» (٨ / ٢٢٨ / رقم ٥٠١٦) -، والعقيلي في «الضعفاء الكبير» (٤ / ٣٩٤)، وابن عدي في «الكامل» (١ / ٣٦٧) - ومن طريقه البيهقي في «الشعب» (٧ / ٣٤٨ / رقم ١٠٥٣٨)، وابن الجوزي في «الواهيات» (٢ / ٨٠٣ / رقم ١٣٤٣) - عن أبي هريرة مرفوعاً.

وإسناده ضعيف جدّاً مسلسل بالضُّعفاء، فيه: علي بن زيد بن جُدْعان، وهو ضعيف، وأشعث بن بُراز، تصحف على الهيثمي في «المجمع» (١٠ / ٢٨٦) إلى «ابن نزار»؛ فقال: «لم أعرفه»!! وهو ضعيف جدّاً، قال البخاري: «منكر الحديث»، وضعّفه ابن معين وغيره، وقال النسائي: «متروك الحديث»، كذا في «الميزان» (١ / ٢٦٢)، وقال ابن عدي: «الضعف بيّن على رواياته»، ونقل تضعيفه عن غير واحد من أئمة الجرح والتعديل، وأعله العقيلي بيحيى بن بسطام =

ليس عدْمَ ذات اليد، بل هو حالٌ للقلب يُعبَّر عنها ـ إنْ شئتَ ـ بما تقرَّر من الـوقـوف مع التعبد [بالأسباب][1]، من غير مراعاةٍ للمسبَّبات التفاتاً إليها في الأسباب؛ فهٰذا أنموذجٌ يُنَبِّهك على جملةِ هٰذه القاعدة.

فصل

ـ ومنها: إنَّ النظر[2] في المسبَّب قد يكون على التوسط، كما سيأتي ذكره

= الراوي له عن الأشعث، وقال عنه: «حديثه غير محفوظ»، وهو قد تفرد به، كما أفاده الطبراني.

وقال ابن الجوزي: «هٰذا حديث لا يصح عن رسول الله ﷺ، قال أحمد: علي بن زيد ليس بشيء، قال يحيى: علي وأشعث ليسا بشيء».

وأخرجه ابن أبي الدنيا في «ذم الدنيا» (رقم ١٣١)، والبيهقي في «الشعب» (٧ / ٣٤٧ ـ ٣٤٨ / رقم ١٠٥٣٦) عن طـاوس مرسلاً، وفيه محمد بن مسلم الطائفي، وهو ضعيف لسوء حفظه، وأخرجه أيضاً (برقم ٢٨٩) بسنده عن الفضيل بن عياض؛ قال: يذكر عن النبي ﷺ. . . وسرده.

وهو معضل، وفيه إبراهيم بن الأشعث ضعيف من قبل حفظه.

وأخرجه القضاعي في «مسند الشهاب» (١ / ١٨٨ / رقم ٢٧٨)، عـن عبدالله بن عمرو مرفوعاً، وفيه زيادة: «والرّغبة في الدنيا تُكثر الهمَّ والحزن، والبطالة تُقَسِّي القلب». وإسناده ضعيف جدّاً، فيه أحمد بن الفرج الحمصي، وهو ضعيف، ومثله بكر بن خنيس، وفيه أيضاً بقية وقد عنعن، وهو مدلِّس.

وأخرجه البيهقي في «الشعب» (٧ / ٣٦٨ / رقم ١٠٦٠٩) من طريق ابن أبي الدنيا في «ذم الدنيا» (رقم ١٥٥) عن عمر قوله، وهو الأشبه، وفيه عنعنة بقية.

والخلاصة: الحديث ضعيف مرفوعاً، وقد ضعّفه شيخنا الألباني في «السلسلة الضعيفة» (رقم ١٢٩٢).

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٢) أي: ومما يبني على أنَّ للمسَبَّب ليس من مقدور المكلف، ولا هو مكلف به؛ أنه إذا اتفق للمكلف نظره للمسبَّب فيحسن به أن يكون نظره على التوسط والاعتدال، ولا يجهد نفسه في العناية به، حتى إذا زاد عن ذٰلك؛ نبَّه على القصد والاعتدال، وإن كان ذٰلك ناشئاً من مقام العبد من المقامات السنية؛ كالشفقة على عبادة الله وكثرة الخوف من عدم قيامه بواجبهم عليه. (د).

إن شاء الله تعالى[1]، وذٰلك إذا أخذه من حيث مَجاري العادات، وهو أسلم لمن التفت إلى المسبَّب، وقد يكون على وجه من المبالغة فوق ما يحتمل البشر، فيحصل بذٰلك للمتسبِّب؛ إما شدة التعب، وإما الخروج عما هو له إلى ما ليس له.

أما شدة التعب؛ فكثيراً ما يتفق لأَرْباب الأحوال في السلوك، وقد يتفق أنْ يكون صاحبُ التسبُّب كثيرَ الإشفاق أو كثير الخوف، وأصل هٰذا تنبيه الله نبيَّه ﷺ في الكتاب العزيز ـ حالة دعائه الخلق بشدة الحرص ـ، على أنَّ الأَوْلَى به الرجوع إلى التوسط بقوله تعالى: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُۥ لَيَحْزُنُكَ ٱلَّذِى يَقُولُونَ﴾ الآية، إلى قوله: ﴿وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ ٱسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِىَ نَفَقًا فِى ٱلْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِى ٱلسَّمَآءِ فَتَأْتِيَهُم بِـَٔايَةٍ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ۚ﴾ الآية [الأنعام: ٣٣ ـ ٣٥].

وقوله: ﴿لَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: ٣].

وقوله: ﴿۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ﴾ الآية [المائدة: ٤١].

وقوله: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌۢ بَعْضَ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيْكَ وَضَآئِقٌۢ بِهِۦ صَدْرُكَ...﴾ الآية، إلى قوله: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ نَذِيرٌ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ﴾ [هود: ١٢].

وقوله: ﴿وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِى ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ﴾ [النحل: ١٢٧].

إلى غير ذٰلك مما هو في هٰذا المعنى مما يشير إلى الحضِّ على الإِقْصار مما كان يكابد، والرجوع إلى الوقوف مع ما أُمر به مما هو تسبُّب، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم، بقوله[2]: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌ﴾ [الرعد: ٧]، ﴿إِنَّمَآ

---

(١) وللمصنِّف كلامٌ بديع على الوسطية بوجه عام في (٢ / ٢٧٩ وما بعدها).

(٢) أفرد هٰذه الآيات عما قبلها وعلق عليها بأن المطلوب منك التسبب، وليس في هٰذه =

أَنتَ نَذِيرٌۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [هود: ١٢]، وأشباه ذٰلك.

وجميعه يُشير إلى أنَّ المطلوبَ منك التسبُّب، والله هو المسبِّب[1]، وخالق المسبَّب ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ﴾ الآية [آل عمران: ١٢٨]، وهو ينبِّهك على شدة مقاساته عليه الصلاة والسلام في الحرص على إيمانهم، ومبالغته في التبليغ؛ طمعاً في أنْ تقع نتيجةُ الدعوة، وهي إيمانهم الذي به نجاتهم من العذاب؛ حتى جاء في القرآن: ﴿عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨].

ومع هٰذا؛ فقد نُدب عليه الصلاة والسلام إلى أمْرٍ هو أوْفَقُ وأحْرَى بالتوسط في مقام النبوة، وأدْنَى من خِفَّة ما يلقاه في ذٰلك من التعب والمشقة، وأجْرَى في سائر الرتب التي دون النبوة، هٰذا وإنْ كان مقام النبوة على ما يليق به من شرف المنزلة التي لا يُدانيه فيها أحد؛ فلا يقدح ذٰلك في صحة الاستدلال بأحكامه فيما دونها من المراتب اللائقة بالأُمَّة، كما تقرر عند أهل الشريعة من صحة الاستدلال بأحواله وأحكامه في أحكام أمته، ما لم يدلّ دليل على اختصاصه دون أمته.

وأما الخروج عما هو له إلى ما ليس له؛ فلأنه إذا قصد عَيْنَ المسبَّب أنْ يكون أوْ لا يكون؛ كان مخالفاً لمقصود الشرع؛ إذ قد تبيَّن أنَّ المسبَّب ليس

= الآيات الحض على الإقصار مما يكابد كما كان ذٰلك في الآيات السابقة، وهو وجيه؛ إلا أنه يبقى الكلام في الآيتين الأخيرتين؛ فإن آية ﴿**ليس لك**. . .﴾ إلخ ترجع في المعنى إلى مثل آية: ﴿**إنما أنت نذير**﴾، ولٰكن هٰذه أصرح في طلب الرجوع والوقوف عند حد وظيفته، بخلاف آية: ﴿**ليس لك**﴾؛ فلم يذكر فيها ما كُلِّف به من ربه، والآية الأخيرة أبعد الآيات المذكورة هنا عما نريده منها؛ إذْ إنها ليس فيها ما يفهم من طلب إقصاره مما يكابد، ولا طلب رجوعه إلى التسبب. (د).

(١) وليس هٰذا مما فيه أنَّ الالتفات إلى المسبَّب التفات إلى حظوظ ـ وهو عليه السلام بريء من مثله ـ؛ لأن ذٰلك منه غاية الرحمة لعباد الله، لا نظر إلى حظه في ذٰلك. (د).

للمكلَّف، ولم يُكلَّف به، بل هو لله وحده، فمن قصده؛ فالغالب عليه بحسب إفـراطه أنْ يكون قاصداً لوقوعه بحسب غرضه المعيَّن، وهو إنما يجري على مقتضى إرادة الله تعالى، لا على وفْق غرضِ العبد المعيَّن من كلٍّ وجه؛ فقد صار غرضُ العبد وقصده مخالفاً بالوضع لما أُريد به، وذٰلك خارجٌ عن مقتضى الأدب، ومعارضةٌ للقَدَر، أو ما هو ينحو ذٰلك النحو.

وقـد جاء في «الصحيح» التنبيه على هٰذا المعنى بقـولـه عليه الصـلاة والسلام: «المؤمنُ القويُّ خيرٌ وأَحبُّ إلى اللهِ من المؤمنِ الضعيفِ، وفي كلٍّ خيرٌ، احرص على ما ينفعُك، واسْتَعِنْ بالله، ولا تعجز، وإِنْ أصابكَ شيءٌ؛ فلا تقل: لو أنِّي فعلتُ كان كذا، ولٰكن قل: قدَّر الله وما شاء الله فعل؛ فإنَّ لو تَفتحُ عملَ الشيطان»[1]. فقد نبَّهك على أنَّ لو تفتح عمل الشيطان؛ لأنه التفاتٌ إلى المسبَّب في السبب، كأنه متولِّدٌ عنه أو لازم عقلاً، بل ذٰلك قَدَرُ الله وما شاء فعل؛ إذْ لا يُعينه وجود السبب، ولا يُعجزه فِقدانه.

فالحاصل أنَّ نفوذَ القدر المحتوم هو محصولُ الأمر، ويبقى السبب: إن كان مكلَّفاً به عمل فيه بمقتضى التكليف، وإنْ كان غيرَ مكلَّفٍ به لكونه غيرَ داخل في مقدوره، استسلم استسلامَ من يعلم أنَّ الأمر كله بيد الله؛ فلا ينفتح [عليه][2] بابُ الشيطان، وكثيراً ما يبالغ الإنسانُ في هٰذا المعنى، حتى يصير منه

---

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب القدر، باب في الأمر بالقوّة وترك العجز والاستعانة بالله وتفويض المقادير لله، ٤ / ٢٠٥٢ / رقم ٢٦٦٤)، وابن ماجه في «السنن» (المقدمة، باب في القدر / رقم ٧٩، وكتاب الزهد، باب التوكل واليقين / رقم ٤١٦٨)، والنسائي في «عمل اليوم والليلة» (رقم ٦٢٣، ٦٢٤)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٣٦٦، ٣٧٠)، والطحاوي في «المشكل» (رقم ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢)، وابن أبي عاصم في «السنة» (رقم ٣٥٦)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١٠ / ٨٩)، و «الأسماء والصفات» (١ / ٢٦٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

إلى ما هو مكروه شرعاً؛ من تشويش الشيطان، ومعارضة القَدر، وغير ذٰلك.

فصل

ـ ومنها: أنَّ تارك النظر في المسبَّب أعلى مرتبة وأزكى عملاً، إذا كان عامـلاً في العبادات، وأوفرُ أَجْراً في العادات؛ لأنه عاملٌ على إسقاط حظه، بخلاف من كان ملتفتاً إلى المسبَّبات، فإنه عاملٌ على الالتفات إلى الحظوظ؛ لأنَّ نتائجَ الأعمال راجعةٌ إلى العباد مع أنها خلق الله، فإنها مصالح أو مفاسد تعـود عليهم كمـا في حديث أبي ذرّ: «إنمـا هيَ أعمالُكم أُحصيها لكم، ثم أُوَفِّيكُم إيّاهـا»[1]، وأصله في القرآن: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ﴾ [فصلت: ٤٦]؛ فالملتفت إليها عاملٌ بحظه، ومَن رجع إلى مجرَّد الأمر والنهي [عاملٌ على إسقاط الحظوظ، وهو مذهب أَرباب الأحوال][2]، ولهٰذا بَسْطٌ في موضع آخر[3].

فإن قيل: على أيِّ معنى يفهم إسقاط النظر في المسبَّبات، وكيف ينضبط ما يُعَدُّ كذٰلك مما لا يعدُّ كذٰلك؟

---

(١) قطعة من حديث إلٰهي طويل، أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، ٤ / ١٩٩٤ ـ ١٩٩٥ / رقم ٢٥٧٧)، والترمذي في «الجامع» (أبواب صفة القيامة، باب منه، ٤ / ٦٥٦ ـ ٦٥٧ / رقم ٢٤٩٥) ـ وقال: «هٰذا حديث حسن» ـ، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الزهد، باب ذكر التوبة، ٢ / ١٤٢٢ / رقم ٤٢٥٧)، وعبدالرزاق في «المصنف» (رقم ٢٠٢٧٢)، والخطيب في «التاريخ» (٧ / ٢٠٣ ـ ٢٠٤)، والبيهقي في «الأسماء والصفات» (ص ٦٥، ١٥٩، ٢١٣ ـ ٢١٤، ٢٢٧، ٢٨٥)، وأبو نعيم في «الحلية» (٥ / ١٢٥ ـ ١٢٦) من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٣) انظر: (٢ / ٢٢٧).

فالجواب: أنَّ تركَ الحظوظ قد يكون ظاهراً بمعنى عدم التفات القلب إليها[1] جُملة وهٰذا قليل، وأكثر ما يختص بهٰذا أَرْبابُ الأحوال من الصوفية[2]؛ فهو يقوم بالسبب مطلقاً من غير أنْ ينظر هل له مسبَّبٌ أم لا، وقد يكون غيرَ ظاهر

(١) في الأصل و (ط): «إليه».

(٢) الصوفي من يزن أفعاله وأقواله بميزان الشريعة ويأخذ نفسه بالاستقامة على آدابها؛ حتى تستنير بصيرته، وتكون الأخلاق العالية مثل الإخلاص وخشية الله والغيرة على الحق أقطاباً تدور عليها سائر تصرفاته ومعاملاته؛ وكذٰلك كان الصوفية إلى أن خرج في لباسهم قوم نطقوا بكلمات تعبر عن الحلول والاتحاد، وظهر في أثرهم آخرون بمحدثات تتبرأ منها الفضيلة، وانخرط فريق منهم في أعوان الحاكم المغتصب؛ فكانوا لسانه الذي ينطق، وقلمه الذي يكتب، وقد كسا هٰؤلاء الطوائف الثلاث التصوف صبغة مكروهة اتخذها المتجافون عن الطرق المنسوبة إليه سنداً لحكمهم عليها بأنها منابت أخلاق ذميمة وبدع سيئة وعقائد غير خالصة. (خ).

قلت: لم يرد في الكتاب ولا في السنة لفظة «التصوف»، والوارد «التزكية»، وهي إحدى مُهِمَّتَي رسول الله ﷺ؛ إذ حصر الله بعثة رسوله ﷺ في أمرين اثنين: ﴿يزكيهم﴾، و﴿يعلمهم﴾؛ فالواجب النزول عند الأسامي والألقاب الشرعيّة، وقد ألمح المصنف إلى فساد الصوفية في عصره في كتابه «الاعتصام» (١ / ١٢٠ ـ ١٢١ ـ ط ابن عفان)؛ فقال نقلاً عن أبي القاسم القشيري:

«ثم ظهرت البدع، وادَّعى كل فريق أن فيهم زهاداً وعباداً؛ فانفرد خواصُّ أهل السنة المراعون أنفسهم مع الله الحافظون قلوبهم عن الغفلة باسم التصوف». ثم قال عقبه:

«هٰذا معنى كلامه؛ فقد عدَّ هٰذا اللقب لهم مخصوصاً باتِّباع السنة ومباينة البدعة، وفي ذٰلك ما يدلُّ على خلاف ما يعتقده الجهَّال ومَن لا غبرة به من المدَّعين للعلم.

وفي غرضي ـ إن فسح الله في المدة، وأعانني بفضله، ويسَّر لي الأسباب ـ؛ أن ألخِّص في طريقة القوم أنموذجاً يستدلُّ به على صحَّتها وجريانها على الطريقة المثلى، وأنه إنما داخلتها المفاسد وتطرَّقت إليها البدع من جهة قوم تأخرت أزمانهم عن عهد ذٰلك السلف الصالح، وادَّعوا الدُّخول فيها من غير سلوك شرعي ولا فهم لمقاصد أهلها، وتقوَّلوا عليهم ما لم يقولوا به؛ حتى صارت في هٰذا الزمان الأخير كأنها شريعة أخرى غير ما أتى بها محمد ﷺ.

وأعظم من ذٰلك أنهم يتساهلون في اتِّباع السنة، ويرون اختراع العبادات طريقاً للتعبُّد صحيحاً، وطريقة القوم بريئة من هٰذا الخباط بحمد الله».

ـ بمعنى أنَّ الحظ لا يسقط جملة من القلب؛ إلا أنه التفت إليه من وراء الأمر أو النهي ـ، ويكون هٰذا مع الجَريان على مجاري العادات، مع علمه بأنَّ الله مُجْريها كيف شاء، ويكون أيضاً مع طلب المسبَّب بالسبب؛ أي: يطلب من المسبِّب مقتضى السبب؛ فكأنه يسأل المسبِّب باسِطاً يدَ السبب، كما يسأله الشيءَ باسِطاً يدَ الضَّراعة، أو يكون مفوِّضاً في المسبَّب إلى من هو إليه؛ فهٰؤلاء قد أسقطوا النظرَ في المسبَّب بالسبب، وإنما الالتفاتُ للمسبَّب بمعنى الجَريان مع السبب؛ كالطالب للمسبَّب من نفس السبب، أو كالمعتقد أنَّ السبب هو المولِّد للمسبَّب؛ فهٰذا هو المَخوفُ الذي هو حَرٍ بتلك المفاسد المذكورة، وبين هٰذين الطرفَين وسائطُ هي مجالُ نظرِ المجتهدين؛ فإلى أيِّهما كان أقربَ؛ كان الحكم له، ومثل هٰذا مقرَّرٌ أيضاً في مسألة الحظوظ[1].

المسألة العاشرة

ما ذُكر من أنَّ المسبَّبات مرتبة[2] على فعل الأسباب شرعاً، وأنَّ الشارع يعتبر المسبَّبات في الخطاب بالأسباب، يترتب عليه بالنسبة إلى المكلف ـ إذا اعتبره ـ أمور:

ـ **منها**: إنَّ المسبَّب إذا كان منسوباً إلى المتسبِّب[3] شرعاً، [أو][4] اقتضى أنْ يكون المكلَّف في تعاطي السَّبب ملتفتاً إلى جهة المسبَّب أنْ يقع منه ما ليس في حسابه؛ فإنه كما يكون التسبُّب مأموراً به كذٰلك يكون منهياً عنه، وكما يكون التسبُّب في الطاعة منتجاً ما ليس في ظنِّه من الخير؛ لقوله تعالى:

---

(١) انظر: المسألة الثالثة والرابعة من النوع الرابع من كتاب المقاصد (٢ / ٣٠٥ وما بعد).

(٢) كما تقدم في المسألة الرابعة (ص ٣١١).

(٣) في (د): «المسبب».

(٤) ما بين المعقوفتين سقط من النسخ المطبوعة، وأثبتناه من الأصل.

﴿ وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًاۚ ﴾ [المائدة: ٣٢].

وقوله عليه السلام: «من سَنّ سنّةً حسنة كان له أجرُها وأجرُ من عملِ بها»[١]، وقوله: «إنّ الرجلَ ليتكلمُ بالكلمةِ من رضوان اللهِ لا يظن أنها تبلغ ما بلغت»[٢] الحديث[٣].

كذلك يكون التسبُّب في المعصية منتجاً ما لم يحتسب من الشر؛ لقوله تعالى: ﴿ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ﴾ [المائدة: ٣٢].

وقوله عليه الصلاة والسلام: «ما مِن نفسٍ تُقتلُ ظلماً؛ إلا كان على ابنِ آدمَ الأوَّلِ كفلٌ منها»[٤]، وقوله: «ومَن سنّ سنّة سيئة كان عليه وِزْرُها»[٥]، وقوله: «إنّ الرّجلَ ليتكلَّمُ بالكلمةِ من سخطِ الله»[٦] الحديث، إلى أشباه ذلك.

---

(١) مضى تخريجه (ص ٢٢٢)، وهو صحيح.

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الرقاق، باب حفظ اللسان، ١١ / ٣٠٨ / رقم ٦٤٧٨) بلفظ: «... من رضوان الله لا يُلقي لها بالاً يرفعه الله بها درجات، وإن العبد ليتكلم بالكلمة من سخط الله لا يُلقي لها بالاً يهوي بها في جهنم».

وأخرجه أيضاً برقم (٦٤٧٧) مقتصراً على الشق الثاني بلفظ: «... بالكلمة ما يتبين فيها، يزلّ بها في النار أبعد مما بين المشرق».

وأخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الزهد، باب فيمن تكلم بكلمة يضحك بها الناس، ٤ / ٥٥٧ / رقم ٢٣١٤)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الفتن، باب كف اللسان في الفتنة، ٢ / ١٣١٣ / رقم ٣٩٧٠)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٣٣٤، ٣٥٥، ٥٣٣) من حديث ابن مسعود مقتصرين على الشق الثاني بلفظ مقارب.

(٣) الدليل في بقيته، وهو: «يرفع الله بها في الجنة». (د).

(٤) مضى تخريجه (ص ٢٢٣)، والحديث في «الصحيحين».

(٥) مضى تخريجه (ص ٢٢٢)، وهو صحيح، (و) الدليل في بقية الحديث. (د).

(٦) جزء من حديث صحيح. أوله: «إن الرجل ليتكلم بالكلمة من رضوان الله...» مضى تخريجه أعلاه.

وقـد قرَّر الغزَّاليُّ من هٰذا المعنى في كتاب «الإحياء» وفي غيره ما فيه كفاية، وقد قال في «كتاب الكَسْب»: «ترويج الدِّرهم الزائف من الدراهم في أثناء النقد ظلم؛ إذْ به يستضر المُعامل إنْ لم يعرف، وإنْ عرف؛ فيروِّجه على غيره، وكذٰلك الثاني والثالث، ولا يزال يتردَّد في الأيدي، ويعمّ الضرر، ويتسع الفساد، ويكون وِزْرُ الكل ووَباله راجعاً إليه؛ فإنه الذي فتح ذٰلك الباب». ثم استدلَّ بحديث: «من سنّ سنّةً حسنة»[1] إلخ.

ثم حكى عن بعضهم أنَّ إنفاق درهم زائف أشدُّ من سرقة مئة درهم؛ قال: «لأنَّ السرقةَ معصيةٌ واحدة، وقد تمت وانقطعت، وإظهار الزائف بِدْعة أَظْهَرها في الدين، وسنَّ سُنَّةً سيئة يعمل عليها مَنْ بعده؛ فيكون عليه وِزْرُها بعد موته إلى مئـة سنة، ومئتي سنة، إلى أنْ يَفْنَى ذٰلك الدرهم، ويكون عليه ما فسد ونَقَصَ من أمـوال النـاس بسببه، وطوبى لمن مات وماتت معه ذنوبه، والويل الطويل لمن يموت وتبقَى ذنوبه مئة سنة ومئتي سنة، يعذَّب بها في قبره، ويسأل عنها إلى انقراضها، وقال تعالى: ﴿وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا۟ وَءَاثَٰرَهُمْ﴾ [يس: ١٢]؛ أي: نكتب أيضاً ما أخَّروه من آثار أعمالهم كما نكتب ما قدَّموه[2]، ومثله قوله تعـالى: ﴿يُنَبَّؤُا۟ ٱلْإِنسَٰنُ يَوْمَئِذٍۭ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ﴾ [القيامة: ١٣]، وإنما أخَّر أثر أعماله، مِنْ سَنٍّ سُنَّةٍ سيئةٍ عَمِلَ بها غيره»[3].

---

(١) مضى تخريجه (ص ٢٢٢)، وهو صحيح.

(٢) فسر بعض أهل العلم الآثار بالخُطَا مُسْتَنِداً لما يروي من أن الآية نزلت في قوم كانت منازلهم بعيدة عن المسجد؛ فأرادوا أن ينتقلوا إلى منازل قريبة منه، وهٰذه الرواية على فرض صحتها لا تمنع من إبقاء الآثار في الآية على عمومها حتى يدخل فيها آثار خيانة الأمم الغافلة، وتمكين يد العدو من ناصيتها؛ فأي أذية أو إهانة تقع على نفس مسلمة إلا كان على من فتح له سبيل التسلط أو جرك القلم في مساعدته كفل منها؟! والوارد في الصحيح أن النبي ﷺ قرأ لأولٰئك القوم هٰذه الآية ولم يصرح بأنها نزلت في حقهم. (خ).

(٣) انظر: «الإحياء» (٢ / ٧٣ - ٧٤).

هٰذا ما قالـه هنـاك، وقـاعدةُ إيقاع السبب أنه بمنزلة إيقاع المسبَّب قد بيَّنت[1] هٰذا.

ولـه في «كتـاب الشكـر» ما هو أشد من هٰذا؛ حيث قدَّر النِّعَم أجناساً وأنواعاً، وفصَّـل فيها تفاصيل جَمَّة، ثم قال: «بل أقول: من عصى الله ولو في نظرة واحدة؛ بأنْ فتح بصره حيث يجب غضُّ البصر؛ فقد كفر [كلَّ][2] نعمة الله في السمـاوات والأرضين ومـا بينهمـا، فإنَّ كلَّ ما خلق اللهُ حتى الملائكة، والسماوات، والحيوانات، والنبات بجملته نعمة على كلِّ واحد من العباد قد تم بها[3] انتفاعه».

ثم قرَّر شيئاً من النِّعَم العائدة إلى البصر من الأَجْفان، ثم قال: «قد كفر نعمة الله في الأجفان، ولا تقوم الأجفان إلا بعين، ولا العين إلا بالرأس، ولا الرأس إلا بجميع البدن، ولا البدن إلا بالغذاء، ولا الغذاء إلا بالماء والأرض والهواء والمطر والغيم والشمس والقمر، ولا يقوم شيء من ذٰلك إلا بالسماوات، ولا السمـاوات إلا بالمـلائكة؛ فإن الكلَّ كالشيء الواحد، يرتبط البعض منه بالبعض ارتباط أعضاءِ البدن بعضها ببعض».

قال: «وكذٰلك وَرَدَ في الأخبار: «إن البقعة التي يجتمع فيها الناس؛ إما أنْ تلعنهم إذا تفرقوا، أو تستغفر لهم»[4].

---

(١) في الأصل: «تبين».

(٢) زيادة من «الإحياء».

(٣) في الأصل: «به».

(٤) قال العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء» (٤ / ١٢٢): «لم أجد له أصلاً»، وقال ابن السبكي في «طبقات الشافعية الكبرى» (٦ / ٣٦٠): «لم أجد له إسناداً»، وكذا أودعه السويدي في كتابه «الموضوعات في الإحياء» (ص ١٠١). =

وكذٰلك[1] ورد: «إنَّ العالم يستغفر له كلُّ شيء حتى الحوت في البحر»[2]، وذٰلك إشارةٌ إلى أنَّ العاصي بتَطْريفةٍ واحدة جنَى على جميع ما في الملك والملكوت، وقد أهلك نفسه إلى أنْ يُتبِع السيئةَ بحسنة تمحوها؛ فيتبدل اللعنُ بالاستغفار؛ فعسى الله أنْ يتوب عليه ويتجاوز عنه»[3]، ثم حكى غيرَ ذٰلك، ومضى في كلامه.

فإذا نظر المتسبِّب إلى مآلات الأسباب؛ فربما كان باعثاً له على التحرُّز من أمثال هٰذه الأشياء؛ إذْ يبدو له يوم الدين من ذٰلك ما لم يكن يحتسب، والعياذ بالله.

= وأخرج أبو يعلى في «مسنده» (٧ / ١٤٣ / رقم ٤١١٠) عن أنس مرفوعاً: «ما من بقعة يُذكر اللهُ عليها بصلاة أو بذكر؛ إلا استبشرت بذٰلك إلى منتهاها من سبع أرضين، وفخرت على ما حولها من البقاع، وما من عبد يقوم بفلاةٍ من الأرض يريد الصلاة إلا تزخرفت له الأرض».

وفي إسناده موسى بن عبيدة الربذي، وشيخه يزيد الرقاشي كلاهما ضعيف، وضعّفه المناوي في «فيض القدير» (٥ / ٤٧٥).

(١) في الطبعات الثلاث: «ولذٰلك»، والمثبت من «الإحياء».

(٢) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب العلم، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، ٥ / ٥٠ / رقم ٢٦٨٥)، والطبراني في «الكبير» (٨ / ٢٧٨/رقم ١٧٩١١، ١٧٩١٢)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٨٣) عن أبي أُمامة مرفوعاً: «إنّ الله وملائكته وأهل السماوات والأرض حتى النَّملة في حجرها، وحتى الحوت في البحر؛ لَيُصلُّون على معلِّم الناس الخير».

وفي سنده سلمة بن رجاء، صدوق يغرب.

وله شواهد عن علي وعائشة وابن عباس مرفوعاً وموقوفاً، وأبي الدرداء ومن مرسل مكحول والحسن، والحديث حسن.

وانظر: «المجالس الخمسة» للسِّلفي (رقم ٨ ـ بتحقيقي).

(٣) «إحياء علوم الدين» (٣ / ١٢٢ ـ ١٢٣).

فصل

ـ **ومنها**: إنه إذا التفتَ إلى المسبَّبات مع أسبابها ربما ارتفعت عنه إشكالاتٌ ترد في الشريعة، بسبب تعارض أحكام أسبابٍ تقدمت مع أسباب[1] أخر حاضرة، وذلك أنَّ متعاطي السبب قد يبقى عليه حكمه، وإنْ رجع عن ذلك السبب أو تاب منه؛ فيظن أنَّ المسبَّب يرتفع حكمه برجوعه عن السبب، ولا يكون كذلك.

مثاله: من توسَّط أرضاً مغصوبة ثم تاب وأراد الخروج منها؛ فالظاهر الآن أنه لمّا أُمر بالخروج فأخذ في الامتثال، غير عاصٍ ولا مؤاخذ؛ لأنه لم يمكنه أن يكون ممتثلاً عاصياً في حالة واحدة، ولا مأموراً منهيّاً من جهة واحدة؛ لأن ذلك تكليف ما لا يُطاق؛ فلا بدَّ أنْ يكون في توسطه مكلفاً بالخروج على وجهٍ يمكنه، ولا يمكن مع بقاء حكم النهي في نفس الخروج؛ فلا بد أنْ يرتفع عنه حكم النهي في الخروج.

وقال أبو هاشم[2]: هو على حُكم المعصية، ولا يخرج عن ذلك إلا بانفصاله عن الأرض المغصوبة، وردَّ الناس عليه قديماً وحديثاً، والإمام أشار في «البرهان» إلى تصوّر هذا وصحَّته[3] باعتبار أصل السبب الذي هو عصيان؛ فانسحب عليه حكم التسبب وإن ارتفع بالتوبة[4]، ونظَّر ذلك بمسائل، وهو

(١) أي: مع أحكام أسباب. (د).

(٢) يراجع المقام في كتب الأصول كالتحرير، وابن الحاجب في مسألة يستحيل كون الشيء الواحد واجباً حراماً من جهة واحدة... إلخ. (د).

(٣) بقوله في «البرهان» (٢ / ٩٧).

(٤) أي: ولا تتم التوبة إلا بعد الخروج فعلاً؛ لأن من شرط قبولها ردّ التبعات والمظالم. (د).

=

صحيح باعتبار الأصل المتقدم؛ فإنَّ أصل التسبب أنتج مسبَّباتٍ خارجةً عن نظره، فلو نظر الجمهور إليها؛ لم يستبعدوا اجتماع الامتثال مع استصحاب[1] حكم المعصية إلى الانفصال عن الأرض المغصوبة، وهٰذا أيضاً[2] ينبني على الالتفات إلى أنَّ المسبَّب خارج عن نظره[3]، فإنه إذا رأى ذٰلك؛ وجد نفس الخروج ذا وجهين:

أحدهما: وجه كون الخروج سبباً في الخلوص عن التعدِّي بالدخول في الأرض، وهو من كسبه.

والثاني: كونه نتيجةَ دخوله ابتداء، وليس من كسبه بهٰذا الاعتبار؛ إذ ليس

= وكتب (خ) هنا ما نصُّه: «اعترف إمام الحرمين بانتفاء النهي عمن شرع في الخروج من الأرض المغصوبة تائباً؛ حيث قال: هو مرتبك في المعصية بحكم الاستصحاب مع انقطاع تكليف النهي، والوجه الذي اعترضوا به هٰذه المقالة أن وصف المعصية والعقاب إنما يرتبطان بالنهي؛ فيجب ارتفاعهما حيث انتفى النهي إذْ لم يعهد في موارد الشريعة فعل يوصف بكونه معصية ويستحق صاحبه العقاب من غير أن يتعلق به نهي، والظاهر من مقام التوبة في نظر. . . فشارع أن حكمها يسري إلى كل ما يترتب على السبب من أثر لا قدرة للمكلف على اجتنابه، فمن سن سنة سيئة، ثم تاب توبة نصوحاً، وأصلح وبين جهد استطاعته؛ لا يضره من بقي عاملاً بها بعد ذٰلك البيان».

(١) لا أنَّ النهي حاصل مع الأمر حتى يرد ما تقدم. (د).

(٢) كتب ناسخ الأصل في الهامش ما نصه: «قوله: «وهٰذا أيضاً. . .» إلخ، معناه أن مسألة أبا هاشم والجمهور تنبني على أن الداخل في أرضٍ غصباً؛ هل هو محمول على أنه ملتفت إلى ما تسبب عن دخوله وهو الخروج، فيكون مؤاخذاً به في الدنيا، فيعد فاعل حرام كما هو مؤاخذ به في الآخرة وهو مذهب أبي هاشم، أو غير محمول على ذٰلك؛ فيكون ذا وجهين كما قال؟! وعلى هٰذا؛ فضمير «في نظره» راجع إلى المكلف الداخل، وقوله: «وما ذٰلك»؛ أي: والمسبب خارجاً، والمراد بالمسبَّب بالفتح: الخروج.

وهٰذا إيضاح ذٰلك مأخوذاً من كلام المصنف في آخر المسألة حيث. . .

(٣) كما تقدم أنه ليس له رفعه وليس من نمط مقدوراته. (د).

له قدرة عن الكفِّ عنه.

ومن هٰذا مسألة من تاب عن القتل بعد رمي السهم عن القوس، وقبل وصوله إلى الرميَّة، ومن تاب من بدْعة بعد ما بثَّها في الناس وقبْل أخذهم بها، أو بعد ذٰلك وقبل رجوعهم عنها، ومن رجع عن شهادته بعد الحكم بها وقبل الاستيفاء، وبالجملة بعد تعاطي السبب على كماله، وقبل تأثيره ووجود مفسدته، أو بعد وجودها وقبل ارتفاعها إنْ أمكن ارتفاعها؛ فقد اجتمع على المكلف هنا الامتثالُ مع بقاء العصيان، فإنْ اجتمعا في الفعل الواحد كما في المثال الأوَّل؛ كان عاصياً ممتثلاً، إلا أنَّ الأمر والنهي لا يتواردان عليه في هٰذا التصوير؛ لأنَّه من جهة العصيان غير مكلَّف به[1] لأنَّه مسبَّب غيرُ داخل تحت قدرته؛ فلا نهي إذْ ذاك، ومن جهة الامتثال مكلَّف، لأنه قادر عليه، فهو مأمور بالخروج وممتثل به، وهٰذا معنى ما أراده الإمام، وما اعْتُرض به عليه وعلى أبي هاشم لا يرِد مع هٰذه الطريقة[2] إذا تأمَّلتها، والله أعلم.

فصل

ــ **ومنها**: إنَّ الله عز وجل جعل المسبَّبات في العادة تجري على وِزانِ الأسباب في الاستقامة أو الاعوجاج، فإذا كان السبب تامّاً والتسبب على ما ينبغي؛ كان المسبَّب كذٰلك، وبالضد.

---

(١) بل هو باق من أثر التكليف في السبب وهو الدخول، وإيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبَّب؛ فهو مؤاخذ بالمسبَّب وإنْ لم يكن مقدوراً له. (د).

(٢) أي: بخلاف ما إذا قيل: إنَّ النهي يتوجه عليه حين الخروج، كما يتوجه عليه الأمر به؛ لأنه يكون تكليفاً بما لا يطاق كما قال، والذي رفع الإشكال هو الابتناء على القاعدة القائلة: إن المسبَّبات معتبرة شرعاً بفعل الأسباب، ومرتبة عليها؛ فيبني عليه أنَّ المسبَّبات ما دامت موجودة تأخذ حكم الأسباب وإن عدمت، وهو ما أشار إليه العضد شارح ابن الحاجب. (د).

ومن ها هنا إذا وقع خَلَل في المسبَّب نظر الفقهاءُ إلى التسبب: هل كان على تمامه أم لا؟ فإن كان على تمامه؛ لم يقع على المتسبِّب لوم، وإنْ لم يكن على تمامه؛ رجع اللوم والمؤاخذة عليه، ألا ترى أنهم يضمِّنون الطبيبَ والحجّام والطبّاخ وغيره من الصناع إذا ثبت التفريط من أحدهم؛ إما بكونه غرّ من نفسه وليس بصانع، وإمّا بتفريط، بخلاف ما إذا لم يفرِّط؛ فإنه لا ضَمان عليه لأن الغلط في المسبَّبات[1] أو وقوعها على غير وِزَان التسبب قليل؛ فلا يؤاخذ، بخلاف ما إذا لم يبذل الجهد؛ فإنَّ الغلطَ فيها كثير؛ فلا بد من المؤاخذة.

فمن التفت إلى المسبَّبات من حيث كانت علامةً على الأسباب في الصحة أو الفساد، لا من جهة أخرى[2]؛ فقد حصل على قانون عظيم يضبط به جَرَيان الأَسْبَاب على وِزَان ما شُرع، أو على خلاف ذٰلك، ومن هنا جُعلت الأعمال الظاهرة في الشرع دليلاً على ما في الباطن، فإنْ كان الظاهر مُنْخَرماً؛ حُكِم على الباطن بذٰلك، أو مستقيماً؛ حُكم على الباطن بذٰلك أيضاً، وهو أصل عامٌّ في الفقه وسائِر الأحكام العاديات والتجريبيّات، بل الالتفات إليها من هٰذا الوجه نافع في جملة الشريعة جدّاً، والأدلة على صحته كثيرة جدّاً، وكفى بذٰلك عمدة أنه الحاكم بإيمان المؤمنِ، وكفر الكافر، وطاعة المطيع، وعصيان العاصي، وعدالةِ العدْل، وجرحة المجرّح، وبذٰلك تنعقد العقود وترتبط المواثيق، إلى غير ذٰلك من الأمور، بل هو كُلِّيَّةُ التشريع، وعمدة التكليف

(١) في الأصل: «التسببات».

(٢) أي: من الجهات السابق إبطال النظر إليها؛ ككونها من مقدور المكلَّف أو كسبه، وكذا الجهات التي أشار إلى أنَّ الأفضل عدم النظر إلى المسبَّب باعتبارها، وهي كثير فيما تقدّم؛ أي: فالنظر في المسبَّبات هنا ليس مقصوداً لذاته، بل لاكتشاف حال السبب: هل أخذه العبد على طريق الكمال؟ لتبنى عليه أحكام شرعية. (د).

بالنسبة إلى إقامة حدود الشعائر الإسلامية الخاصّة والعامّة.

فصل

ـ **ومنها**: إنَّ المسبَّبات[1] قد تكون خاصّة، وقد تكون عامّة.

ومعنى كونها خاصّة أنْ تكون بحسب وقوع السبب؛ كالبيع المتسبَّب به إلى إباحة الانتفاع بالمَبيع، والنكاح الذي يحصل به حلِّيَّة الاستمتاع، والذكاة التي بها يحصل حِلُّ الأكل، وما أشبه ذٰلك، وكذٰلك جانب النهي؛ كالسكر الناشىء عن شُرب الخمر، وإزهاق الروح المسبَّب عن حزِّ الرقبة.

وأما العامّة؛ فكالطاعة التي هي سببٌ في الفوز بالنعيم، والمعاصي التي هي سببٌ في دخول الجحيم، وكذٰلك أنواع المعاصي التي يتسبَّب عنها فساد في الأرض؛ كنقص المكْيال والميزان المسبَّب عنه قطعُ الرزق، والحكم بغير الحق الناشىء[2] عنه الدم، وختر[3] العهد الذي يكون عنه تسليط العدو، والغُلولِ الذي يكون عنه قذف الرعب، وما أشبه ذٰلك[4]، ولا شك أنَّ أَضْداد

(١) يحتاج الفرق بين مضمون هٰذا الفصل ومضمون صدر المسألة إلى دقة نظر؛ لأن الغرض من كل منهما أن المتسبب إذا نظر إلى المسبَّب وأنه يجرُّ خيراً كثيراً، أو شرّاً له آثار كبيرة؛ فإنه يزداد إقداماً على فعل السبب وإتقاناً له، أو يخاف من السبب؛ فلا يدخل فيه، إلا أنه في الأول من طريق أنه سن سنة اتبعه فيها غيره، فَوِزْرُ فعل غيره لاحق له؛ فالشر الكثير ليس من فعله مباشرة، أما هنا؛ فإن فعله مما يترتب عليه فساد كبير في الأرض أو خير كثير من إقامة العدل، إذا كان حاكماً مثلاً وإنْ لم يكن اقتدى به غيره فيه؛ فهٰذا نوع آخر من النظر إلى المسبَّب غاير الأول باعتبار تنوع آثار المسبَّب. (د).

(٢) في النسخ المطبوعة: «الفاشي»، والتصحيح من الأصل و (ط).

(٣) الخَتْر: الغدر، وفي حاشية الأصل: «الغدر والخديعة أو أقبح الغدر».

(٤) يشير المصنف إلى ما أخرجه مالك في «الموطأ» (١ / ٣٦٢ ـ ٣٦٣ / رقم ٩٢٧ ـ رواية أبي مصعب، و١ / ٤٦٠ ـ رواية يحيى) عن يحيى بن سعيد أنه بلغه عن ابن عباس؛ قال: «ما ظهر =

. . . .

= الغلول في قوم قط؛ إلا ألقي في قلوبهم الرعب، ولا فشا الزنا في قوم قط؛ إلا كثر فيهم الموت، ولا نقص قوم المكيال والميزان؛ إلا قطع عنهم الرزق، ولا حكم قوم بغير الحق؛ إلا فشا فيهم الدم، ولا ختر قوم بالعهد؛ إلا سلط الله عليهم العدو».

قال ابن عبدالبر في «الاستذكار» (١٤ / ٢١١): «وقد رُوِّينا هٰذا الحديث عن ابن عباس متصلاً»، وقال قبل ذٰلك: «مثل هٰذا لا يكون إلا توقيفاً؛ لأنَّ مثله لا يُروى بالرأي».

ثم أخرجه (١٤ / ٢١٢) متصلاً عن ابن عباس قوله مختصراً، وقال: «حديث مالك أتم، وكلها تقضي القول بها والمشاهدة بصحتها».

قلت: قوله «كلها»؛ أي: شواهده، وقد ساق له شاهداً من حديث ابن عمر مرفوعاً، وآخر عن بريدة مرفوعاً أيضاً.

أما حديث ابن عمر؛ فقد أخرجه ابن ماجه في «السنن» (رقم ٤٠١٩)، وأبو نعيم في «الحلية» (٨ / ٣٣٣ - ٣٣٤) من طريق ابن أبي مالك عن أبيه عن عطاء بن أبي رباح عنه مرفوعاً بلفظ: «يا معشر المهاجرين! خمس إذا ابتليتم بهن، وأعوذ بالله أن تدركوهن؛ لم تظهر الفاحشة في قوم قط حتى يعلنوا بها إلا فشا فيهم الطاعون والأوجاع التي لم تكن مضت في أسلافهم الذين مضوا، ولم ينقصوا المكيال والميزان؛ إلا أخذوا بالسنين وشدة المؤنة وجور السلطان عليهم، ولم يمنعوا زكاة أموالهم؛ إلا مُنعوا القطر من السماء، ولولا البهائم لم يمطروا، ولم ينقضوا عهد الله وعهد رسوله؛ إلا سلط الله عليهم عدواً من غيرهم فأخذوا بعض ما في أيديهم، وما لم تحكم أئمتهم بكتاب الله، ويتخيروا مما أنزل الله؛ إلا جعل الله بأسهم بينهم».

وإسناده ضعيف، فيه ابن أبي مالك، وهو: خالد بن يزيد بن عبدالرحمٰن، ضعيف، واتَّهمه ابن معين، وقال البوصيري في «زوائد ابن ماجه»: «هٰذا حديث صالح للعمل به، وقد اختلفوا في ابن أبي مالك وأبيه»، وتعقبه شيخنا الألباني في «السلسلة الصحيحة» (رقم ١٠٦)؛ فقال: «قلت: الأب لا بأس به، وإنما العلة من ابنه».

وبه أعله ابن حجر في «بذل الماعون» (ص ٢١٠).

وأخرجه ابن أبي الدنيا في «العقوبات» (ق ٦٢ / ب)، وابن عبدالبر في «التمهيد» (١٤ / ٢١١ - ٢١٢) من طريق نافع بن عبدالله عن فروة بن قيس المكي عن عطاء بن أبي رباح عن ابن عمر نحوه مرفوعاً، وإسناده ضعيف، نافع وفروة لا يعرفان. =

. . . .

= وأخرجه الحاكم في «المستدرك» (٤ / ٥٤٠) من طريق حفص بن غيلان عن عطاء به، وإسناده حسن، ابن غيلان وثقه الجمهور، وضعّفه بعضهم.

وأخرجه الروياني في «مسنده» (ق ٢٤٧ / أ) عن عثمان بن عطاء عن أبيه عن ابن عمر مرفوعاً.

وإسناده ضعيف، عطاء هو ابن أبي مسلم الخراساني، صدوق، لٰكنه مدلس، وقد عنعن، وابنه عثمان ضعيف.

وأما حديث بريدة؛ فقد أخرجه الحاكم في «المستدرك» (٢ / ١٢٦)، والبيهقي في «الكبرى» (٣ / ٣٤٦)، وابن عبدالبر في «التمهيد» (١٤ / ٢١٢)، وابن حجر في «بذل الماعون» (ص ٢١١ ـ ٢١٢)عن بشير بن المهاجرعن عبدالله بن بريدة عن أبيه مرفوعاً مختصراً بلفظ: «ما نقض قوم العهد قط؛ إلا كان القتل بينهم، وما ظهرت فاحشة في قوم قط؛ إلا سلط الله عز وجل عليهم الموت، ولا منع قوم الزكاة؛ إلا حبس الله عنهم القطر».

وصححه الحاكم ووافقه الذهبي، وبشير تكلم فيه، وقد خولف؛ فقال البيهقي عقبه: «كذا رواه بشير بن المهاجر»، ثم ساقه بإسناده من طريق الحسين بن واقد عن عبدالله بن بريدة عن ابن عباس قوله، وإسناده صحيح.

وعدّ ابن حجر في «بذل الماعون» (ص ٢١٢) طريق بشير ـ وعزاها لأبي يعلى ـ أصح طرق هٰذا الحديث، ثم قال: «وله علة غير قادحة». ثم ساق طريق ابن واقد، وقال: «ويحتمل أن يكونا محفوظين، وإلا؛ فهٰذه الطريق أرجح، لاحتمال أن يكون بشير بن المهاجر سلك الجادّة».

قلت: وتابع بشيراً على رفعه وجعله من «مسند بريدة»: الفضيل بن غزوان، كما عند الطبراني في «الأوسط» ـ كما في «مجمع البحرين» (١ / ق ١٢٢ / أ) ـ، وتمام في «الفوائد» (رقم ٥١٩ ـ ترتيبه) بإسنادٍ رواته ثقات؛ كما قال المنذري في «الترغيب» (١ / ٥٤٣)، والهيثمي في «المجمع» (٣ / ٦٦)، وكان ابن حجر قد أشار أن له شاهداً عند الطبراني من حديث عمرو بن العاص، وعند تمام في «الفوائد» (رقم ٥٢٠) عن ابن عباس مرفوعاً، وهو منكر جدّاً، كما في «الميزان» (٤ / ١٦٥)، و«اللسان» (٦ / ٧٩).

والخلاصة: الحديث صحيح، وصححه شيخنا الألباني في «الصحيحة» (رقم ١٠٦، ١٠٧).

هٰذه الأمور يتسبَّب عنها أَضْدادُ مسبَّباتها.

فإذا نظر العاملُ فيما يتسبَّب عن عمله من الخيرات أو الشرور؛ اجتهد في اجتنـاب المنهيات وامتثـال المـأمورات، رجاءً في الله وخوفاً منه، ولهٰذا جاء الإخبار في الشريعة بجزاء الأعمال، وبمسبَّبات الأسباب، والله أعلم بمصالح عباده، والفوائد التي تنبني على هٰذه الأُصول كثيرة.

فصل

فإنْ قيل: تقرَّر في المسألة التي قبل هٰذه أنَّ النظر في المسبَّبات يستجلب مفاسد، والجاري على مقتضى هٰذا أنْ لا يلتفت إلى المسبَّب في التسبب، وتبيَّن الآن أنَّ النظرَ في المسبَّبات يستجرُّ مصالح، والجاري على مقتضى هٰذا أنْ يلتفت إليها، فإن كان هٰذا على الإطلاق؛ كان تناقضاً، وإنْ لم يكن على الإطـلاق؛ فلا بد من تعيين موضـع الالتفـات الـذي يجلب المصـالح، من الالتفات الذي يجرُّ المفاسد، بعلامة يُوقَفُ عندها، أو ضابطٍ يُرْجَع إليه.

فالجواب: إنَّ هٰذا المعنى مبسوط في غير هٰذا الموضع[1]، ولٰكن ضابطه أنـه إنْ كان الالتفـاتُ إلى المسبَّب من شأنـه التقـوية للسبب، والتكملة له، والتحريض على المبالغة في إكماله؛ فهو الذي يجلب المصلحة[2]، وإنْ كان

---

(١) أي: في تفاصيل المسائل والفصول السابقة؛ لأنه بيّن النظر في المسبَّب بالاعتبار الذي يجر إلى المفاسد، وبالاعتبار الذي يجرّ إلى المصالح. (د).

(٢) من مواضع الالتفات إلى المسبب مقام الدعوة إلى الأسباب؛ فإن الحكمة تقتضي بيان ما ينتج عنها من أثر نافع وعاقبة حميدة، فلو بذل رئيس القوم وسعه في اتخاذ وسائل المنعة ومظاهر القوة امتثالاً لقوله تعالى: ﴿**وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة**﴾، غير ملتفت إلى ما يتصل بها من عزة الجـانب والتقلب في نعمـة الاستقلال؛ لأدى الواجب بإخلاص فائق، فإن أخذ يدعو الناس على القيام =

من شأنه أنْ يكرَّ على السبب بالإبطال، أو بالإضعاف، أو بالتهاون به؛ فهو الذي يجلب المفسدة.

وهٰذان القسمان على ضربين:

أحدهما: ما شأنه ذٰلك بإطلاق، بمعنى أنَّه يقوّي السبب أو يضعفه بالنسبة إلى كلٍّ مكلَّف، وبالنسبة إلى كل زمان، وبالنسبة إلى كل حال يكون عليها المكلف.

والثاني: ما شأنه ذٰلك لا بإطلاق، بل بالنسبة إلى بعض المكلَّفين دُون بعض، أو بالنسبة إلى بعض الأزمنة دون بعض، أو بالنسبة إلى بعض أحوال المكلَّف دون بعض.

وأيضاً؛ فإنه ينقسم من جهة أخرى قسمين:

أحدهما: ما يكون في التقوية أو التضعيف مقطوعاً به.

والثاني: مظنوناً أو مشكوكاً فيه؛ فيكون موضعَ نظرٍ وتأمل؛ فيُحكم بمقتضى الظن، ويوقَف عند تعارض الظنون، وهٰذه جملة مجملة غيرُ مفسَّرة، ولٰكن إذا روجع ما تقدم وما يأتي؛ ظهر مغزاه، وتبيَّن معناه بحول الله.

ويخرج عن هٰذا التقسيم نظرُ المجتهدين؛ فإنَّ على المجتهد أنْ ينظر في الأسباب ومسبَّباتها لما ينبني على ذٰلك من الأحكام الشَّرعيَّة، وما تقدَّم من التقسيم راجعٌ إلى أصحاب الأعمال من المكلَّفين، وبالله التوفيق.

= بهٰذه الوسائل؛ فلا غنى له عن إرسال نظره إلى ما ينتج عن إقامتها من عز وسعادة، ثم إلى ما يحدث عن إضاعتها من النزول إلى درك الخزي والشقاء. (خ).

فصل

وقد يتعارض الأصلان معاً على المجتهدين؛ فيميل كلّ واحدٍ إلى ما غلب على ظنِّه:

فقد[1] قالوا في السَّكران إذا طلّق، أو أَعْتَق، أو فعل ما يجب عليه الحدُّ فيه أو القِصاص: عُومل معاملة من فعلها عاقلاً، اعتباراً بالأصل الثاني[2]، وقالت طائفة بأنه كالمجنون اعتباراً بالأصل الأول، على تفصيل لهم في ذلك مذكورٌ في الفقه، واختلفوا أيضاً في ترخُّص[3] العاصي بسفره، بناء على الأصلين أيضاً، واختلفوا في قضاء صوم التطوع[4]، وفي قطع التتابع[5] بالسفر

---

(١) في (م): «وقد».

(٢) وهو اعتبار المسبَّبات في الخطاب بالأسباب، وهو المذكور في صدر هذه المسألة، والأصل الأول هو أنَّ المسبَّبات غير مقدورة للمكلف، ولا هو مخاطب بها، وأيضاً الأصل القائل: إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبَّب وهي المسألة الثامنة يتعارض مع ظاهر الأصل الأول على المجتهد. (د).

(٣) أي: فاعتبار المسبَّب مرتَّباً على السبب آخذاً حكمه يقتضي ألا رخصة، وإذا اعتبر المسبَّب منفصلاً عن السبب؛ فمنع تحقُّق السفر المدة المشترطة يرخص له لأنه مسافرٌ وعصيانه في قصده السفر؛ أي: عصيانه بالتسبب لا أثر في الترخص. (د).

(٤) أي: فإذا اعتبر أنه صائم بالفعل وقد أبطل عمله؛ فيجب عليه القضاء بقطع النظر عن كون تسببه والدخول فيه لم يكن واجباً؛ لأنَّا لا نعتبر المسبَّب مرتَّباً على السبب حتى يأخذ حكمه، وإذا اعتبر ذلك؛ فقد كان التسبب غير واجب، فيبقى المسبَّب كذلك؛ فلا يجب القضاء. (د).

(٥) حيث كان مسافراً بدون ضرورة ولكن طرأت عليه ضرورة تُلجئه للفطر؛ فهل تعتبر الضرورة ولا ينقطع التتابع؟ لأنَّ المسبَّب له شأن آخر غير شأن السبب؛ فيعتبر منفصلاً في أحكامه عن السبب، أو أنَّ له حكمه، وقد كان مسافراً بدون عذر، فينجرّ عليه حكمه ولا يعتبر عذره الذي طرأ؛ فينقطع التتابع. (د).

الاختياري إذا عَرض له فيه عذرٌ أفطر من أجله، وكذٰلك اختلفوا في أكل الميتة[1] إذا اضْطُرّ بسبب السفر الذي عصى بسببه، وعليهما يجري الخلاف أيضاً في المسألة المذكورة قبل هٰذا بين أبي هاشم وغيره، فيمن توسَّط[2] أرضاً مغصوبة.

المسألة الحادية عشرة

الأَسبابُ الممنوعة أسبابٌ للمفاسد لا للمصالح، كما أنَّ الأسبابَ المشروعة أسبابٌ للمصالح لا للمفاسد.

مثال ذٰلك[3]: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإنه أمرٌ مشروع لأنه سببٌ لإقامة الدين، وإظهار شعائر الإسلام، وإخماد الباطل على أيِّ وجه كان، وليس بسبب ـ في الوضع الشرعي ـ لإتلاف مالٍ أو نفس، ولا نَيْلٍ من عِرْض، وإن أدَّى إلى ذٰلك في الطريق، وكذٰلك الجهاد موضوع لإعلاء كلمة الله، وإنْ أدَّى إلى مفسدة في المال أو النفس، ودفعُ المحارب مشروعٌ لرفع القتل والقتال وإنْ أدَّى إلى القتل والقتال، والطلبُ بالزكاة مشروع لإقامة ذٰلك الركن من أركان الإسلام، وإنْ أدَّى إلى القتال، كما فعله أبو بكر رضي الله عنه وأجمع عليه الصحابة رضي الله عنهم، وإقامةُ الحدود والقِصاص مشروعٌ لمصلحة الزَّجر عن الفساد، وإنْ أدَّى إلى إتلاف النفوس، وإهراقِ الدماء، وهو في نفسه مفسدة، وإقرارُ حكم الحاكم[4] مشروعٌ لمصلحة فصل الخصومات، وإنْ أدَّى إلى

---

(١) على النحو الذي قررناه في ترخص العاصي بسفره. (د).

(٢) فإذا قلنا: يعتبر المسبَّب وحده بقطع النظر عن السبب؛ فلا إثم عليه بالخروج عن الأرض، وإن قلنا: إنَّ السبب ملاحظ فيه، وقد تسبب؛ فالإثم باقٍ حتى يخرج. (د).

(٣) انظر حول المثال المذكور: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٨ / ١٢٦، ١٢٩ ـ ١٣٤، ١٦٥ ـ ١٦٨).

(٤) أي: عدم نقضه، ولو كان خطأً؛ فلا يُنقض إلا إذا خالف إجماعاً، أو نصّاً أو خالف القواعد الشرعية. (د).

الحُكم بما ليس بمشروع، هٰذا في الأسباب المشروعة.

وأما في الأسباب[1] الممنوعة؛ كالأنكحة[2] الفاسدة ممنوعة، وإنْ أدَّت إلى إلحاق الولد، وثبوت الميراث، وغير ذٰلك من الأحكام، وهي مصالح[3]، والغصب ممنوع للمفسدة اللاحقة للمغصوب منه[4]، وإنْ أدَّى إلى مصلحة المُلك عند تغيّر المغصوب في يد الغاصب، أو غيره من وجوه الفَوْت.

فالذي يجب أنْ يُعلم أنَّ هٰذه المفاسد الناشئة عن الأسباب المشروعة، [والمصالح الناشئة عن الأسباب الممنوعة][5] ليست بناشئة عنها في الحقيقة، وإنما هي ناشئة عن أسبابٍ أُخر مناسبة لها[6].

والدليل على ذٰلك ظاهر؛ فإنها[7] إذا كانت مشروعةً؛ فإما أنْ تُشرع للمصالح، أو للمفاسد، أو لهما معاً، أو لغير شيء من ذٰلك؛ فلا يصح أنْ تُشرع للمفاسد لأنَّ السمع يأبى ذٰلك، فقد ثبت الدليلُ الشرعيُّ على أنَّ [تلك][8]

(١) في (ط): «وكذٰلك الأسباب...».

(٢) في النسخ المطبوعة: «فالأنكحة».

(٣) أي: هٰذه المسبَّبات التي أدت إليها الأسباب الممنوعة هي في الحقيقة مصالح، والمراد بالمصالح ما يعتد به الشارع؛ فيبني عليه الحكم الشرعي المترتب على الصحيح من نوعه؛ كالملك في الغصب يرتب عليه أثره من صحة تصرفات المالك، وكميراث الولد الملحق بالنكاح الفاسد، وكالأحكام الأخرى للأولاد من ولايات ومن حقوق الأولاد على آبائهم وحقوق آبائهم عليهم، وهٰكذا؛ فلا يقال: كيف يعتبر انتقال الملك من المغصوب إلى الغاصب مصلحة مع أنه عين المفسدة بعدم استقرار ملك المالكين وخروجه من أيديهم بطرق غير مشروعة؟ (د).

(٤) بل ومفسدة في الأرض من حيث عدم استقرار الأملاك والتعدّي المترتب عليه مفاسد اجتماعية عظمى. (د).

(٥) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٦) أي: حدثت لاحقة لها وجاءت تبعاً. (د).

(٧) أي: الأسباب مطلقاً. (د).

(٨) ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و(ط).

الشريعة إنما جيء بالأوامر فيها جلْباً للمصالح، وإنْ كان ذٰلك غيرَ واجب في العقول؛ فقد ثبت في السمع، وكذٰلك لا يصح أنْ تُشرع لهما معاً بعَيْن ذٰلك الدليل، ولا لغير شيء لما ثبت من السمع أيضاً[1]؛ فظهر أنها شُرعت للمصالح.

وهٰذا المعنى يستمر فيما مُنع؛ إما أنْ يُمنع لأنَّ فعله مؤدٍّ إلى مفسدة، أو إلى مصلحة، أو إليهما، أو لغير شيء، والدليل جارٍ إلى آخره؛ فإذاً لا سببَ مشروعاً إلا وفيه مصلحة لأجلها شُرع، فإنْ رأيته وقد انبنى عليه مفسدة؛ فاعلم أنها ليست بناشئةٍ عن السبب المشروع.

وأيضاً؛ فلا سببَ ممنوعاً إلا وفيه مفسدة لأجلها مُنع، فإنْ رأيته وقد انبنى عليه مصلحة فيما يظهر؛ فاعلم أنها ليست بناشئة عن السبب الممنوع، وإنما ينشأ عن كل واحد منها ما وُضع له في الشرع إنْ كان مشروعاً، وما منع لأجله إنْ كان ممنوعاً.

وبيان ذٰلك أنَّ الأمرَ بالمعروف والنهيَ عن المنكر مثلاً لم يقصد به الشارع إتلافَ نفسٍ ولا مالٍ، وإنما هو أمر يتْبع السببَ المشروع لرفع الحقِّ وإخماد الباطل؛ كالجهاد ليس مقصوده إتلاف النفوس، بل إعلاء الكلمة، لٰكن يتبعه في الطريق الإتلاف من جهة نصب الإنسان نفسه في محلٍّ يقتضي تنازع الفريقين، وشَهْرَ السلاح، وتناول القتال، والحدود وأشباهها يتبع المصلحةَ فيها الإتلافُ، من جهة أنه لا يمكن إقامة المصلحة إلا بذٰلك، وحكم الحاكم سببٌ لرفع[2] التشاجر، وفصل الخصومات بحسب الظاهر؛ حتى تكون المصلحةُ ظاهرة، وكون الحاكم مخطئاً راجعٌ إلى أسباب أُخر من تقصيرٍ في النظر، أو كون

---

(١) أي: من أنَّ التكاليف لم تكن عبثاً. (د).

(٢) في النسخ المطبوعة: «لدفع»، وما أثبتناه من الأصل و (ط).

الظاهر على خلاف الباطن، ولم يكن له على ذٰلك دليل، وليس بمقصود[1] في أمر الحاكم، ولا يُنقض الحكم[2] ـ إذا كان له مساغٌ ما ـ بسببِ أمر آخر، وهو أنَّ الفسخ يؤدِّي إلى ضدِّ ما نُصب له الحاكم، من الفصل بين الخصوم ورفع التشاجر؛ فإنَّ الفسخ ضدُّ[3] الفَصْل.

وأما قسم الممنوع؛ فإنَّ ثبوت تلك الأحكام إنما نشأ من الحكم بالتصحيح لذٰلك النكاح بعد الوقوع، لا من جهة كونه فاسداً، حسبما هو مبيَّنٌ في موضعه[4]، والبيوع الفاسدة من هٰذا النوع؛ لأن لليد القابضة هنا حكم الضمان شرعاً، فصار القابضُ كالمالك للسلعة بسبب الضمان لا بسبب العقد، فإذا فاتَتْ عينُها؛ تعيَّن المثل أو القيمة، وإنْ بقيت على غير تغيُّر ولا وجهٍ من وجوه الفَوْت؛ فالواجب ما يقتضيه النهيُ من الفساد، فإذا حصل فيها تغيّر أو نحوه مما ليس بمُفِيتٍ للعَين؛ تواردت أنظار المجتهدين: هل يكون ذٰلك في حكم الفوت جُملة بسبب التغيّر أم لا؟ فبقي حكم المطالبة بالفسخ، إلا أنَّ في المطالبة بالفَسْخ حَمْلاً على صاحب السلعة إذا رُدَّت عليه متغيِّرةً[5] مثلاً، كما

---

(١) أي: وليس بمقصود في توليته الحكم أنْ يخطىء، ولٰكن الخطأ جاء تابعاً ولاحقاً، وهو مفسدة ليست بناشئة عن نفس توليته القضاء، ولٰكنها نشأت عن أمر آخر وهو تقصيره في النظر أو استبهام الأمر عليه، فقد يصادفه أنَّ ظاهر الأمر الذي يمكنه الاطلاع عليه غير باطنه الذي يعسر الاطلاع عليه؛ فلا يكلف به. (د).

(٢) هٰذه فائدة جديدة لا يتوقف عليها البيان المطلوب، وهو أنَّ المصلحة التي شُرع لها تنصيب القاضي قد يكون في طريقها مفسدة طرأت بسبب آخر. (د).

(٣) في (م) زيادة: «هٰذا» بين المعقوفتين.

(٤) وسيأتي في موضوع مراعاة الخلاف بعد الوقوع والنزول؛ حتى إنَّ المجتهد يتغير رأيه ويجعل للواقعة بعد النزول حكماً ما كان يقول به قبله. (د).

(٥) أي: بنقص، أما بزيادة؛ فيكون الحمل ـ لو رُدَّت ـ على المشتري من هٰذه الجهة، =

أنَّ فيها حَمْلاً على المشتري، حيث أُعْطَى ثمناً ولم يحصل له ما تعنَّى فيه من وجوه التصرفات التي حصلت في المَبيع؛ فكان العدلُ النظرَ فيما بين هٰذين، فاعتُبر في الفوت حوالة الأسواق، والتغير الذي لم يُفِت العَين، وانتقال الملك، وما أشبه ذٰلك من الوجوه المذكورة في كتب الفقهاء، وحاصلها أنَّ عدم الفسخ، وتسليطَ المشتري على الانتفاع؛ ليس سببَه العقدُ المنهيُّ عنه، بل الطوارىء المترتبة بعده.

والغصبُ من هٰذا النحـو أيضـاً؛ فإن على اليد العـادِيَة حُكْمَ الضَّمان شرعاً[1]، والضمان[2] يستلزم تعيُّن المثل أو القيمة في الذمة؛ فاستوى في هٰذا المعنى مع المـالـك بوجـهٍ ما، فصـار له بذٰلـك شبهة مُلْك، فإذا حدث في المغصوب حادثٌ تبقَى معه العين على الجملة؛ صار محلَّ اجتهاد، نظراً إلى حقِّ صاحب المغصوب، وإلى الغاصب؛ إذ لا يَجني عليه غَصْبُه أنْ يُحمل عليه في الغُرْمِ عقوبةً[3] له، كما أنَّ المغصوبَ منه لا يُظلم بنقْص حقِّه؛ فكان في

= ومن الجهة التي أشار إليها المؤلف. (د).

قلت: وفي الأصل: «ردت إليه متغيرة».

(١) أسباب الضمان ثلاثة: الإتلاف، والتسبب، ووضع اليد غير المؤتمنة، وقد جعل بعض الفقهاء الغاصب ضامناً للرقبة دون الغلة مستنداً إلى حديث: «قضى أن الخراج بالضمان»، وهٰذا الحديث قضية معينة لا يلحق بها إلا ما ماثلها من الصور، ولا وجه في النظر الصحيح يقضي باستواء المبطل والمحق، كما أن تضمينه الرقبة بأرفع القيم أقرب إلى العدل من تضمينه قيمتها يوم الغصب فقط؛ إذ هو مأمـور بإرجـاعها إلى صاحبها في كل الأحوال ومن جملتها ارتفاع قيمتها إلى غايتها القصوى. (خ).

(٢) في الأصل زيادة: «لا».

(٣) لا يظهر فيما إذا كان التغير بارتفاع الأسواق، ولا في كل ما كانت زيادتها لا ترجع إلى تكاليفه أو صنعه، بل كان ناشئاً عن حالتها هي بأن كانت عشراء فولدت مثلاً، فيزيد ثمنها كثيراً؛ =

ذٰلك الاجتهاد بين هٰذين؛ فالسبب في تملُّك الغاصب المغصوبَ ليس نفسَ الغصْب، بل التضمينُ أوَّلاً، منضمّاً إلى ما حدث بعدُ في المغصوب؛ فعلى هٰذا النوع أو شبهه يجري النظر في هٰذه الأمور.

والمقصود أنَّ الأسبابَ المشروعة لا تكون أسباباً للمفاسد، والأسبابَ الممنوعة لا تكون أسباباً للمصالح؛ إذْ لا يصحّ ذٰلك بحال.

فصل

وعلى هٰذا التَّرتيب يُفهم حُكْم كثيرٍ من المسائل في مذهب مالك وغيره.

ففي المذهب أنَّ من حلف بالطلاق أنْ يقضي فلاناً حقَّه إلى زمان كذا، ثم خاف الحِنْثَ بعدم القضاء، فخالع[1] زوجته حتى انقضى الأجلُ ووقع الحِنْثُ وليست بزوجة، ثم راجعها؛ أنَّ الحِنْثَ لا يقع عليه، وإنْ كان قصده مذموماً وفعله مذموماً؛ لأنه احتال بحيلة أبطلت حقّاً، فكانت المخالعةُ[1] ممنوعةً وإنْ أثمرت عدمَ الحِنْثِ؛ لأن عدم الحِنْثِ لم يكن بسببِ المخالعة، بل بسبب أنَّه حَنِثَ ولا زوجة له؛ فلم يصادف الحِنْثُ محلاً.

وكذٰلك قولُ اللخْمي فيمن قصد بسفره الترخُّصَ بالفطر في رمضان؛ إنَّ له أنْ يُفطر وإنْ كره له هٰذا القصد؛ لأنَّ فطره بسبب المشقَّة اللازمة للسفر، لا بسبب نفس السفر المكروه، وإن عُلِّل الفطر بالسفر؛ فلاشْتماله على المشقة لا لنفس السفر، ويحقِّق ذٰلك أنَّ الذي كُره له السفر الذي هو من كسبه، والمشقة خارجةٌ عن كسبه؛ فليست المشقة هي عين المكروه له، بل سببها، والمسبَّب هو السبب في الفطر.

= فهٰذا وأمثاله لا يظهر أنْ يقال فيه: إنه تغير يُعتد به مفوتاً، ويلزم الغاصب بخصوص القيمة يوم الغصب؛ لأن هٰذا حمل على خصوص صاحبها، ولذٰلك جرى الخلاف في مثله. (د).

(١) في (ط): «فصالح، المصالحة».

فأما لو فرضْنا[1] أنَّ السببَ الممنوعَ لم يُثمر ما ينهض سبباً لمصلحة، أو السبب المشـروع لم يُثْمـر ما ينهض سبباً لمفسدة؛ فلا يكون عن المشروع مفسدة تُقصد شرعاً، ولا عن الممنوع[2] مصلحة تُقصد شرعاً، وذٰلك كحِيَل[3] أهل العِينَة في جعل السلعة واسطة في بيع الدينار بالدينارين إلى أجل[4]؛ فهنا طرفـان وواسطة: طرفٌ لم يتضمَّن سبباً ثابتاً على حال؛ كالحيلة المذكورة، وطرفٌ تضمَّن سبباً قطعاً أو ظنّاً؛ كتغيير المغصوب في يد الغاصب، فيملكه على التفصيل المعلوم، وواسطةٌ لم ينْتَف فيها السبب ألبتة، ولا ثبت قطعاً[5]؛ فهو محلُّ أنظار المجتهدين.

---

(١) أي: فالأمثلة المتقدمة جميعها مثمرة لذٰلك. (د).

(٢) في (د): «المنوع» بنقصان ميم.

(٣) فالحيلة مدخـول فيها على أنها عقدة واحدة في صورة عقدتين؛ فليس هناك شيئان أحدهما يعتبر سبباً ممنوعاً أنتج مسبَّباً هو سبب في مصلحة يعتد بها، بخلاف سائر الأمثلة السابقة؛ فتأمل. (د).

(٤) استدل المالكية والحنفية والحنابلة على تحريم بيع العينة بأحاديث لم تكن لها القوة الكافية في الاحتجاج، ولٰكن أيدوها من جهة النظر بأنها عقدة ربا، وإنما استعير لها اسم البيع وألقي عليها ثوب المعاملة الجائزة، ولا عبرة بالصورة ما دامت الحقيقة التي تترتب عليها المفسدة قائمة، ومدرك الشافعية في أجازتها أنها تشتمل على عقدين كل منهما منفصل عن الآخر، والتفاوت بين الثمنين في العقدين لا أثر له، وهي وإن كانت وسيلة إلى ما يقصد من الربا وهو الفضل؛ لم تكن وسيلة إلى عين الربا الذي هو مقابلة الدينار بالدينارين مباشرة، كما أن النكاح وسيلة إلى ما يقصد بالزنا وهو التلذذ بالوطىء؛ لا إلى نفس الزنا الذي هو التلذذ على وجه غير مشروع. (خ).

قلت: أحاديث تحريم بيع العينة صحيحة، وسيأتي تخريج ذٰلك (٣ / ١١٤).

(٥) يحسن مراعاة الظن أيضاً ليتقابل مع سابقه الذي اعتبره فيه؛ حتى تصح المقابلة. (د).

فصل

هٰذا كلّه إذا نظرنا[1] إلى هٰذه المسائل الفرعية بهٰذا الأصل المقرَّر، فإنْ تُؤمِّلَت من جهـةٍ أخرى؛ كان الحكم آخر، وتردَّد الناظرون[2] فيه؛ لأنه يصير محلاًّ للتردُّد.

وذٰلك أنه قد تقرر أنَّ إيقاع المكلَّف الأسباب في حكم إيقاع المسبَّبات، وإذا كان كذٰلك؛ اقتضى أنَّ المسبَّب في حكم الواقع باختياره، فلا يكون سبباً شرعيّاً، فلا يقع له مقتضى؛ فالعاصي بسفره لا يقْصُر ولا يُفطر؛ لأنَّ المشقة كأنها واقعة[3] بفعله؛ لأنها ناشئةٌ عن سببه، والمحتال للحِنْث بمخالعة امرأته لا يُخلِّصه احتياله من الحِنْث، بل يقع عليه إذا راجعها، وكذٰلك المحتال لمراجعة زوجتـه بنكـاح المحلِّل، ومـا أشبـه ذٰلك؛ فها هنا إذا رُوجع الأصلان كانت المسائل في محلِّ الاجتهاد، فمن ترجح عنده أصلٌ قال بمقتضاه، والله أعلم.

فصل[4]

ما تقـدم في هٰذا الأصـل نظرٌ في مسبَّبـات الأسبـاب من حيث كانت الأسبـاب مشـروعـةً أو غيرَ مشروعة؛ أي: من جهة ما هي داخلة تحت نظر الشرع، لا من جهة ما هي أسباب عادية لمسبَّبات عادية؛ فإنها إذا نُظر إليها من

---

(١) في (م) و(خ): «نُظر».

(٢) في (م): «الناظر».

(٣) في (د): «واقعلة» بزيادة لام.

(٤) يقصـد به إيضـاحـاً للأصل السابق في المسألة، ويدفع به ما يقال: كيف لا تكون الأسباب الممنوعة سبباً للمصالح، والعاقل لا يفعلها إلا وهي سبب في مصالحه وأغراضه، ومحصله أنـه ليس المـراد بالمصلحـة ما هي ملائمة لطبعه أو منافرة، بل ما يعتد بها الشارعُ ويُرتِّب عليها مقتضياتها. (د).

هٰذا الوجه؛ كان النظر فيها آخر؛ فإنَّ قصدَ التشفِّي بقصد[1] القتل متسبِّبٌ فيما هو عنده مصلحة أو دفع مفسدة، وكذٰلك تارك العبادات الواجبة إنما تركها فِراراً من إتعاب النفس، وقصداً إلى الدَّعَة والراحة بتركها؛ فهو من جهة ما هو فاعل بإطلاق، أو تارك بإطلاق، متسبِّبٌ في درء المفاسد عن نفسه، أو جَلْب المصالح لها، كما كان الناس في أزمان الفَترات، والمصالح والمفاسد هنا هي المعتبرة بملائمة الطبع ومنافرته؛ فلا كلام هنا في مثل هٰذا.

المسألة الثانية عشرة

الأسبابُ ـ من حيث هي أسباب شرعية لمسبَّبات ـ إنما شُرعت لتحصيل مسبَّباتها، وهي المصالح المجتلبة، أو المفاسد المستدفعة.

والمسبَّبات بالنظر إلى أسبابها ضَرْبان:

أحدهما: ما شُرعت الأسباب[2] لها؛ إمَّا بالقصد الأول[3]، وهي متعلَّق المقاصد الأصلية[4] أو المقاصد[5] الأُوَل أيضاً، وإما بالقصد الثاني وهي متعلَّق المقاصد التابعة[6]، وكلا الضربين مبيَّن في كتاب «المقاصد».

---

(١) في الأصل: «بسبب».

(٢) أي: علماً أو ظنّاً بدليل مقابليه، وما جاء له في بيانه لهٰذا القسم. (د).

(٣) قصد الشارع في الأمور من جلب المصالح ودفع المفاسد. (ماء).

(٤) سيأتي أنها ما لم يكن فيها حظ للمكلف بالقصد الأول، وأنها هي الواجبات العينية والكفائية، ومقابلها ما كان فيه حظ للمكلف ولم يؤكد الشارع في طلبها إحالة على ما جُبل عليه طباعه من سدِّ الخلات ونيل الشهوات، وبيانه في المسألة الثانية من النوع الرابع من المقاصد الشرعية. (د).

(٥) مغايرة في العبارة. (د).

(٦) وهو قصد أحدنا لما قصد الشارع. . . وهو تابع للقصد الأول. (ماء).

والثاني: ما سوى ذٰلك مما يُعلم أو يُظن أنَّ الأسباب لم تُشرع لها، أو لا يُعلم ولا يُظن أنها شُرعت لها، أو لم تُشرع لها؛ فتجيء الأقسام ثلاثة:

أحدها: ما يُعلم أو يُظن أنَّ السبب شُرِع لأجله؛ فتسبُّب المتسبِّب فيه صحيح لأنه أتى الأمر من بابه، وتوسل إليه بما أذن الشارعُ في التوسل به إلى ما أذن أيضاً في التوسل إليه؛ لأنا[1] فرضنا أنَّ الشارع قصد بالنكاح مثلاً التناسل أوَّلاً[2]، ثم يتبعه اتخاذُ السَّكن، ومصاهرة أهل المرأة لشرفهم أو دينهم أو نحو ذٰلك، أو الخدمة، أو القيام على مصالحه، أو التمتُّع بما أحلَّ اللهُ من النساء، أو التجمُّل بمالِ المرأة، أو الرغبة في جمالها، أو الغبطة بدينها، أو التعفُّف عما حرم الله، أو نحو ذٰلك حسبما دلَّت عليه الشريعة؛ فصار إذاً ما قصده هٰذا المتسبِّب مقصودَ الشارع على الجملة، وهٰذا كافٍ، وقد تبيَّن في كتاب «المقاصد» أنَّ القصد المطابق لقصد الشارع هو الصحيح؛ فلا سبيل إلى القول بفساد هٰذا التسبُّب.

لا يقال: إن القصد إلى الانتفاع مجرَّداً لا يُغني دون قصدِ حلِّ البِضْع بالعقد أوّلاً؛ فإنه الذي ينبني عليه ذٰلك القصد، والشارعُ إنما قصدُه بالعقد أوّلاً

---

(١) لعله سقط هنا كلمة «إذا»، وبعد قوله: «دلت عليه الشريعة» سقطت هٰذه الجملة: «وقصد الشخص المتسبب بالنكاح التناسل وحده أو هو مع بعض المنافع المذكورة، أو مجرد بعض المنافع غير التناسل» صار إذا. . . إلخ، وبهٰذا يلتئم الكلام. (د).

(٢) فالتناسل مقصد أصلي؛ كما في الحديث: «تزوجوا الولود الودود؛ فإني مكاثر بكم الأمم»؛ فجاء بصيغة الأمر على طريقة ما لم يكن من حظ المكلف كما يأتي شرحه في كتاب «المقاصد»، وبقيتها تبع، فالسكن كما في آية ﴿**ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم**﴾ والمال والجمال. . . إلخ كما في الحديث: «تنكح المرأة لأربع خصال: لمالها، ولحسبها، ولجمالها، ولدينها»، والقيام على المصالح كما في حديث جابر بن عبدالله في تزوجه المرأة الثيب للقيام على مصالح أخواته، وهٰكذا الباقي؛ فكلها مقاصد للنكاح أقرها الشرع. (د).

الحلُّ، ثم يترتب عليه الانتفاع، فإذا لم يقصد إلا مجرَّد الانتفاع؛ فقد تخلَّف قصْدُه عن قصْدِ الشارع؛ فيكون مجرَّدُ القصد إلى الانتفاع غيرَ صحيح، ويتبين هٰذا بما إذا[1] أراد التمتع بفلانة كيف اتفق، بحلٍّ أو غيره؛ فلم يمكنه ذٰلك إلا بالنكاح المشروع، وقصدُه أنه لو أمكنه [بالزنا] لحصل مقصوده، فإذا عقد عليها والحال هٰذه؛ فلم يكن قاصداً لحلِّه، وإذا لم يقصد حِلَّها؛ فقد خالف قصْدَ الشارع بالعقد فكان باطلاً، والحكم في كلِّ فعلٍ أو تركٍ جارٍ هٰذا المجرَى.

لأنا نقول: [بل] هو[2] على ما فُرض في السؤال صحيح وذٰلك أنَّ حاصلَ قصدِ هٰذا القاصد أنه لم يقدر على ما قَصد من وجهٍ غير جائز؛ فأتاه من وجه قد جعله الشارع موصلاً إليه، ولم يكن قصده بالعقد أنه ليس بعقد، بل قصَدَ انعقاد النكاح بإذن من إليه الإذن، وأدَّى ما الواجب أنْ يؤدَّى فيه، لٰكن مُلجَأً إلى ذٰلك؛ فله بهٰذا التسبُّب الجائز مقتضاه، ويبقى النظرُ في قصده إلى المحظور الذي لم يقدر عليه، فإن كان عند[3] عزمٍ على المعصية لو قَدر عليها؛ أثم عند المحقِّقين[4]، وإنْ كان خاطراً على غير عزيمةٍ؛ فمغتفَر كسائر الخواطر، فلم يقترن إذاً بالعقد ما يُصيِّره باطلاً؛ لوقوعه كامل الأركان، حاصل الشروط، منتفيَ الموانع، وقصدُ القاصد للعصيان لو قدر عليه خارجٌ عن قصده[5] الاستباحة

(١) في (م): «إذ».

(٢) أي: العقد. (د).

(٣) في (م) و(خ) «عنده» بزيادة الضمير.

(٤) من باشر امرأة معتقداً أنها أجنبية فإذا بها زوجته؛ كان فاسقاً، وكتب عليه إثم هٰذه النية السيئة وإن لم يحتمل خطيئة الزنا، لأن نفس الوطىء كان مباحاً، وهٰذه الصورة المنكرة أشد من مجرد العزم الذي لم ينفذه صاحبه في صورة عمل كأنه يتركه ناسياً أو مغلوباً على قصده، والظاهر أن موضع الخلاف يختص بهٰذا العزم الذي لم يكن له أثر في الظاهر، ولا يتعدى إلى تلك الصورة التي تمثل فيها العزم بمظهر فظيع. (خ).

(٥) أي: منفصل عنه ولا يضره لانفكاكه عنه. (د).

بالـوجه المقصود للشارع، وهٰذا القصد الثاني موجود[1] عنده لا محالة، وهو موافق لقصْد الشارع بوضع السبب؛ فصحَّ التسبُّبُ، وأما إلزام قصْدِ الحِلِّ؛ فلا يلزم، بل يكفي القصد إلى إيقاع السبب المشروع، وإنْ غَفَل عن وقوع الحل به؛ لأنَّ الحِلَّ الناشىء عن السبب ليس بداخل[2] تحت التكليف كما تقدم.

والثاني: ما يُعلم أو يُظن أنَّ السبب لم يُشرع لأجله ابتداء[3]؛ فالدليل يقتضي أنَّ ذٰلك التسبُّب غيرُ صحيح؛ لأنَّ السبب لم يُشرع أولاً لهٰذا المسبَّب المفروض، وإذا لم يُشرع له؛ فلا يتسبب عنه حكمته في جَلْب مصلحة ولا دفع مفسدة، بالنسبة إلى ما قُصد بالسبب؛ فهو إذاً باطل، **هٰذا وجه**.

ووجه ثانٍ: وهو أنَّ هٰذا السبب بالنسبة إلى هٰذا المقصود المفروض غيرُ مشروع؛ فصار كالسبب الذي لم يُشرع أصلاً، وإذا كان التسبب غيرُ المشروع أصلاً؛ لا يصح، فكذٰلك ما شُرع إذا أُخذ لما لم يُشرع له.

ووجه ثالث: إنَّ كون الشارع لم يَشرع هٰذا السبب لهٰذا المسبَّب المعيَّن دليلٌ على أنَّ في ذٰلك التسبب مفسدة لا مصلحة، أو أنَّ المصلحةَ المشروع لها السبب منتفيةٌ بذٰلك المسبَّب؛ فيصير السبب بالنسبة إليه عَبَثاً، فإنْ كان الشارعُ قد نهى عن ذٰلك التسبب الخاص؛ فالأمر واضح[4]، فإذا قصد بالنكاح

(١) أي: حكماً كما يقتضيه فرض السؤال، وكما يُشير إليه قوله: «وأما إلزام قصد الحل... إلخ». (د).

(٢) فهو مسبَّب لا يلزم قصده ولا عدم قصده؛ لأنه فعل غيره. (د).

(٣) أي: إنه ليس من مقاصد الشرع بهٰذا السبب، وإن كان قد يترتب على مسبَّبه، كالطلاق والعتق بالنسبة لعقد النكاح والبيع؛ فالطلاق لا يكون إلا عن نكاح، والعتق لا يكون إلا عن ملك، كما لا يكون هدم البيت إلا عن بناء يُهدم، ولٰكن الطلاق، والعتق، وهدم البيت؛ لم تقصد بالنكاح والبيع وبناء البيت. (د).

(٤) في الأصل: «أوضح».

مثلاً التوصلَ إلى أمر فيه إبطاله كنكاح المحلِّل، أو بالبيع التوصلَ إلى الرِّبا مع إبطال البيع، وما أشبه ذٰلك من الأمور التي يُعلم أو يُظنُّ أنَّ الشارع لا يقصدها؛ كان هٰذا العملُ باطلاً لمخالفته لقصد الشارع في شرع النكاح والبيع، وهٰكذا سائر الأعمال والتسببات العاديّة والعبادية.

فإنْ قيل: كيف هٰذا والناكح في المثال المذكور؟ وإنْ كان قَصَدَ رَفْعَ النكاح بالطلاق لتحلَّ للأول؛ فما قصَده إلا ثانياً عن قصد النكاح لأنَّ الطلاق لا يحصل إلا في ملْك نكاح، فهو قَصَدَ نكاحاً يرتفع بالطلاق، والنكاح من شأنه ووضعِه الشرعيِّ أنْ يرتفع بالطلاق، وهو مباح في نفسه؛ فيصح، لٰكن كونه قصَدَ مع ذٰلك التحليلَ للأول أمرٌ آخر، وإنْ كان مذموماً، فإنه إذا اقترن أمران مفترقان في أنفسهما؛ فلا تأثيرَ لأحدهما في الآخر؛ لانفكاك أحدهما من الآخر تحقيقاً، كالصلاة في الدار المغصوبة(1).

وفي الفقه ما يدلُّ على هٰذا:

فقد اتفق مالكٌ وأبو حنيفةَ على صحة التعليق في الطلاق قبل النكاح، والعتق قبل الملْك؛ فيقول للأجنبية: إن تزوجتك فأنت طالق، وللعبد: إن اشتريتك فأنت حرٌّ، ويلزمه الطلاقُ إنْ تزوج، والعتقُ إذا اشترَى، وقد عُلم أنَّ مالكاً وأبا حنيفة يُبيحان(2) له أنْ يتزوج المرأة وأنْ يشتري العبد.

وفي «المبسوطة» عن مالك فيمن حلف بطلاق كلِّ امرأة يتزوجها إلى ثلاثين سنة ثم يخاف العنَت؛ قال: «أُرى له جائزاً أنْ يتزوج، ولٰكن إنْ تزوج طلقت عليه»(3)، مع أنَّ هٰذا النكاح وهٰذا الشراء ليس فيهما شيء مما قصده

---

(1) أي؛ فهو مما يتوجه فيه النهي لوَصْفٍ منفك، لا للذات ولا لوصف ملازم، ومعروف أنَّ فيه خلافاً في فساده وعدمه. (د).

(2) أي: فيحكمان بصحة التسبب مع أنه مما عُلم أنَّ السبب لم يشرع له. (د).

(3) انظر: «المدونة» (2 / 132 ـ ط العلمية).

الشارع بالقصد الأول ولا بالقصد الثاني؛ إلا الطلاق والعتق، ولم يشرع النكاح للطلاق، ولا الشراء للخروج عن[1] اليد، وإنما شُرعا لأمور أخر، والطلاق والعِتاق من التوابع غيرِ المقصودة في مشروعيتهما؛ فما جاز هٰذا إلا لأنَّ وقوع الطلاق أو العِتْقِ ثانٍ عن حصول النكاح أو الملك وعن القصد إليه؛ فالناكح قاصدٌ بنكاحه الطلاق، والمشتري قاصد بشرائه العِتْق، وظاهرُ هٰذا القصدِ المنافاةُ لقَصْدِ الشارع، ولٰكنه مع ذٰلك جائزٌ عند هٰذين الإمامين، وإذا كان كذٰلك؛ فأَحَدُ الأمرين جائز[2]؛ إما جواز التسبُّب بالمشروع إلى ما لم يُشرع له السبب، وإما بطلان هٰذه المسائل.

وفي مذهب مالكٍ من هٰذا كثير جدّاً؛ ففي «المدونة» فيمن نكح وفي نفسه أنْ يفارق[3] أنه ليس من نكاح المتعة، فإذا[4] تزوج المرأة ليَمينٍ؛ لزمته أنْ يتزوج على امرأته فقد فرضوا المسألة، وقال مالك[5]: إنَّ النكاح حلال فإنْ شاء أنْ يُقيم عليه أقام، وإنْ شاء أنْ يُفارق فارق، وقال ابنُ القاسم: وهو مما لا اختلاف فيه بين أهل العلم مما علمنا أو سمعنا. قال: وهو عندنا نكاحٌ ثابت، الذي[6] يتزوج يريد أنْ يبرَّ في يمينه، وهو بمنزلة من يتزوج المرأة للذةٍ يريد أنْ يصيب منها، لا يريد حبسها ولا ينوي ذٰلك، على ذٰلك نيتهُ وإضماره في تزويجها؛ فأمرهما واحد، فإنْ شاءا أنْ يُقيما أقاما؛ لأنَّ أصلَ النكاح حلال. ذكر هٰذه في «المبسوطة».

وفي «الكافي» في الذي يقدم البلدة فيتزوج المرأة ومن نيته أنْ يطلقها بعد السفر: «أنَّ قولَ الجمهور جوازُه».

---

(١) في (ط): «من». (٢) في (ط): «لازم».

(٣) لٰكنه لم يحدد مدة على ما يأتي لمالك. (د). قلت: وانظر «الذخيرة» (٤ / ٤٠٤).

(٤) هٰكذا في الأصل و(ط)، وفي النسخ المطبوعة: «فإذاً إذا».

(٥) في (ط): «قال فيها مالك». قلت: أي: في «المدونة» (٢ / ١٣١ ـ ط العلمية).

(٦) أي: نكاح الذي... إلخ. (د).

وذكر ابنُ العربي مبالغةَ مالكٍ في منع نكاح المتعة، وأنه لا يُجيزه بالنية؛ كأنْ يتزوجها بقصد الإقامة معها مدةً وإنْ لم يلفظ بذلك، ثم قال: وأجازه سائرُ العلماء، ومثَّلَ بنكاح المسافرين، قال: «وعندي أنَّ النية لا تؤثر في ذلك؛ فإنا لو ألزمناه أنْ ينويَ[1] بقلبه النكاح الأبديَّ[2]؛ لكان نكاحاً نصرانيّاً، فإذا سلم لفظه؛ لم تضرَّه نيته، ألا ترى أنَّ الرجل يتزوج على حُسنِ العِشْرة ورجاء الأُدْمة[3]، فإنْ وجدها وإلا فارق، كذلك يتزوج على تحصيل العصمة، فإن اغتبطَ ارْتَبط، وإنْ كره فارق»، وهذا كلامه في كتاب «الناسخ والمنسوخ»، وحكى اللخميُّ عن مالكٍ [فمن نكح][4] لغُربة أو لهوىً ليقضي أَرَبه ويفارق؛ فلا بأس.

فهذه مسائلُ دلَّت على خلاف ما تقدم في القاعدة المستَدلِّ عليها، وأشدُّها[5] مسألةُ حلِّ اليمين؛ لأنه لم يقصد النكاح رغبةً فيه، وإنما قصد أنْ يبرَّ في يمينه، ولم يُشرع النكاحُ لمثل هذا، ونظائر ذلك كثيرةٌ، وجميعُها صحيحٌ مع القَصْدِ المخالف لقصد الشارع، وما ذلك إلا لأنَّه قاصدٌ للنكاح أوَّلاً، ثم

---

(1) فرق بين أنْ ينوي النكاح الأبدي وبين ألا ينوي النكاح إلا لمدة، وهو ما يشترطه مالك، والتنظير أيضاً نابٍ؛ لأنه متزوج على الأبدية إنْ حسنت عشرتها، فليس فيه دخول على التوقيت القطعي، وهو نكاح المتعة. (د).

(2) بعدها في «الناسخ والمنسوخ» لابن العربي (1 / 171): «حتى لا مثنوية فيه».

(3) (استدراك 2).

(4) سقط ما بين المعقوفتين من الأصل.

(5) وإنما كان هذا أشدها؛ لأنه قصد ألا يدخل بها ولا يرتب المسبَّبات مطلقاً على سببها وهو العقد، ولكنه في الأمثلة الأخرى يرتب المسبَّب ويتمتع، لكن لا على الوجه المعروف للشرع في النكاح مثلاً، وظاهر أنَّ الكلام في الأمثلة التي بعد قوله: «وفي مذهب مالك من هذا كثير»، ولا يدخل في المفضل عليه المسائل السابقة من المحلوف بطلاقها والمعلَّق حريته على مشتراه؛ فلا تظهر الأفضلية في الشدة، بل قد يقال العكس؛ لأنَّ النكاح المقصود به برُّ اليمين يمكنه أنْ يرتب عليه حكمته ويستمسك بها بخلاف المحلوف بطلاقها. (د).

الفـراق ثانياً، وهمـا قصدان غيرُ متلازمَين، [وإلا] فإن جعلتَهما متلازمين في المسـألـة الأولى[1] بحيث يؤثِّـر أحـدُهمـا في الآخر، فليكن كذٰلك في هٰذه المسائل، وحينئذ يبطل جميع ما تقدم[2]؛ فعلى الجملة يلزم: إما بطلان هٰذا كله، وإما بطلان ما تقدَّم.

فالجواب من وجهين: **أحدهما إجمالي، والآخر تفصيلي.**

فأما الإجماليُّ؛ فهو أنْ نقول: أصل المسألة صحيح لما تقدَّم من الأدلة، وما اعتُرض به ليس بداخل تحتها ولا هي منها، بدليل قولهم بالجواز والصحة فيهـا، فمـا اتفقوا منها على جوازه؛ فلسلامته من مقتضى أصل المسألة، وما اختلفـوا فيه؛ فلدخـولـه عند المانعين تحتها، ولسلامته عند المجيزين؛ لأنَّ العلماء لا يتناقض كلامُهم[3]، ولا ينبغي أنْ يُحمل على ذٰلك ما وُجِد إلى غيره سبيل، وهٰذا جوابٌ يكفي المقلِّد في الفقه وأصوله، ويورَدُ على العالم[4] من باب تحسين الظن بمن تقدَّم من السلف الصالح ليتوقَّف، ويتأمَّل، ويلتمس المخرَج، ولا يتعسَّف بإطلاق الردِّ.

وأما التفصيليُّ؛ فنقول: إنَّ هٰذه المسائل لا تقدح فيما تقدم، أما مسألة

---

(١) مسألة نكاح المحلِّل. (د).

(٢) من هٰذا الأصل وهو أنَّ الدليل يقتضي أنَّ هٰذا التسبب غير صحيح. (د).

(٣) العالم المتين لا يرضى لنفسه التناقض في الكلام ولبعد غوصه ودقة ملاحظته قد يبدو لبعض الناظرين أنه وقع في زلة التناقض، وهو بريء منها، وليس مع هٰذا بمعصوم من أن يبني على أصل مرة ويغفل عنه مرة أخرى، فيأخذ بعض الفروع المندرجة تحته ويرجع بها إلى أصل آخر؛ فيقع في التناقض من حيث لا يقصد ولا يدري؛ فغرض المصنف من هٰذه الجملة أخذ طالب العلم إلى التؤدة والأناة في تفهم أقوال العلماء، وأن لا يسارع إلى رميها بالخطأ كما يصنع كثير ممن وقفوا على الشاطىء الأدنى من العلم وتخبطهم الغرور بالإثم؛ فعاثوا في أعراض العلماء بألسنة حداد. (خ).

(٤) أي: المجتهد، أي: يعرض عليه ليتنبه، وذٰلك من تحسين الظن به. (د).

التعليق؛ فقد قال القرافي[1]: «إنها من المشكلات على الإمامين، وإنَّ مَنْ قال بشرعية النكاح في صورة التعليق قبل الملك؛ فقد التزم المشروعيَّة مع انتفاء الحكمة المعتبرة فيه شرعاً». قال: «وكان يلزم أنْ لا يصحَّ العَقْدُ على المرأة ألبتة، لٰكن العقد صحيح إجماعاً؛ فدلَّ على عدم لزوم الطلاق تحصيلاً لحكمة العقد». قال: «فحيث أجمعنا على شرعيته؛ دلَّ ذٰلك على بقاء حكمته، وهو بقاء النكاح المشتمل على مقاصده». قال: «وهٰذا موضع مشكلٌ على أصحابنا». انتهى قوله.

وهو عاضِدٌ[2] لما تقدَّم، ولٰكن النظر فيه راجع إلى أصلٍ آخر نُدرجه أثناء هٰذه المسألة للضرورة إليه، وهي:

المسألة الثالثة عشرة

وذٰلك أنَّ السبب المشروع لحكمةٍ لا يخلو أنْ يُعلم أو يُظنّ وقوع الحكمة به أوْ لا، فإنْ عُلم أو ظُنَّ ذٰلك؛ فلا إشكال في المشروعية، وإنْ لم يُعلم ولا ظُنَّ ذٰلك؛ فهو على ضربين:

أحدهما: أنْ يكون ذٰلك لعدم قبول المحلِّ لتلك الحكمة، أو لأمر خارجي.

فإنْ كان الأول؛ ارتفعت المشروعيةُ أصلاً، فلا أثر للسبب شرعاً ألبتة بالنسبة إلى ذٰلك المحلّ، بمثلُ الزَّجْر بالنسبة إلى غير العاقل إذا جَنى، والعقد

(١) في «الفروق» (٣ / ١٧١، الفرق الخامس والستون والمئة).

(٢) لأنَّ فيه تسليماً للقاعدة مآلاً، وإنما الإشكال في التفريع كما قال: «وكان يلزم ألا يصح العقد... إلخ»، وقال: «وهٰذا موضع مشكل على أصحابنا»؛ أي: حيث فرَّعوا ما ينافي مع القاعدة التي سلَّموها. (د).

على الخمر والخنزير، والطلاق بالنسبة إلى الأجنبية[1]، والعتق بالنسبة إلى مُلْكِ الغير[2]، وكذٰلك العبادات، وإطلاق التصرفات بالنسبة إلى غير العاقل، وما أشبه ذٰلك.

والدليل على ذٰلك أمران:

الأوَّل: إنَّ أصلَ السبب قد فُرض أنَّه لحكمة، بناء على قاعدة إثبات المصالح حسبما هو مبيَّن في موضعه، فلو ساغ شرعه مع فِقدانها جُملة؛ لم يصح أنْ يكون مشروعاً، وقد فرضناه مشروعاً، هٰذا خلف.

والثاني: إنَّه لو كان كذٰلك؛ لزم أنْ تكون الحدود وُضعت لغير قصدِ الزَّجْر، والعبادات لغير قصدِ الخضوع لله، وكذٰلك سائر الأحكام، وذٰلك باطل باتفاق القائلين بتعليل الأحكام.

وأما إنْ كان امتناع وقوع حكم الأسباب - وهي المسبَّبات - لأمرٍ خارجيٍّ، مع قَبول المحلِّ من حيث نَفسه؛ فهل يؤثِّر ذٰلك الأمرُ الخارجيُّ في شرعية السبب، أم يجري السببُ على أصل مشروعيته؟ هٰذا محتمل، والخلاف فيه سائغ، وللمُجيز أنْ يستدل على ذٰلك بأمور:

أحدها: إنَّ القاعدةَ الكليّة لا تقدح فيها قضايا الأَعْيان ولا نوادرُ[3] التخلُّف، وسيأتي[4] لهٰذا المعنى تقريرٌ في موضعه إن شاء الله.

(١، ٢) أي: بدون تعليق. (د).

(٣) في الأصل: «موارد».

(٤) في كتاب المقاصد في المسألة العاشرة؛ أي: فحيث إنَّ المحل قابل في ذاته؛ فتخلف الحكمة في هٰذا الفرد بخصوصه لأمر خارج لا يضر في اطراد الحكم، كالملك المترفه مثلاً، لا مشقة في سفره ومع ذٰلك يطرد معه حكم السفر من قَصْر وفِطْر، ولذٰلك يقال فيمن علق الطلاق على =

والثاني ـ وهو الخاصُّ بهٰذا المكان ـ: إنَّ الحكمةَ إما أنْ تُعتبر بمحلِّها وكونه قابلاً لها فقط، وإما أنْ تُعتبر بوجودها فيه، فإن اعتُبرت بقَبول المحلِّ فقط؛ فهـو المـدَّعَى، والمحلوفُ بطلاقهـا في مسألة التعليق قابلةٌ للعقد عليها من الحالف وغيره؛ فلا يُمنع ذٰلك إلا بدليل خاصٍّ في المنع، وهو غير موجود، وإن اعتُبرت بوجودها في المحلّ(1)؛ لزم أنْ يُعتبر في المنع فِقدانها مطلقاً، لمانعٍ أو لغير مانع، كسفر المَلِك المترفِّه؛ فإنه لا مشقة له في السفر، أو هو مَظِنَّةٌ لعدم وجـود المشقة، فكان القَصْرُ والفِطْرُ في حقه ممتنعين، وكذٰلك إبدال الدرهم بمثله، وإبدال الدينار بمثله، مع أنه لا فائدة في هٰذا العقد، وما أشبه ذٰلك من المسائل التي نجد الحكم فيها جارياً على أصلِ مشروعيته، والحكمة غير موجودة.

ولا يقـال(2): إنَّ السفر مظنةُ المشقة بإطلاق، وإبدال الدِّرهم بالدرهم

= النكاح: المحل قابل للحكمة والمانع خارج؛ فيجري التسبب على أصله.

وهٰذا الدليل عام في المسائل الفقهية لا يخص موضع تخلف الحكمة عن سببها. (د).

(1) أي: فعلاً. (د).

(2) أي: ردّاً على اعتبار مجرد قابلية المحلّ، وعلى الاستناد في ذٰلك إلى أنَّ الحكمة غير موجودة فعلاً في مسألة الملك المترفِّه المسافر، وكذا في مسألة إبدال الدينار بمثله، وأمثال ذٰلك؛ أي: لا يقال: نحن لا نقارن خصوص الملك المترفه بمسألة نكاح المحلوف بطلاقها، بل إنما يلزم أنْ نقارن السفر مطلقاً بنكاح المحلوف بطلاقها، يعني: والسفر في ذاته مظنة المشقة وإنْ لم توجد في بعض الأفـراد النادرة؛ كالملك مثلاً، أما مسألة نكاح المحلوف بطلاقها؛ فليست مظنة وجود الحكمة في أي فرد، فضلاً عن الفرد النادر، وعلى ذٰلك لا يصح أنْ تجعل هٰذه المسألة من هٰذا الباب، يعني: فعلى فرض أنَّ المحل قابل؛ فهو قبول ذهني صرف لا يحتمل تحققه، بخلاف مسألة الملك والدينار؛ فالمحل قابل ويتحقق وجود الحكمة في السفر المطلق؛ لأنَّ المقيس عليه السفر بإطلاق، وغالبه تتحقق فيه الحكمة، أما هنا؛ فلا تتحقق الحكمة في مسألة المحلوف بطلاقها ولا في فرد. (د).

مظنة لاختلاف الأغراض بإطلاق، وكذلك سائرُ المسائل التي في معناها؛ فليجز التسبب بإطلاق، بخلاف نكاح المحلوف بطلاقها بإطلاق؛ فإنها ليست بمظنة للحكمة، ولا توجد فيها على حال.

لأنّا نقول[1]: إنما نظير السفر بإطلاق نكاح الأجنبية بإطلاق، فإن قلتم بإطلاق الجواز مع عدم اعتبار [وجود المصلحة في المسألة][2] المقيَّدة؛ فلتقولوا بصحة نكاح المحلوف بطلاقها؛ لأنها صورةٌ مقيَّدةٌ من مُطْلَق صُور نكاح الأجنبيات، بخلاف نكاح القرابة المحرَّمة، كالأم والبنت مثلاً؛ فإنها محرَّمة بإطلاق[3]؛ فالمحلُّ غيرُ قابلٍ بإطلاق، فهٰذا من الضرب الأول، وإذا لم يكن ذٰلك[4]؛ فلا بدَّ من القول به في تلك المسائل، وإذْ ذاك يكونُ بعضُ الأسباب مشروعاً وإنْ لم توجد الحكمة ولا مظنتُها، إذا كان المحلُّ في نفسه قابلاً؛ لأنَّ قبولَ المحلِّ في نفسه مظنةٌ للحكمة وإنْ لم توجد وقوعاً، وهٰذا معقول.

والثالث: إنَّ اعتبار وجود الحكمة في محلٍّ عَيْناً لا ينضبط؛ لأنَّ تلك الحكمة لا توجد إلا ثانياً عن وقوع السبب، فنحن قبل وقوع السبب جاهلون بوقوعها أو عدم وقوعها؛ فكم ممن طلَّق على أثر إيقاع النكاح، وكم من نكاح فُسخ إذْ ذاك لطارىءٍ طرأ أو مانعٍ منع، وإذا لم نعلم وقوعَ الحكمة؛ فلا يصحُّ

---

(1) أي: فالمقارنة على ما صورتم غير مستقيمة؛ لأنه يلزم أنْ يقارن المطلق بالمطلق، والمطلق هنا نكاح الأجنبية حلَفَ بطلاقها أوْ لا، هٰذا هو الذي يقارن بالسفر مطلقاً، فإذا قلتم بإطلاق الجواز في السفر ولو لم تتحقق المشقة في مثل مسألة الملك؛ فلتقولوا بإطلاق الجواز في زواج الأجنبية وإنْ لم تتحقق الحكمة من النكاح في المحلوف بطلاقها. (د).

(2) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل، وفيه: «اعتباره مقيدة»، وفي (ط) بدله «الصورة».

(3) في (د): «بإطلا» من غير قاف.

(4) أي: إذا لم يكن المحل غير قابل، بل كان قابلاً وإنْ منع منه مانع خارج؛ صح التسبب، وتحمل عليه المسائل المتقدمة التي استشكلها القرافي؛ فينحلّ الإشكال. (د).

توقُّف مشروعية السبب على وجود الحكمة؛ لأنَّ الحكمة لا توجد إلا بعد وقوع السبب، وقد فرضنا وقوعَ السبب بعد وجود الحكمة، وهو دَور محال؛ فإذاً لا بد من الانتقال إلى اعتبار مظنة قَبول المحلِّ لها على الجُملة[1] كافياً[2].

وللمانع أيضاً أنْ يستدلَّ على ما ذهب إليه بأوجهٍ ثلاثة:

أحدها: إنَّ قَبولَ المحلِّ؛ إما أنْ يُعتبر شرعاً بكونه قابلاً في الذهن

---

(١) إنما قال: «على الجملة»؛ ليصح الكلام، فتدخل مسألة الملك مثلاً ونكاح الأجنبية المحلوف بطلاقها، أما على التفصيل؛ فإن اعتباره ينقض كثيراً من المسائل المحكوم فيها باطراد السبب، وهي ما لم توجد فيها مظنته في خصوص المحل مهما كان قابلاً وجاء المانع من أمر خارج.

لٰكن يبقى الكلام في تحديد المعنى الذي أفاده هٰذا الدليل الثالث، وبالتأمل فيه نجده دليلاً ثانياً على عدم صحة اعتبار الحكمة بوجودها في المحل، وقد استدل عليه أولاً بأنه يلزمه باطل، وهو كون المسائل الشرعية المذكورة في قَصْرٍ وفِطْر الملِك وإبدال الدرهم بالدرهم باطلة مع أنها متفق عليها، ثم استدل عليه هنا بأمر عقلي، وهو أنَّ الحكمة لا توجد إلا بعد وقوع السبب، وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة، وهو دور باطل، فما أدّى إليه ـ وهو اعتبار وجودها في المحل ـ باطل؛ فلا بد من اعتبار مظنة قبول المحل إجمالاً، وعليه؛ فهو وإن كان دليلاً ثالثاً على أصول الموضوع، وهو أنَّ الاعتبار بقبول المحل ولو منع من الحكمة أمرٌ خارج، إلا أنه يشترك مع الدليل الثاني في الفرض الذي بُنيا عليه، وهو اعتبار الحكمة بوجودها في المحل، وهٰذا الفرض كان أحد فرضين أدرجهما تحت قوله: «والدليل الثاني»؛ فحصل بهٰذا الصنيع شيءٌ من الغموض في وضع هٰذا الدليل الثالث وتوجهه، فما جعله الدليل الثاني في الحقيقة تحته الدليلان الثاني والثالث، بقي شيء آخر وهو قوله: «وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة»، هٰذا غير ظاهر؛ فإن المفروض هو أنَّ اعتبار السبب بعد وجود الحكمة لا وجوده، ولا يحصل الدور إلا بناء على ما فرضه من توقف كلٍّ من الوجودين على الآخر؛ لأن توقف وجود الحكمة على وقوع السبب ثم توقف اعتبار السبب ومشروعيته على وجود الحكمة لا دور فيه، فلا يتم هٰذا الدليل إذا لوحظ فيه مسألة الدور، ولٰكنه يمكن تمامه بما قاله قبل الكلام في مقدمات الدور. (د).

(٢) وقعت العبارة في الأصل هٰكذا: «اعتبار أن مظنة... كاف».

خاصة[1]، وإنْ فُرض غير قابل في الخارج، فما لا يقبل[2]؛ لا يُشرع التسبب فيه، وإما بكونه توجد حكمتهُ في الخارج، فما لا توجد حكمته في الخارج؛ لا يُشرع أصلاً، كان في نفسه قابلاً لها ذِهْناً أوْ لا، فإنْ كان الأول؛ فهو غير صحيح لأنَّ الأسباب المشروعة إنما شُرعت لمصالح العباد، وهي حِكَم المشروعية؛ فما ليس فيه مصلحة ولا هو مَظِنَّةُ مصلحة موجودة في الخارج؛ فقد ساوى ما لا يَقبل[3] المصلحة لا في الذهن ولا في الخارج، من حيث المقصد الشرعي، وإذا استويا؛ امتنعا أو جازا، لكن جوازهما يؤدِّي إلى جواز ما اتُّفق على منعه؛ فلا بد من القول بمنعهما مطلقاً، وهو المطلوب.

والثاني: إنَّا لو أعملنا السبب هنا، [مع العلم بأنَّ المصلحة لا تنشأ عن ذلك السبب ولا توجد به؛ لكان ذلك نقضاً لقصد الشارع في شرع الحِكَم، لأنَّ التسبب هنا يَصير][4] عبثاً، والعبث لا يُشرع، بناءً على القول بالمصالح؛ فلا فرق بين هذا وبين القسم الأول، وهذا هو [معنى][4] كلام القرافي[5].

والثالث: إنَّ جواز ما أُجيز من تلك المسائل إنما هو باعتبار[6] وجود

---

(١) كنكاح المحلوف بطلاقها مثلاً؛ فإنَّ فَرَض حصول الحكمة فيها عقلاً مع وجود هذا التعليق غير محال. (د).

(٢) أي: ذهناً، وأما ما يقبل ولو ذهناً فقط؛ فيشرع فيه التسبب. (د).

(٣) وذلك كنكاح القرابة المحرمة المتفق على منعه. (د).

(٤) سقط ما بين المعقوفتين من الأصل.

(٥) أي في قوله: «وكان يلزم ألا يصح العقد ألبتة». (د). قلت: انظر «الفروق»(٣/١٧١).

(٦) أي: فلا بد من وجود مظنة الحكمة تفصيلاً، وهي موجودة كذلك في مسألة الملك، والمشقات متفاوتة في الأشخاص والأحوال، حتى الملك المترفه يحصل له مشقة في السفر تناسبه، وإذا فرض أنه لم يحصل له مشقة؛ فلا يضر لأن الضابط هو المظنة وهي متحققة فيه، دون مسائل النكاح والعتق المتقدمة؛ لأنه لا يوجد فيها مظنة الحكمة مطلقاً، بل مقطوع فيها بعدم ترتب الحكمة عليها. (د).

الحكمة، فإنَّ انتفاءَ المشقة بالنسبة إلى الملِكِ المترفِّه غيرُ متحقق، بل الظن بوجودها غالبٌ؛ غير أنَّ المشقة تختلف باختلاف الناس ولا تنضبط، فنَصب الشارع المظنة في موضع الحكمة؛ ضبطاً للقوانين الشرعية، كما جعل التقاء الختانَين ضابطاً لمسبَّباته المعلومة، وإنْ لم يكن الماء عنه لأنَّه مظنته، وجعل الاحتلامَ مظنة حصول العقل القابل للتكليف؛ لأنَّه غيرُ منضبط في نفسه، إلى أشياء من ذٰلك كثيرة.

وأما إبدال الدِّرهم بمثله؛ فالمماثلة من كلِّ وجه قد لا تُتصور عقلاً، فإنه ما من متماثلين إلا وبينهما افتراقٌ ولو في تعيينهما، كما أنَّه ما من مختلفين إلا وبينهما مُشابهةٌ ولو في نفي ما سواهما عنهما، ولو فُرض التماثل من كل وجه؛ فهو نادر، ولا يُعتد بمثله أنْ يكون معتبراً، والغالب المطّرد اختلافُ الدرهمين والدينارَين ولو بجهة الكسب[1]؛ فأطلق الجواز لذٰلك، [وإذا كان ذٰلك][6] كذٰلك؛ فلا دليلَ في هٰذه المسائل على مسألتنا.

فصل

وقد حصل في ضمن[2] هٰذه المسألة الجوابُ عن مسألة التعليق.

وأما مسألة النكاح للبرِّ في اليمين وما ذُكر معها[3]؛ فإنَّه موضعٌ فيه احتمالٌ

---

(١) أي: البريء من الشبهة وغير البريء؛ أي: فإنْ لم يوجد اختلاف في ذات الدينارين وأوصافهما اللازمة؛ فقد يوجد بأوصاف أخرى لاحقة لهما كما أشار إليه. (د).

(٢) بناء على القول بإجراء السبب على أصله ولو لم توجد الحكمة بالفعل متى كان المحل قابلاً في ذاته وكان المانع خارجاً عنه. (د).

(٣) هٰذه المسائل أيسر كثيراً من مسألة التعليق؛ لأن التعليق لا يتأتّى فيه تحقق الحكمة بوجه، أما هٰذه؛ فإنها لا مانع من تحقق الحكمة فيها ووجود منافع النكاح ومقاصده الشرعية، غايته أنه لابسها قصد قضاء اللذة ولو لم ينو التمسك بها، أو حل اليمين، يعني: والغالب أنه لا يتمسك =

للاختلاف، وإنْ كان وجه الصحة هو الأقوى، فمن نظر إلى أنه نكاحٌ صدرَ من أهله في محله القابل له ـ كما تقدم بَسْطُه ـ؛ لم يمنع، ومن نظر إلى أنه ـ لمَّا كان له نية المفارقة أو كان مظنّةً لذلك ـ أشبه النكاح المؤقت؛ لم يُجِزْ، هذا وإنْ كان ابنُ القاسم لم يَحْكِ في مسألة نكاح البرِّ خلافاً؛ فقد غمزه هو أو غيره بأنه لا يقع به الإحصان، وهذا كافٍ فيما فيه من الشبهة؛ فالموضع مجالُ نظر المجتهدين.

وإذا نظرنا إلى مذهب مالك؛ وجدنا نكاح البرِّ نكاحاً مقصوداً لغرضه المقصود، لكن على أنْ يرفعَ حُكْمَ اليمين، وكونه مقصوداً به رفع اليمين يكفي بأنه قصدٌ للنكاح المشروع الذي تحلُّ به المرأة للاستمتاع وغيره من مقاصده؛ إلا أنَّه يتضمن رفعَ اليمين، وهذا غير قادح، وكذلك النكاح لقضاء الوَطَر مقصودٌ أيضاً؛ لأنَّ قضاء الوَطَر من مقاصده على الجملة[1]، ونيَّةُ الفِراق بعد ذلك أمرٌ خارج إلى ما بيده من الطلاق الذي جَعل الشارع له، وقد يبدو له فلا يُفارق، وهذا هو الفرق بينه وبين نكاح المتعة؛ فإنه في نكاح المتعة بانٍ على شرطِ التوقيت.

وكذلك نكاحُ التحليل لم يقصد به ما يُقصد بالنكاح، إنما قصد به تحليلَها للمطلِّق الأول بصورة نكاح زوجٍ غيره، لا بحقيقته؛ فلم يتضمَّن غرضاً

= بها أو قضاء شهوته مدة إقامته حتى إذا سافر فارق، وهكذا من المقاصد التي لا تناسب الزوجية أو لا تتفق مع المعتبر فيها، وكلها لا تنافي تحقق المقاصد المشروعة بالنكاح؛ فصار الفرق أن كلًّا من التعليق وهذه المسائل المحلُّ فيها قابلٌ لحصول الحكمة، لكن يوجد في الأولى مانع من الحصول وفي هذه المسائل لا مانع منه. (د).

قلت: وانظر في هذه المسائل «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٠ / ٥٣٤، ٥٣٥ و٢٩ / ١٣ ـ ٢١).

(١) في الأصل: «الشرع».

من أغراضه التي شُرع لها.

وأيضاً، فمن حيث كان لأجل الغير لا يمكن فيه البقاءُ معها عُرفاً أو شرطاً؛ فلم يمكن أنْ يكون نكاحاً يمكن استمراره.

وأيضاً؛ فالنصُّ[1] بمنعه عتيد[2]، فيوقف عنده، على أنه لو لم يكن في نكاح المحلِّل تراوض[3] ولا شرط، وكان الزوجُ هو القاصدُ لذلك؛ فإنَّ بعض العلماء يُصحِّح هٰذا النكاح اعتباراً بأنه قاصدٌ للاستمتاع على الجملة، ثم الطلاق؛ فقد قصد على الجملة ما يُقصد بالنكاح من أغراضه المقصودة، ويتضمَّن[4] ذٰلك العَوْدَ إلى الأول إن اتفق، على قول، ولا يتضمنه على قول،

---

(١) «لعن الله المحلِّل والمحلَّل له»، ولعل هٰذا هو الوجه الوجيه، وإلا؛ فالتعليق أشد منه بُعداً عن صحة التسبب؛ لأنه لا يترتب عليه مقصد من مقاصد النكاح، بخلاف نكاح التحليل الذي لا بد فيه من الوطء، وقد يبدو له؛ فلا يفارق كما حصل كثيراً، فيكون كقضاء الوطر، ولكن ورد النص فيه بخصوصه لمعنى خاص ومفسدة أخلاقية رأى الشارع دفعها بتحريمه، وأنت إذا تأملت قوله بعد: «إذا لم يكن تراوض ولا شرط وكان الزوج هو القاصد؛ فإن بعض العلماء يصحح النكاح اعتباراً بأنه. . . إلخ» تعلم وجه ما قلنا، وأن مسألة المنع لا ترجع إلى عدم وجود منافع النكاح الشرعية؛ لأنها حاصلة على الجملة، ولا إلى القصد؛ لأنه مع حصول القصد من الزوج وهو صاحب الشأن صح النكاح، فالكلام في هٰذا التراوض المهين للزوج والزوجة والمحلِّل المؤدي إلى انحطاط الأخلاق وقبول الجميع ما يشبه الزنا بمن تعتبر زوجة للأول وحرماً له حتى في هٰذا الوقت نفسه في نظرهم، وهٰذا أمر يصح أنْ يُرجع فيه للوجدان ليعلم مقدار ما يصيب الكرامة وعزة النفس من جزائه. (د). قلت: سيأتي تخريج حديث: «لعن الله المحلل. . .» (ص ٤٢٩).

(٢) أي: حاضر مهيَّأ. انظر: «لسان العرب» (ع ت د).

(٣) أي: كلام بين الطرفين للاتِّفاق. انظر: «لسان العرب» (ر و ض).

(٤) أي: يتضمن نكاح التحليل ـ مع مقاصد النكاح الأصلية ـ قصده أنْ تعود إلى الزوج الأول إن كان هناك اتفاق وشرط، وقال بعضهم: بل لا يتضمن حتى مع الشرط، وإنما هو أمر تبعي وليس مقصوداً أصليّاً؛ فلا يمنع صحة العقد. (د).

وذٰلك بحكم التبَعية، وإنْ كان هٰذا من الأقوال المرجُوحة؛ فلا يخلو من وجهٍ من النظر.

ومما يدلُّ على أنَّ حِلَّ اليمين إذا قُصد بالنكاح لا يقدح فيه؛ أنَّه لو نذر أو حلف على فعل قُربة؛ من صلاةٍ، أو حج، أو عمرة، أو صيام، أو ما أشبه ذٰلك من العبادات؛ أنه يفعله ويصح منه قُربة، وهٰذا مثله، فلو كان هٰذا من اليمين وشَبهه قادحاً في أصل العقد؛ لكان قادحاً في أصل العبادة لأنَّ شرط العبادة التوجُّه بها إلى المعبود قاصداً بذٰلك التقرب إليه، فكما تصحُّ[1] العبادةُ المنذورة أو المحلوف عليها وإنْ لم يقصد بها إلاّ حِلُّ اليمين - وإلا لم يبرّ فيه -؛ فكذٰلك هنا، بل أَوْلَى، وكذٰلك من حلف أنْ يبيع سلعةً يملكها؛ فالعقد ببيعها صحيح وإنْ لم يقصد بذٰلك إلا حِلُّ اليمين، وكذٰلك إنْ حلف أنْ يصيد أو يذبح هٰذه الشاة أو ما أشبه ذٰلك.

وهٰذا كله راجعٌ إلى أصلين:

أحدهما: إنَّ الأحكام المشروعة للمصالح لا يُشترط وجود المصلحة في كلِّ فردٍ من أفراد محالُّها، وإنما يُعتبر أنْ يكون مظنةً[2] لها خاصة.

والثاني: إنَّ الأمورَ العادية إنما يُعتبر في صحتها أنْ لا تكون مناقضةً لقصد الشارع، ولا يُشترط ظهور الموافقة، وكلا الأصلين سيأتي إنْ شاء الله تعالى.

---

(١) في الأصل: «فهٰكذا تقع».

(٢) أي على الجملة، وإلا؛ فنكاح حل اليمين مظنة ألَّا يترتب عليه شيء من مقاصد النكاح المذكورة فيما سبق وأمثالها، وإن كان يترتب، وقلنا «على الجملة»؛ أي: باعتبار أنه مطلق نكاح أجنبية مستوفٍ للأركان والشروط، وقوله: «خاصة» توكيد للحصر المستفاد من إنما. (د).

فصل

والقسم الثالث(١) من القسم الأول هو أنْ يقصد بالسبب مسبَّباً لا يعلم ولا يظن أنـه مقصود الشارع أو غيرُ مقصود [له](٢)، وهٰذا موضع نظر، وهو محلُّ إشكال واشتباه، وذٰلك أنا لو تسبَّبنا لأمكن أنْ يكون ذٰلك السبب غيرَ موضوع لهٰـذا المسبَّب المفروض، كما أنَّه يمكن أنْ يكون موضوعاً له ولغيره؛ فعلى الأوَّل(٣) يكون التسبُّب غيرَ مشروع، وعلى الثاني يكون مشروعاً، وإذا دار العمل بين أنْ يكون مشروعاً أو غيرَ مشروعٍ؛ كان الإقدام على التسبُّب غيرَ مشروع.

لا يقال: إن السبب قد فُرض مشروعاً على الجملة؛ فلم لا يتسبب به؟

لأنا نقول: إنما فُرض مشروعاً بالنسبة إلى شيْء معيَّن مفروضٍ معلوم، لا مطلقاً، وإنما كان يصح التسبُّب [به] مطلقاً إذا عُلم شرعيته لكل ما يتسبب عنه على الإطلاق والعموم، وليس ما فرضنا الكلام فيه من هٰذا، بل علمنا أنَّ كثيراً من الأسباب شُرعت لأمور تنشأ عنها، ولم تُشرع لأمورٍ، وإنْ كانت تنشأ عنها وتترتب عليها؛ كالنكاح؛ فإنه مشروعٌ لأمور كالتناسل وتوابعه، ولم يُشرع عند الجمهور للتحليل ولا ما أشبهه، فلما علمنا أنه مشروع لأمورٍ مخصوصة؛ كان ما جُهل كونه مشروعاً له مجهولَ الحكم؛ فلا(٤) تصحُّ مشروعيةُ الإقدام حتى يُعرف الحكم.

ولا يقال: الأصل الجواز.

لأنَّ ذٰلك ليس على الإطلاق؛ فالأصل في الأَبْضاع المنع؛ إلا بأسباب

(١) يظهر أنَّ هٰذا الموضع يدخل تحت قاعدة الأمور المشتبهات. (د).
(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و (ط)، وفيه: «مقصود للشارع».
(٣) في (د): «الأولى». (٤) في (ط): «فلم».

مشروعة، والحيوانات الأصل في أكلها المنع حتى تحصل الذكاة المشروعة، إلى غير ذٰلك من الأمور المشروعة بعد تحصيل أشياء لا مطلقاً، فإذا ثبت هٰذا وتبيَّن مسبَّبٌ[١] لا ندري: أهو مما قصده الشارع بالتسبب المشروع أم مما لم يقصده؟ وجب التوقفُ حتى يُعرف الحكم فيه، ولهٰذا قاعدةٌ يتبيَّن بها ما هو مقصودُ الشارع[٢] من مسبَّبات الأسباب وما ليس بمشروع، وهي مذكورة في كتاب «المقاصد» [والله المستعان].

المسألة الرابعة عشرة

كما أنَّ الأسبابَ المشروعة يترتب عليها أحكامٌ ضمناً، كذٰلك غيرُ المشروعة يترتب عليها أيضاً أحكامٌ ضمناً؛ كالقتل يترتب عليه القِصاص، والديةُ في مال الجاني أو العاقلة، وغُرْم القيمة إنْ كان المقتولُ عبداً[٣]، والكَفَّارة، وكذٰلك [الإتلاف و] التعدِّي يترتب عليه الضَّمان والعقوبة، والسرقة يترتب عليها الضمان والقطع، وما أشبه ذٰلك من الأسباب الممنوعة في خطاب التكليف، المسبِّبة لهٰذه الأسباب الممنوعة في خطاب التكليف، المسبِّبة لهٰذه الأسباب[٤] في خطاب الوضع.

---

(١) في الأصل و (ط): «تسبب».

(٢) في (ط): «للشارع».

(٣) لم يرد في قتل الحر بالعبد وعدم قتله نص صريح صحيح، وإذا قطعنا النظر عن الأحاديث الصريحة المروية في نفي القصاص وإثباته حيث لم تبلغ مبلغ الصحة الكافية في تقرير الأحكام؛ بقي بيد الجمهور مفهوم الخطاب في قوله تعالى: **﴿كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد﴾**، وفي يد الإمام النخعي وتابعيه بعض أدلة عامة كحديث: «المسلمون تتكافأ دماؤهم». (خ).

(٤) كذا في النسخ المطبوعة وفي الأصل، وفي هامشه: «لعله تصحيف والصواب الأشياء».

وقد يكون هٰذا السببُ الممنوع يسبِّبُ مصلحةً[1] من جهة أُخرى ليس ذٰلك سبباً فيها؛ كالقتل[2] يترتب عليه ميراثُ الورثة، وإنفاذُ الوصايا، وعتق المدبَّرين، وحريَّة أمهات الأولاد و[كذٰلك][3] الأولاد[4]، وكذٰلك الإتلاف بالتعدِّي يترتب عليه ملك المتعدِّي للمتلَف، تبعاً لتضمينه القيمة، والغصب يترتب عليه ملك المغصوب إذا تغيَّر في يديه، على التفصيل المعلوم بناء على تضمينه، وما أشبه ذٰلك.

فأما الضرب الأول؛ فالعاقل لا يقصد التسبُّبَ إليه؛ لأنه عينُ مفسدة عليه، لا مصلحة فيها، وإنما الذي من شأنه أنْ يُقصد.

الضَّرْبُ الثاني: وهو إذا قُصد؛ فالقصد إليه على وجهين:

أَحدهما: أنْ يقصد به المسبَّب الذي مُنع لأجله لا غير ذٰلك؛ كالتشفي[5]

---

(١) أي: يترتب عليه أمر معتدٌّ به شرعاً له أحكامه ومستتبعاته، وإنْ كان السبب الممنوع لم يقصد به ذٰلك في نظر الشارع، كما تقدم في النكاح، يترتب عليه الطلاق وإنْ لم يكن في مقاصده؛ لأنه لا طلاق إلا في ملك عصمة، إلا أنَّ هٰذا يمكن أنْ يقال في كل ما تضمنته الأسباب الممنوعة لأنها غير مقصودة بالتسبب، بخلاف المشروعة؛ فبعض ما ينبني عليها مقصود بالتسبب. (د).

(٢) كتب ناسخ الأصل في الهامش ما نصه: «قوله: «ليس ذٰلك سبباً فيها، كالقتل... إلخ» يريد: إن الميراث وما معه مسبَّب عن الموت المسبب عن القتل».

(٣) سقطت من (د)، وأثبته من الأصل و(خ) و(م)، «وكذٰلك الأولاد» ليست في (ط).

(٤) كتب الناسخ في هامش الأصل: «إن صحت الرواية بهٰذا؛ فالمراد أولاد أمهات الأولاد من غيره إذا خلقوا بعد صيرورتها أمّ ولد».

(٥) هل يعتبر شفاء النفس من غيظها بقتل من غاظها مصلحة؟ وكذا مطلق الانتفاع بالمسروق والمغصوب بقطع النظر عما يترتب عليهما من الملك، الظاهر أن ذٰلك كله لا يسمى مصلحة، أعني أمراً معتدّاً به شرعاً، له أحكام؛ كالملك فهو مصلحة لها توابع كثيرة، وعليه؛ فلا يظهر وجه لإدراج هٰذا في الضرب الثاني الذي يترتب عليه مصلحة، وكان يجمل به أنْ يجعله أمراً =

في القتل، والانتفاع المطْلَق في المغصوب والمسروق، فهٰذا القصدُ غيرُ قادح في ترتب الأَحكـام التبَعية المصلحية؛ لأنَّ أسبابها إذا كانت حاصلةً حصلت مسبِّباتها؛ إلا من باب سدِّ الذرائع، كما في حرمان القاتل وإنْ كان لم يقصد إلا التشفِّي، أو كان القتلُ خطأً عند من قال بحرمانه(١)، ولٰكن(٢) قالوا: إذا تغيَّر المغصوبُ في يد الغاصب أو أتلفه؛ فإنَّ من أحكام [ذٰلك] التغير أنه إنْ كان كثيراً؛ فصاحبه غيرُ مخيَّرٍ فيه، ويجوز للغاصب الانتفاعُ به على ضمان القيمة، على كراهيةٍ عند بعض العلماء، وعلىٰ غيرِ كراهية(٣) عند آخرين.

وسببُ ذٰلك أنَّ قصد هٰذا المتسبِّب لم يناقض قصْدَ الشارع في ترتب هٰذه الأحكام؛ لأَنَّها ترتبت على ضمان القيمة أو التغيُّر أو مجموعهما، وإنما ناقضة في إيقاع السبب المنهي عنه، والقصدُ إلى السبب بعينه ليحصل به غرضٌ مُطْلق غيرُ القصد إلى هٰذا المسبَّب بعينه الذي هو ناشىء عنِ الضَّمان أو القيمة أو

= ثالثاً غير الضربين المذكورين، يرشدك إلى أنَّ التشفي وما معهٔ ليس مصلحة بالمعنى المقصود، قوله: «فهٰذا القصد غير قادح في ترتب الأحكام المصلحية» يعني كملك المغصوب، فيؤخذ منه أنَّ التشفي ليس حكماً مصلحيّاً. (د).

(١) هٰذا مذهب جمهور الفقهاء واقفين على عموم قوله عليه الصلاة والسلام: «ليس لقاتل ميراث»، وفهم الإمام مالك أن العلة في حرمان القاتل من الميراث هي المعاملة بنقيض قصده حتى لا يتخذ الناس القتل ذريعة لاستعجال الإرث قبل أوانه؛ فخص الحديث بالمتعمد للقتل، وقضى بصحة إرث المخطىء على عادته في رعاية المصالح، وحمل الأحاديث على ما يطابقها. (خ).

(٢) بالتأمل يعرف الفرق بين القتل والغصب، حيث أجْرَوا قاعدة سدِّ الذرائع في الأول دون الثـاني؛ فمرتبة النفس في حفظ الضروريات غير مرتبة المال، وأيضاً في الغصب لا يضيع على المغصوب منه شيء؛ فيمكن تدارك حفظ ماله بالقيمة، ولا يتأتى ذٰلك في النفس بعد القتل، ويمكن لكل قاتل ادعاء قصد التشفي ولو كان قاصداً للتوابع كالميراث؛ لأنه أمرٌ مستور عنا، فلو أخذ بهٰذا؛ لطاحت نفوسٌ وهُدرت دماء وراء ستاء قصد التشفي فقط. (د).

(٣) في الأصل: «كراهة».

مجموعهما، وبينهما فرق، وذٰلك أنَّ الغصبَ يتبعه لزومُ الضَّمان على فرض تغيُّره؛ فتجب القيمةُ بسبب التغيُّر الناشىء عن الغصب، وحين وجبت القيمة وتعيَّنت؛ صار المغصوبُ لجهة الغاصب ملكاً له[1]، حفظاً لمال الغاصب أنْ يذهب باطلاً بإطلاق؛ فصار ملكه تبعاً لإيجاب القيمة عليه، لا بسبب الغصب؛ فانفكَّ القصدان، فقصدُ القاتل التشفِّي غيرُ قصده لحصول الميراث، وقصدُ الغاصب الانتفاعَ غيرُ قصده لضمان القيمة وإخراج المغصوب عن ملك المغصوب منه، وإذا كان كذٰلك؛ جَرى الحُكْمُ التابع الذي لم يقصده القاتل والغاصب على مجراه، وترتب نقيضُ مقصوده[2] فيما قصد مخالفته، وذٰلك عقابُه، وأخذُ المغصوب من يده أو قيمته، وهٰذا ظاهر؛ إلا ما سُدَّت فيه الذريعة.

والثاني: أنْ يقصد توابعَ السبب، وهي التي تعود عليه بالمصلحة ضمناً؛ كالوارث يقتل الموروثَ ليحصل له الميراث، والموصَى له يقتل الموصِي ليحصل له الموصى به، والغاصب يقصد ملك المغصوب فيغيِّره ليضمن قيمته

---

(١) أي: فقصد الغاصب بالغصب إلى مجرد الانتفاع بقطع النظر عن الملك غير القصد من الغاصب بالغصب إلى الملك، وحيث إن الأخير لم يحصل منه؛ فلا يقال: كيف يملك بسبب الغصب وقد ناقض قصد الشارع حيث لم يجعل الغصب سبباً في الملك؟ فإنه إنما ناقض في فعل السبب الممنوع، وسبب الملك هنا ليس هو الغصب الممنوع، بل السبب التغير والضمان وإن ترتَّبا عليه، فلم يَنْبن الملك على سببٍ ناقض فيه قصد الشارع، ويبقى الكلام فيما لو قصد بالغصب التملك ولم يغيره بنفسه، بل حصل فيه موجبُ فَوْت المغصوب بدون إرادته، هل يكون حكمه صحة تملكه بالقيمة أم لا؟ لم يفرقوا في الفروع بين القصدين متى حصل موجبُ الفَوْت، كما أنهم لم يفرقوا في قتل العمد بين القصدين التشفي وغيره في حرمانه من توابع السبب التي تعود على القاتل بالمصلحة. (د).

(٢) وهو مطلق الانتفاع بلا مقابل. (د).

ويتملَّكه، وأشباه ذٰلك؛ فهٰذا التسبُّب باطل لأنَّ الشارع لم يضع[1] تلك الأشياء في خطاب التكليف ليحصل بها في خطاب الوضع مصلحة؛ فليست إذاً بمشروعةٍ في ذٰلك التَّسبُّب، ولٰكن يبقى النظر: هل يُعتبر في ذٰلك التسببِ المخصوص كونُه مناقضاً في القصد لقصد الشارع عَيْناً[2]، حتى لا يترتب عليه ما قصده المتسبِّب، فتنشأ من هنا قاعدة «المعاملة بنقيض المقصود»، ويُطلق الحكم باعتبارها إذا تعيَّن ذٰلك القصدُ المفروض، وهو مقتضى[3] الحديث في حرمان القاتل الميراث، ومقتضى الفقه في حديث المنع من جمع المفترق وتفريق المجتمع خشية الصدقة[4]، وكذٰلك ميراث المبتوتة في المرض، أو تأبيد التحريم على من نكح في العِدَّة، إلى كثيرٍ من هٰذا، أو يعتبر جعل الشارع ذٰلك سبباً للمصلحة المترتبة، ولا يؤثِّر في ذٰلك قصدُ هٰذا القاصد؛ فيستوي في الحكم مع الأول، هٰذا مجالٌ للمجتهدين فيه اتساعُ نظر، ولا سبيل إلى القطع بأحد الأمرين؛ فلنقبض عَنان الكلام فيه.

* * * * *

(١) كذا في الأصل و (ط)، وفي النسخ المطبوعة: «يمنع».

(٢) فقد قصد بالسبب بعينه إلى المسبَّب بعينه الذي لم يجعله الشارع من أسبابه؛ فليس الغصب والسرقة مثلاً من أسباب الملك في نظر الشارع، ولٰكنه قصد إلى ذٰلك؛ فيكون قصده بعينه مناقضاً لقصد الشارع بعينه. (د).

(٣) وإن كان الحديث لم يفرق في القصد، بل قال: «القاتل لا يرث»، فإذا كان قاصداً الميراث بالقتل؛ فظاهر، وإنْ لم يظهر قصده؛ عُومل بذٰلك أيضاً سدّاً للذريعة، ولو قال: «مقتضى الفقه في الحديثين»؛ كان أحسنْ. (د).

قلت: وسيأتي تخريج حديث: «القاتل لا يرث» في (٢ / ٥٢١)، وهو صحيح بشواهده كما فصّلناه هناك، والله الهادي.

(٤) سيأتي لفظه وتخريجه (ص ٤٢٤).

النوع الثاني في الشروط

والنظر فيه في مسائل:

المسألة الأولى

إنَّ المراد[1] بالشرط في هٰذا الكتاب ما كان وَصْفاً مكمِّلاً لمشروطه فيما اقتضاه ذٰلك المشروط، أو فيما اقتضاه الحكم فيه[2]؛ كما نقول: إنَّ الحَوْلَ أَوْ

---

(١) الشرط من عدمه انعدام وليس في وجوده إلزام
(منور الأفهام ـ ماء).

(٢) يؤخذ من شُرّاح ابن الحاجب أنه كما أنَّ المانع نوعان: مانع للسبب، ومانع للحكم؛ فكذا الشرط شرط للسبب وشرط للحكم، وإن الشرط مطلقاً في الحقيقة يرجع إلى أنه مانع، لٰكن بجهة عدمه، والمسمى مانعاً منعه بجهة وجوده، وإن شرط السبب يشتمل عدمه على أمر ينافي حكمة السبب، مثاله البيع سبب في ثبوت الملك، وحكمته حل الانتفاع، وشرطه القدرة على تسليم المبيع، وعدم القدرة يقتضي العجز عن الانتفاع، وهو يخل بحكمة حل الانتفاع، وشرط الحكم اختلفت عبارتهم فيه: فمن قائل إنَّ عدمه يقتضي حكمه تنافي حكمة الحكم، وعند تطبيقه يتعسر وجود حكمتين مطردتين متنافيتين، فلذٰلك قال غيره: شرط الحكم ما اشتمل عدمه على حكمة تنافي نفس الحكم، ومثَّلوه بالصلاة؛ فهي سبب الحكم وهو ترتب الثواب وعدم العقاب، وحكمة الصلاة التوجه لجناب القدس، وشرطها الطهارة؛ فعدم الطهارة يشتمل على أمر هو مخالفة الشارع في جعله الطهارة شرطاً للثواب، وهٰذا ينافي الحكم وهو حصول الثواب وعدم العقاب، وإنْ كانت حكمة الصلاة ـ وهي مطلق التوجه لجناب القدس ـ موجودة فيما هو مسمى الصلاة ولو بدون الطهارة.

وعليه؛ فشرط السبب عدمه يخل بحكمة السبب؛ فيخل بتسبب الحكم عنه أيضاً، وشرط الحكم يخل بالحكم وإنْ كانت حكمة السبب موجودة؛ فلنعد إلى بيان كلام المؤلف ومقارنته بما قالوه:

يقول: إن الشرط «ما كان مكمِّلاً للمشروط فيما اقتضاه المشروط»؛ أي: فيما ترتب على المشروط من الحكمة، أي: وإذا كان مكملاً له في حكمته؛ فعدم الشرط مخل بحكمته، ولا يخفى أنَّ هٰذا هو شرط السبب. ثم قال: «أو فيما اقتضاه الحكم فيه»؛ أي: يكون الشرط مكملاً للمشروط =

. . . .

= لا في حكمته هو بل في الحكمة التي اقتضاها الحكم الحاصل بسبب هٰذا المشروط، وإذا كان كذٰلك؛ فعدمه يقتضي حكمة تخل بحكمة الحكم، ولا يخفى أنَّ هٰذا هو شرط الحكم على الرأي الأول الـذي اعتـرض بأنـه يتعسر تطبيقه على كل شرط للحكم؛ لاستدعائه حكمتين متنافيتين: إحداهما في عدم الشرط، والأُخرى في الحكم، وهو ما لم يذكروا له مثالاً فضلاً عن اطِّراده.

وقد علمتُ مثاله على الرأي الثاني، وهو يريد بإدماج النوعين في تعريف واحد جعل الشرط نوعاً واحداً كما سيأتي له ذٰلك في المانع أيضاً، ويجعل ذٰلك اصطلاحه، أما أمثلته؛ فالمثال الأول لشرط السبب لأن ملك النصاب سبب لوجوب الزكاة، وحكمته التي اقتضاها وصف الغنى، وشرط هٰذا السبب المكمـل له في هٰذه الحكمة الحول وبعبارة أخرى إمكان النماء؛ لأن استقرار حكم الملك إنما يكون بالتمكن من الانتفاع به في وجود المصالح؛ فقدر له حول جعل مناطاً لهٰذا التمكن الذي يظهر به وجه كونه غنيّاً، فعدم الشرط وهو التمكن ينافي حكمة السبب وهي الغنى، وعليه؛ فمتى اختلت حكمة السبب لعدم الشرط؛ فلا يترتب الحكم أيضاً، فقوله: «أو لحكمة الغنى» تنويع في العبارة، أي أن ما يقتضيه الملك هو الحكمة التي هي وصف الغنى، وكذا يقال في أمثاله الآتية بعد.

ومثاله الثاني لشرط الحكم؛ فالزنا سبب لحكم هو الرجم، وحكمته حفظ النسل وبقاء النوع الإنساني، أي حـكمة ترتب الحكم عليه وشرعيته عنده حفظ النسل، وشرطه الإحصان، فإذا عدم الإحصان؛ كان معذوراً، فعدم الحكم وهو الرجم مع بقاء حكمة السبب وهي حفظ النسل لأن حفظ النسل يحصل برجم المحصن وغير المحصن، ولا يخفى عليك أنه لا يظهر في مثاله هٰذا تطبيقه على ما جرى عليه من أن شرط الحكم مكمل لحكمة الحكم التي اقتضاها لأنه لا يوجد فيه حكمتان متنافيتان بين عدم الشرط والحكم، أما على الرأي الثاني؛ فظاهر كما صورناه.

ومثاله الثالث من شرط السبب؛ فالقتل العمد العدوان سبب في القصاص، وحكمته المترتبة من شرعية الحكم عنده الزجر واستتباب الأمن، وشرطه التكافؤ بحيث لا يقتل الأُعلى بالأدنى، فإذا عدم الشرط وهو التكافؤ؛ اختلت حكمة السبب وهي الزجر، واستتباب الأمن لأنه يترتب على قتل الأعلى بالأدنى مفسدة، ونزاع وهرج لأنه لا تقبله النفوس، فعدم الشرط مخل بحكمة السبب؛ فلا حكم أيضاً.

ومثاله الرابع من شرط السبب أيضاً؛ فالصلاة سبب للثواب، وحكمتها الانتصاب للمناجاة =

. . . .

= بالخضوع والأدب، والطهارة شرطها، وعدم الطهارة ينافي حكمة الخضوع والأدب؛ لا يترتب الحكم وهو الثواب.

وقوله: «سواء علينا. . . إلخ» يشير به إلى ما قالوه في تقسم الحكم الوضعي إلى ما جعله الشارع علة وما جعله سبباً وما جعله علامة وما جعله ركناً. . . إلخ، كما جاء في «تحرير الكمال»، وشرحه أنَّ الذي وضعه الشارع لحكم فكان ذٰلك الحكم موقوفاً عليه، إنْ كانت المناسبة ظاهرة بين ما وضع وبين الحكم المشروع لذلك الموضوع، يعني بحيث تتلقاه العقول السليمة بالقبول والتسليم بأن هٰذا يترتب عليه عند العقل هٰذا الحكم؛ فيسمى وضع العلة كالقتل العمد العدوان الموجب لانتشار العدوان، وجعله الشارع علة للقصاص لإبطال انتشار القتل المذكور؛ فالعقول السليمة تقبل ترتب هٰذا الحكم على هٰذه العلة؛ لأن ملاءمته ظاهرة، وأما إنْ كانت المناسبة غير ظاهرة إلا بوسائط، وفي الجملة بحيث يقال: إنَّ هٰذا الموقوف عليه يُفضي إلى الحكم في الجملة؛ فيسمى وضع السبب كملك النصاب، فإنه يفضي إلى الغنى في الجملة، وهو يفضي إلى طلب الزكاة، وإن كان جعله الشارع دلالة على الحكم وليس فيه مناسبة ظاهرة ولا إفضاء؛ فهو وضع العلامة كالأوقات للصلاة. . . إلخ ما قال؛ فالمؤلف يقول: إن المنظور إليه في الشرط إنما هو أن يكون مكملاً للمشروط؛ سواء أكان الشرط وصفاً لما يسمونه سبباً يعني كالمثال الثاني، وهو ملك النصاب؛ فالشرط وهو التمكن من النماء وصف له؛ فتقول: يشترط في النصاب أنْ يكون متمكناً من نمائه، وكما تقول: يشترط في الملك أنْ يكون تامّاً، أم كان الشرط وصفاً لما يسمونه علة كما في شرط التكافؤ في القتل العمد، فتقول: يشترط في القتل العمد لترتب القصاص أن يحصل من مكافىء للمقتول، أم كان وصفاً لما يسمى مسبباً؛ كما تقول: يشترط في الملك المسبب من صيغة البيع كونه برضى المتعاقدين، أم كان وصفاً لما يسمى معلولاً؛ كما تقول: يشترط في القصاص المعلول للقتل العمد أنْ يكون من الحاكم أو جماعة المسلمين، أم وصفاً لمحالِّها؛ كما تقول: يشترط في القتل الذي يوجب القصاص أنْ يصدر من عاقل؛ فهو وصف لمحل القتل الذي هو العلة، أم وصفاً لمحل المسبب كما تقول: يشترط في ملك المبيع بالعقد أنْ يكون منتفعاً به؛ فكونه منتفعاً به قائم بالمبيع الذي تعلق به الملك، يعني: فالمدار على أنْ يكون الشرط مكملاً للمشروط في حكمته أو حكمة الحكم الذي ترتب عليه، وهٰذا شامل لكل الشروط مهما نظرت إليها بكونها وصفاً لأي شيء مما ذكروه من هٰذه الأنواع، كما أنه شامل أيضاً للشروط التي هي أوصاف حقيقية كما =

إمكـان النمـاء مكمِّـلٌ لمقتضى المُلْك أو لِحكمـة الغنى، والإحصان مكمِّلٌ لوصْفِ الـزنى في اقتضـائـه للرجم، والتسـاوي في الحُـرمة مكمِّلٌ لمقتضى القِصـاص أو لحكمـة الـزَّجـر، والطهارة والاستقبال وستر العورة مكمِّلة لفعل الصلاة أو لحكمة الانتصاب للمناجاة والخضوع، وما أشبه ذٰلك، وسواءٌ علينا أكان وَصْفاً للسبب أو العلَّة، أو المسبَّب أو المعلول، أو لمحالِّها، أو لغير ذٰلك ممـا يتعلق به مقتضى الخـطاب الشـرعي؛ فإنما هو وَصْفٌ من أوصاف ذٰلك المشـروط، ويلزم من ذٰلك أنْ يكون مغايراً له، بحيث[1] يعقل المشروط مع الغفلة عن الشروط، وإنْ لم ينعكس، كسائر الأوصاف مع الموصوفات حقيقة أو اعتباراً، ولا فائدة في التطويل هنا؛ فإنه تقريرُ اصطلاح.

= تقـول: يشتـرط في وجوب الصلاة العقل والبلوغ، أو اعتبارية كما تقول: يشترط لصحتها طهارة الحدث ولصحة الشهادة الحرية؛ فالأوّلان وصفان حقيقيان والأخيران اعتباريان ثبوتهما بمجرد اعتبار الشارع.

وبهٰذا البيان تعلم أنه لم يخالف اصطلاحهم إلا في العبارة، وجعل النوعين للشرط مندرجين في عبارة واحدة، مع أنك ترى فيها النوعين صريحين، ولٰكنه يريد أن يجعل الشرط شرطاً للسبب مطلقاً؛ إلا أنه تارة يكون مكملاً لحكمته هو، أو مكملاً لحكمة الحكم المترتب عليه والمآل واحد، وسيأتي له في المانع جعله قسماً واحداً وهو مانع السبب فقط كما هو صريح تعريفه له وإدراجه الأمثلة التي ذكروها للنوعين تحته، وسيأتي الكلام معه فيه.

لا يقال: إنه لم يذكر في الشرط أن عدمه ينافي أو لا ينافي، وإنما اعتبر كونه مكملاً، وهم قد اعتبروا فيه المنافاة؛ فاصطلاحه بعيد عن اصطلاحهم، لأنا نقول أوّلاً: إن عدم المكمل ينافي كمال المكمل؛ سواء أكان سبباً، أم حكماً؛ فهو آيل إلى كلامهم، وثانياً؛ فإن الشرط والمانع من باب واحد كلاهما يعد مانعاً، ولا فرق إلا أن هٰذا مانع بجهة عدمه، وقد صرح في المانع بالتنافي بين مقتضى المانع وعلة الحكم كما يأتي؛ فلا معنى لاعتبار التنافي في أحد المانعين دون الآخر، وبالجملة؛ فقد أراد أنْ يخالف الاصطلاح كما يقول، وأوجز حتى صار الكلام ألغازاً؛ فاضطرَّنا إلى هٰذا الإطناب، والله أعلم. (د).

(١) في (ط): «وبحيث».

المسألة الثانية

وإذْ ذُكر اصطلاحُ هٰذا الكتاب في الشرط؛ فليُذكر اصطلاحه في السبب والعلّة والمانع.

فأما السبب؛ فالمراد به: ما وُضع[1] شرعاً لحُكم لحكمة يقتضيها ذٰلك الحكم، كما كان حصولُ النصاب سبباً في وجوب الزكاة، والزوال سبباً في وجوب الصلاة، والسرقة سبباً في وجوب القطع، والعقود أسباباً في إباحة الانتفاع أو انتقال الأملاك، وما أشبه ذٰلك.

وأما العلة؛ فالمراد بها: الحِكَم والمصالح التي تعلَّقت[2] بها الأوامر أو

---

(١) أي: وصف ظاهر منضبط بخلاف العلة؛ فلا يلزم فيها الوصفان، كما سيقول، وقوله: «لحكم»؛ أي: وضعي أو تكليفي؛ فإباحة الانتفاع حكم تكليفي، وانتقال الأملاك حكم وضعي. (د).

قلت: انظر السبب ومباحثه عند الأصوليين في «شرح الكوكب المنير» (١ / ٣٥٩، ٤٤٥)، و«التمهيد» للكلوذاني (١ / ٦٨)، و«المستصفى» (١ / ٩٤)، و«جمع الجوامع» (١ / ٩٤)، و«أصول السرخسي» (٢ / ٣٠١)، و«التلويح على التوضيح» (٣ / ١٠٢)، و«شرح تنقيح الفصول» (٨١)، و«مختصر المنتهى» (٢ / ٧ ـ مع العضد والحواشي)، و«نشر البنود» (١ / ٤٢)، و«إرشاد الفحول» (٦، ٧).

(٢) أي: شرعت عندها، وظاهر كلامه قصرها على ما تعلق به حكم تكليفي، مع أن الواقع أنَّ العلة أعمَّ، فدفع حاجة المتعاقدين في البيوع مثلاً حكمة تعلق بها انتقال الملك. (د).

قلت: انظر في مناقشة تعريف المصنف وما يؤخذ عليه: «مباحث العلّة في القياس» (ص ٩٢)، وانظر عن العلة: «نبراس العقول» (٢١٥ وما بعدها)، و«المسودة» (٣٨٥)، و«شرح الكوكب المنير» (٤ / ١٥)، و«المستصفى» (٢ / ٢٣٠)، و«الإحكام» (٣ / ٢٧٦) للآمدي، و«اللمع» (٥٨)، و«أصول السرخسي» (٢ / ١٧٤)، و«تيسير التحرير» (٣ / ٣٠٢)، و«المحلّي على جمع الجوامع» (٢ / ٢٣١)، و«شرح العضد» (٢ / ٢٠٩)، و«الإبهاج» (٣ / ٢٨)، و«فواتح الرحموت» (٣ / ٢٤٩)، و«إرشاد الفحول» (٢٠٧).

الإبـاحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي؛ فالمشقة علةٌ في إباحة القَصْرِ والفِطْرِ في السفر، والسفرُ هو السبب الموضوع سبباً للإباحة؛ فعلى الجملة؛ العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة لا مظنَّتها[1]، كانت ظاهرة أو غيرَ ظاهرة، منضبطة أو غيرَ منضبطة، وكذٰلك نقول في قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يَقضي القـاضي وهـو غَضبـان»[2]؛ فالغضبُ سببٌ، وتشـويشُ الخـاطر عن استيفاء الحُجَج هو العلَّة[3]، على أنه قد يُطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة لارتباطٍ ما بينهما، ولا مُشَاحَّة في الاصطلاح.

وأما **المانع**؛ فهو السبب المقتضي لعلةٍ تُنافي علة ما مَنع[4]؛ لأنه إنما يُطلق بالنسبة إلى سببٍ مُقْتضٍ لحُكم لعلةٍ فيه، فإذا حضر المانع وهو مقتضٍ علةً تنافي تلك العلة؛ ارتفع ذٰلك الحكم، وبطلت تلك العلة، لٰكن مِنْ شرْط كونـه مانعاً أنْ يكون مخلاً بعلة السبب الذي نُسب له المانع[5]؛ فيكون رفعاً

---

(١) أما المظنة؛ فهي التي جعلها الشارع سبباً للحكم بحيث ينضبط به؛ كالسفر مثلاً. (د).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأحكام، باب هل يقضي الحاكم أو يفتي وهو غضبان، ١٣ / ١٣٦ / رقم ٧١٥٨)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الأقضية، باب كراهية قضاء القاضي وهو غضبان، ٣ / ١٣٤٢ ـ ١٣٤٣ / رقم ١٧١٧)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب آداب القضاة، باب ذكر ما ينبغي للحاكم أن يجتنبه، ٨ / ٢٣٧ ـ ٢٣٨)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الأحكام، باب لا يحكم الحاكم وهو غضبان، ٢ / ٧٧٦ / رقم ٢٣١٦) من حديث أبي بكرة رضي الله عنه.

(٣) ولما كان التشويش وصفاً غير منضبط، وكان الغضب مظنته، وكان وصفاً ظاهراً؛ ضُبط به وجُعل سبباً. (د).

(٤) جرى على أن المانع مطلقاً يقتضي علةً تنافي علة السبب حتى فيما يسميه الأصوليون مانع الحكم؛ كما تراه في تعريفه وسائر بيانه، وهو اصطلاح له كما صدَّر به المسألة، ولا مشاحة في الاصطلاح، لٰكن إذا كان مبنياً على أمر معقول، وستأتي مناقشته في هٰذا الأمر. (د).

(٥) المعروف في الأصول أن المانع ينقسم إلى مانع الحكم، وهو ما يستلزم حكمة تقتضي =

لحكمه، فإنه إنْ لم يكن كذٰلك؛ كان حضوره مع ما هو مانع له من باب تعارض سببين أو حكمين متقابلين، وهٰذا بابه كتاب التعارض والترجيح، فإذا قلنا: الدَّين مانع من الزكاة؛ فمعناه أنه سبب يقتضي افتقار المِدْيان إلى ما يؤدِّي به دَينه، وقد تعيّن فيما بيده من النصاب؛ فحين تعلقت به حقوق الغرماء انتفت حكمة وجود النصاب، وهي الغنى الذي هو علة وجوب الزكاة؛ فسقطت[1]، وهٰكذا نقول في الأبوَّة المانعة من القِصاص؛ فإنها تضمنت علةً تُخل بحكمة القتل[2] العمد العدوان[3]، وما أشبه ذٰلك مما هو كثير.

= بقاء نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب؛ كالأبوة مع القتل العمد العدوان، وإلى مانع السبب وهو كل وصف يخل وجوده بحكمة السبب كالدين مع ملك النصاب. (خ).

(١) هٰذا أحد مدارك جمهور أهل العلم القائلين بعدم وجوب الزكاة على من عليه دين يستغرق النصاب أو ينقصه، وذهب الشافعية إلى وجوبها عليه نظراً إلى أن الزكاة حق متعلق بعين المال؛ فتقدم على الدين الذي هو متعلق بالذمة، وهٰذا مذهب المالكية أيضاً في زكاة الحرث والماشية، وأما زكاة العين؛ فوافقوا فيها الجمهور بناء على أن تفويضها إلى أمانة المزكي جعلها كالدين المتعلق بالذمة، وترجح جانب صاحب الدين لتقدم حقه على حق مستحق الزكاة، ولأنه حق لمعين؛ فيقدم على الحق الثابت لغير معين. (خ). وفي (ط): «علة في وجوب...».

(٢) جرى في المانع على أنه لا بد فيه من علة تنافي علة السبب، وجعله نوعاً واحداً، وأدرج ما يسمونه مانع الحكم في مانع السبب، ومثّل لمانع السبب بالمثالين اللذين جعلوا الأول منهما مثالاً لمانع السبب، والثاني مثالاً لمانع الحكم، وظاهر أنَّ مثال الأبوة الذي جعلوه مثالاً لمانع الحكم فيه حكمة المانع ـ وهي: كون الأب سبباً لوجود الابن ـ، هٰذه لا تخلُّ بتحقُّق حكمة السبب وهي الزجر؛ إذْ الزجر والانكفاف وضرورة استتباب الأمن لا تزال قائمة إذا اقْتصَّ من الوالد فلم يخلَّ بها حكمة الأبوَّة حتى يكون في هٰذا ما يخل بحكمة السبب كما يريد، بل فيه تعارض سببين؛ فكان مقتضى تقريره في المانع ألَّا تعدّ الأبوَّة مانعاً؛ فأنت ترى أنَّ قصره المانع على ما نافت حكمته حكمة السبب أخرج هٰذا النوع من المانع، وصير تعريف المانع قاصراً، وعليه؛ فاصطلاحه مبني على اطراد أنَّ كل مانع فيه علة تنافي علة السبب؛ فعليه تحقيق ذٰلك، وما لم يتحقق لا يكون هناك وجه للعدول عن كلام الأصوليين في جعلهم المانع نوعين. (د).

(٣) هٰذه العلة هي كون الأب سبباً في وجوب الابن؛ فلا يليق أن يكون الابن سبباً في =

المسألة الثالثة

الشُّروط على ثلاثة أقسام:

أحدها: **العقلية**؛ كالحياة في العلم، والفهم في التَّكليف.

والثَّاني: **العاديَّة**؛ كملاصقة النَّار الجسمَ المحرَق ـ في الإحراق، ومقابلة الرَّائي للمرئي وتوسُّط الجسم الشفاف ـ في الإبصار، وأشباه ذلك.

والثَّالث: **الشَّرعية**؛ كالطَّهارة في الصَّلاة، والحَوْل في الزَّكاة، والإحصان في الـزِّنى، وهٰذا الثَّالث هو المقصود بالذكر، فإنْ حدثَ التعرض لشرطٍ من شروط القسمَين الأوليين فمن حيث تعلَّق به حكم شرعيٌّ في خطاب الوضْع أو خطاب التكليف، ويصير إذْ ذاك شرعيّاً بهٰذا الاعتبار؛ فيدخل تحت القسم الثالث.

المسألة الرابعة

افتقَرنـا إلى بيان أنَّ الشرطَ مع المشروط كالصفة مع الموصوف وليس بجـزء، والمستنـد فيه الاستقراء في الشروط الشرعية؛ ألا تَرى أنَّ الحَوْل هو المكمِّـل لحكمة[1]حصول النصاب وهي الغنى فإنه إذا مَلَك فقط لم يستقر عليه حكمـه إلا بالتمكن من الانتفاع به في وجوه المصالح؛ فجعل الشارعُ الحولَ مناطاً لهٰـذا التمكن الـذي ظهـر به وجه الغنى، والحِنْثُ في اليمين مكمِّل

= عدمه، قال أبو بكر بن العربي: حضرت فخر الإسلام ببغداد يناظر القاضي أبا ثعلب الواسطي؛ فقال القاضي أبو ثعلب: لا يقتل الأب بابنه لأنه سبب وجوده؛ فلا يكون سبب عدمه. فقال فخر الإسلام: هٰذا يبطل بما إذا زنى بابنته؛ فإنه سبب وجودها ويقتل بزناه بها. وفي الزنا مفسدة أعظم وأعم من مفسدة القتل؛ فيصح أن يكون لها تأثير في اختلاف حكمهما، ومن أدلة المسألة حديث ابن عباس: «لا تقام الحدود في المساجد، ولا يقاد بالولد الوالد». (خ).

(١) في (ط): «الحول مكمل لحكمة...».

لمقتضاها؛ فإنها لم يُجعل لها كفَّارة إلا وفي الإقدام عليها جنايةٌ ما على اسم الله، وإن اختلفوا في تقريرها؛ فعلى كلٍّ تقدير لا يتحقق مقتضى الجناية إلا عنـد الحنْث فعند ذٰلك كمل مقتضى اليمين والزُّهوقُ[1] أيضاً مكمِّل لمقتضي إنفاذ المقاتل الموجب[2] للقِصاص أو الدِّية، ومكمل لتقرر حقوق الورثة في مال المـريض مرضـاً مَخُـوفـاً[3]، والإحصان مكمل لمقتضى جناية الزنى الموجبة للرجم، وهٰكذا سائر الشروط الشرعية مع مشروطاتها.

وربما يشكل هٰذا التقرير بما يُذكر من أنَّ العقل شرطُ التكليف، والإيمان شرطٌ في صحة العبادات والتقربات، فإنَّ العقل إنْ لم يكن؛ فالتكليف محال عقلاً أو سمعاً، كتكليف العجماوات والجمادات؛ فكيف يقال: إنه مكمل؟ بل هو العُمدة في صحة التكليف، وكذٰلك لا يصحُّ أنْ يُقال: إن الإيمان مكمل للعبادات؛ فإنَّ عبادة الكافر لا حقيقةَ لها يصحُّ أنْ يكمّلها الإيمان، وكثير من هٰذا.

ويرتفع هٰذا الإشكال[4] بأمرين:

أحدهما: إنَّ هٰذا من الشروط العقلية لا الشرعية[5]، وكلامنا في الشروط الشرعية.

---

(١) خروج أي روح. (ماء).

(٢) إن اعتبر الزهوق مكملاً لحكمة المشروط وهو القتل؛ كان من النوع الأول للشرط، وإنْ كان مكملاً لحكمة الزجر المترتبة على القصاص؛ كان من النوع الثاني. (د).

(٣) فمجرد المرض المذكور سبب في تقرر حقوقهم، ولٰكن شرطه الموت. (د).

(٤) أي: في العقل خاصة، أما الإيمان؛ فجوابه يأتي بعده بعدم التسليم بشرطيته. (د).

(٥) ولكنا قلنا: إذا اعتبرها الشرع من حيث تعلق بها حكم شرعي؛ صارت شرعية تدخل تحت قسم الشروط الشرعية، وتنالها أحكامها؛ إلا أنْ يقال: إن كلامنا في الشرعية الصرفة التي ليست في الأصل عادية ولا عقلية، ولٰكن هٰذا لا يتناسب مع اعتباره الزهوق شرطاً، وقد سلمه. (د).

والثاني: إنَّ العقل في الحقيقة شرط مكمل لمحل التكليف[1] وهو الإنسان، لا في نفس التكليف، ومعلوم أنه بالنسبة إلى الإنسان مكمل، وأما الإيمان؛ فلا نسلم أنه شرط؛ لأنَّ العبادات مبنيَّة عليه، ألا ترى أنَّ معنى العبادات التوجه إلى المعبود بالخضوع والتعظيم بالقلب والجوارح؟ وهٰذا فرع الإيمان؛ فكيف يكون أصلُ الشيء وقاعدته التي ينبني عليها شرطاً فيه؟ هٰذا غير معقول، ومَنْ أطلق هنا لفظ الشرط؛ فعلى التوسع في العبارة.

وأيضاً، فإن سلَّم في الإيمان أنه شرط؛ ففي المكلَّف لا في التكليف، ويكون شرطَ صحةٍ عند بعض، وشرط وجوبٍ عند بعض ـ فيما عدا التكليف بالإيمان ـ حسبما ذكره الأصوليون في مسألة خطاب الكفار بالفروع.

المسألة الخامسة

الأصل المعلوم في الأصول أنَّ السبب إذا كان متوقِّفَ التأثير على شرط؛ فلا يصح أنْ يقع المسبَّب دونه، ويستوي في ذٰلك شرط الكمال وشرط الإجزاء؛ فلا يمكن الحكم بالكمال مع فرض توقفه على شرط، [كما لا يصح الحكم بالإجزاء مع فرض توقفه على شرط][2]. وهٰذا من كلامهم ظاهر؛ فإنه لو صح وقوع المشروط بدون شرطه؛ لم يكن شرطاً فيه، وقد فرض كذٰلك، هٰذا خلف.

وأيضاً، لو صح ذٰلك؛ لكان متوقِّفَ الوقوع على شرطه غيرَ متوقف الوقوع عليه معاً، وذٰلك محال.

وأيضاً؛ فإنَّ الشرط من حيث هو [شرط][3] يقتضي أنه لا يقع المشروط

---

(١) أي: فيكون في التعبير بشرط التكليف تساهل، والغرض هو ما ذكر. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل.

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و (ط)، وسقط من النسخ المطبوعة.

إلا عنـد حضوره، فلو جاز وقوعه دونه؛ لكان المشروط واقعاً وغيرَ واقع معاً، وذٰلك محال، والأمر أوضح من الإطناب فيه.

ولٰكنه ثبت في كلام طائفة من الأصوليين أصل آخر، وعُزي إلى مذهب مالكٍ: أنَّ الحكم إذا حضر سببُه وتوقف حصول مسبَّبه على شرط؛ فهل يصح وقوعه بدون شرطه أم لا؟ قولان؛ اعتباراً باقتضاء السبب، أو بتخلف الشرط، فمن راعى السبب وهـو مقتضٍ لمسبَّبـه؛ غلَّبَ اقتضـاءه ولم يُراع توقفه على الشرط، ومن راعَى الشرط وأنَّ توقف السبب عليه مانع من وقوع مسبَّبه؛ لم يُراعِ حضور السبب بمجرده، إلا أنْ يحضر الشرط فينتهض السبب عند ذٰلك في اقتضائه.

وربما أطلق بعضهم جريان الخلاف في هٰذا الأصل مطلقاً[1]، ويمثلون ذلك بأمثلة، منها:

إنَّ حصـول النصـاب سبب في وجـوب الزكاة، ودوران الحول شرطه، ويجوز تقديمها قبل الحول على الخلاف.

واليمين سبب في الكفَّارة، والحِنْثُ شرطها، ويجوز تقديمها قبل الحِنْث على أحد القولين.

وإنفـاذ المقاتل سبب في القِصاص أو الدِّية، والزُّهوقُ شرط، ويجوز العفو قبل الزُّهوق وبعد السبب، ولم يحكوا في هٰذه الصورة خلافاً.

وفي المذهب: إذا جعل الرجلُ أمرَ امرأة يتزوجها بيد زوجة هي في مِلْكه،

---

(١) تعرض القرافي في الثالث والثلاثين من «قواعده» [١ / ١٩٦] لهٰذا المبحث، وذكر أن الحكم الذي يتقدم على سببه وشرطه غير معتبر إجماعاً، والذي يتأخر عن السبب ويتقدم عن الشرط يختلف العلماء في كثير من صوره؛ هل هو معتبر أو لا؟ ثم ضرب لذٰلك أمثلة وأهمها ما تصدى المصنف للجواب عنه في هٰذا التحرير. (خ).

إنْ شاءت طلَّقت أو أبقت، فاستأذنها(١) في التزويج فأَذِنَتْ له، فلما تزوَّجها أرادتْ هٰذه أنْ تطلق عليه، قال مالك: ليس لها ذٰلك؛ بناءً على أنها قد أَسْقَطَتْ بعد جَرَيان السبب وهو التمليك، وإنْ كان قبل حصول الشرط وهو التزوج.

وإذا أذن الورثة عند المرض المَخُوف في التصرف في أكثر من الثلث جاز، مع أنهم لا يتقرر ملكهم إلا بعد الموت؛ فالمرض هو السبب لتملكهم، والموت شرط؛ فينفذ إذنهم عند مالك ـ خلافاً لأبي حنيفة والشافعي ـ وإنْ لم يقع الشرط، ومن الناس من قال بإنفاذ إذنهم في الصحة والمرض؛ فالسبب على رأي هٰؤلاء هو القَرابة، ولا بدَّ لهم من القول بأنَّ الموت شرط.

وفي المذهب: مَنْ جامع فالتذَّ ولم يُنزل فاغتسل فأنزل(٢) ففي وجوب الغُسل عليه ثانيةً قولان، ونفيُ الوجوب بناء على أنَّ سبب الغسل انفصال الماء عن مقرِّه، وقد اغتسل، فلا يغتسل له مرة أخرى، هٰذه حُجَّة سحْنون وابنِ المواز؛ فالسبب هو الانفصال، والخروج شرط، ولم يعتبر، إلى كثير من المسائل تُدار على هٰذا الأصل.

وهو ظاهرُ المعارضة للأصل الأول؛ فإنَّ الأول يقضي بأنه لا يصح وقوع المشروط بدون شرطه بإطلاق، والثاني يقضي بأنه صحيح عند بعض العلماء، وربما صحَّ باتفاق، كما في مسألة العفو قبل الزُّهوق، ولا يمكن أنْ يصح الأصلان معاً بإطلاق، والمعلوم صحة الأصل الأول؛ فلا بد من النظر في

---

(١) المذكور في كتب المذهب أنه إذا ملَّكها أمرَ امرأةٍ يتزوجها، ثم أسقطت حقها الذي ملَّكها إياه بأنْ قالت مثلاً: أسقطت حقي، ثم تزوج بالمرأة التي جعل لزوجته حقَّ تطليقها، فإذا أرادتْ أنْ تتمسك بهٰذا الحق؛ فليس لها ذٰلك على المشهور المعتمد، ومقابله ضعيف، وبتنزيل كلام المؤلف عليه يظهر الكلام هنا، والجواب الآتي، أما مجرد الإذن له على ما هو ظاهر كلامه؛ فإنه لا يسقط حقها ولا يتم معه الجواب الآتي، ولا يخفى عليك أنَّ قوله: «بناء على. . . إلخ» ليس من مقول مالك. (د).

(٢) في (ط): «ثم أنزل».

كلامهم في الأصل الثاني:

أما **أولاً**؛ فنفس التناقض بين الأصلين كافٍ في عدم صحته عند العلم بصحة[1] الأصل الأول.

وأما **ثانياً**؛ فلا نسلِّم أنَّ تلك المسائل جاريةٌ على عدم اعتبار الشرط؛ فإنَّا نقول:

مَنْ أجاز تقديم الزكاة قبل [حلول][2] الحَوْل مطلقاً ـ من غير أهل مذهبنا ـ؛ فبناء على أنه ليس بشرط في الوجوب، وإنما هو شرط في الانحتام؛ فالحول كله كأنه وقت ـ عند هٰذا القائل ـ لوجوب[3] الزكاة موسع، ويتحتَّم في آخر الوقت كسائر أوقات التوسعة، وأما الإخراج قبل الحول بيسير ـ على مذهبنا ـ؛ فبناء على أنَّ ما قَرُب من الشيء فحكمه حكمه، فشرط الوجوب حاصل.

وكذٰلك القول في شرط الحِنْث: من أجاز تقديم الكفَّارة عليه؛ فهو عنده شرطٌ في الانحتام من غير تخيير، لا شرط في وجوبها.

وأما مسألة الزُّهوق؛ فهو شرط في وجوب القِصاص أو الدِّية، لا أنه شرط في صحة العفو، وهٰذا متفق عليه؛ إذ العفو بعده لا يمكن[4]؛ فلا بد من وقوعه قبله إنْ وقع، ولا يصح[5] أنْ يكون شرطاً إذْ ذاك في صحته، ووجه صحته أنه

---

(1) أي: بإطلاق ليصح التناقض. (د).

(2) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل، واستظهرها ناسخ المخطوط.

(3) ومثل هٰذا الجواب للسعد في «حاشيته» على ابن الحاجب في مسألة الأداء والقضاء. (د).

(4) وهو ظاهر متى كان الاعتراض في خصوص عفو المجروح. (د).

(5) لو كان تفريعاً بالفاء؛ لكان أوضح. (د).

حق من حقوق المجروح التي لا تتعلق بالمال؛ فجاز عفوه عنه مطلقاً[1] كما يجوز عفوه عن سائر الجراح، وعن عِرْضه إذا قُذف، وما أشبه ذٰلك، والدليل على أنَّ مُدْرَكَ حكم العفو ليس ما قالوه[2] أنه لا يصح للمجروح ولا لأوليائه استيفاء القِصاص أو أخذ دية النفس كاملة قبل الزُّهوق باتفاق، ولو كان كما قالوه؛ لكان في هٰذه المسألة قولان[3].

وأما مسألة تمليك المرأة؛ فإنها لمَّا أسقطت حقَّ نفسها فيما شرطت على الزوج قبل تزوجه؛ لم يبق لها ما تتعلَّق به بعده لأنَّ ما كانت تملكه بالتمليك قد أُسقطت حقَّها[4] فيه بعد ما جرى سببُه، فلم يكن لتزوُّجه تأثير فيما تقدم من الإسقاط، وهو فقه ظاهر.

ومسألة إذن الوَرَثة بيِّنَة[5] المعنى؛ فإنَّ الموت سببٌ في صحة الملك لا في تعلقه، والمرض سبب في تعلق حق الورثة بمال الموروث لا في تملكهم له؛ فهما سببان، كل واحدٍ منهما يقتضي حكماً لا يقتضيه الآخر، فمن حيث

(١) أي: زاد عن ثلث ماله أم لا؛ فلا شأن للورثة بذٰلك. (د).

(٢) أي: فيما سبق من بنائه على أنَّ مجرد حصول السبب قاض بترتب المسبَّب، وإنْ لم يحصل الشرط اعتباراً باقتضاء السبب. (د).

(٣) ومعلوم أنَّ الزُّهوقَ شرط في القَصاص والدِّية، وقد اتفقوا على أنه إنْ لم يحصل هٰذا الشرط؛ فلا يتأتَّى القِصاص ولا أخذ دية النفس، فاتفاقهم دليل على أنَّ مجرد حصول السبب بدون الشرط لا يترتب عليه المسبَّب، ولو كان هناك من يقول باعتبار السبب وحده بدون الشرط؛ لكان قائلاً بصحة استيفاء الدية والقصاص قبل تحقق الشرط وهو الزُّهوق، ولم يقل بذٰلك أحد؛ فدل على اعتبار الجميع للشرط في تحقق حكم المسبَّب. (د).

(٤) أي: فليس تزوج المرأة شرطاً في صحة التمليك؛ لأنَّ الملك تم بمجرد الصيغة، غايته أنَّ أثره إنَّما يكون بعد التزوج، فإذا أسقطت الملك؛ فليس إسقاطاً قبل حصول الشرط في الملك. (د).

(٥) في الأصل: «مبينة».

كان المـرض سبباً لتعلق الحق وإنْ لم يكن ملك كان إذنهم واقعاً في [محلِّه] لأنهم لما تعلق حقهم بمال الموروث؛ صارت لهم فيه شبهة ملك، فإذا أسقطوا حقَّهم فيه؛ لم يكن لهم بعد ذٰلك مطالبة لأنهم صاروا ـ في الحال الذي أنفذوا تصرّف المريض فيه حالة المرض ـ كالأجانب[1]، فإذا حصل الموتُ؛ لم يكن لهم فيه حقٌّ؛ كالثُّلث. و[قول][2]القائل بمنع الإنفاذ يصحّ مع القول بأن الموت شرطٌ؛ لأنهم أذنوا قبل التمليك[3]وقبل حصول الشرط؛ فلا ينفذ كسائر الشروط مع مشروطاتها.

وأما مسألة الإنزال؛ فيصح[4] بناؤها على أنه ليس بشرط في هٰذا الغسل،

---

(١) فقد أسقطوا المقدار الذي ترتب لهم على مرض مورثهم، وصاروا كالأجانب لا يقبل منهم بعد الموت كلام فيما تصرف فيه زائداً على الثلث؛ كحال الأجانب في ذٰلك، وكل هٰذا خارج عن تقرُّر ملك لهم في حالة المرض. (د). وفي (ط): «صاروا في المال...».

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من (ط) و (م).

(٣) أي: قبل تمامه بحصول شرطه. (د). وفي (ط): «قبل التملك أو قبل...».

(٤) أي: تبنى على أنَّ الجماع ليس من شرط وجوب الغسل فيه الإنزال، وفرض المسألة الجماع؛ فدعوى أنَّ الإنزال شرط ليست بصحيحة في هٰذا الفرض، أو يقال: إنَّ عدم وجوب الغسل مبني على ما هو أعم من ذٰلك، وهو أنَّ كل إنزال لم يقترن بلذة يكون كالعدم لا حكم له، ولو لم يكن ناشئاً عن الجماع، اللهم إلا ما كان في النوم؛ فإنهم وإنْ لم يشترطوا مقارنته للذة إلا أنه لما كانت الحالة حالة نوم وغفلة عن ضبط اللذة مع كون الغالب أنَّ المنيّ لا يكون إلا مع لذّة؛ طردوا الباب في النوم حتى فيما لم يشعر فيه باللذة، وهٰذا إنما يصح إذا سلمنا أنه يشترط مقارنة اللذة في اعتبار الإنزال موجباً، مع أنهمْ صرحوا في غير الجماع بأنَّ الإنزال بسبب اللذة موجبٌ للغسل، وإنْ لم يقارنها، بل تأخَّر عنها؛ فتأمل، ثم رأيتُ أنَّ ما قلناه ليس متفقاً عليه بل هو المعتمد، ومقابله يشترط في الإنزال الموجب للغسل أنْ يكون بلذة مقارنة، حتى إذا التذَّ وبعد انقضاء اللذة خرج منه المني؛ فإنه لا يطالب بالغسل مطلقاً، سواء اغتسل قبل خروجه ـ وإن لم يطالب به ـ، أو لم يغتسل؛ فكلام المؤلف مبني على هٰذا. راجع الزرقاني وحاشية العدوي عليه. (د).

أو لأنه لا حكم له؛ لأنه إنزالٌ من غير اقتران لذَّة.

فعلى الجملة هٰذه الأشياء لم يتعيَّن فيها التخريج على عدم اعتبار الشَّرط.

المسألة السادسة

الشروط المعتبرة في المشروطات شرعاً على ضربَين:

أحدهما: ما كان راجعاً إلى خطاب التكليف؛ إمّا مأموراً بتحصيلها - كالطهارة للصلاة، وأخذ الزينة لها، وطهارة الثوب، وما أشبه ذٰلك -، وإما منهيّاً عن تحصيلها - كنكاح المحلِّل الذي هو شرط لمراجعة الزوج الأول، والجمعِ بين المتفرق والفرق بين المجتمع خشية الصدقة، الذي هو شرطٌ لنقصان الصدقة، وما أشبه ذٰلك -؛ فهٰذا الضرب واضحٌ قصْدُ الشارع فيه؛ فالأول مقصود الفعل، والثاني مقصود الترك، وكذٰلك الشرط المخيَّر فيه - إن اتفق[1] -؛ فقصد الشارع فيه جعله لِخيرَة المكلَّف: إنْ شاء فعله فيحصل المشروط، وإن شاء تركه؛ فلا يحصل.

والضرب الثاني: ما يرجع إلى خطاب الوضْع؛ كالحول في الزكاة، والإحصان في الزنى، والحِرْز في القطع، وما أشبه ذٰلك؛ فهٰذا الضرب ليس للشارع قصد في تحصيله من حيث هو شرط، ولا في عدم تحصيله؛ فإبقاء النصاب حَوْلاً حتى تجب الزكاة فيه، ليس بمطلوب الفعل أنْ يقال يجب على [صاحبه][2] إمساكه حتى تجب عليه الزكاة فيه، ولا مطلوب الترك أنْ يقال:

---

(١) كالنكاح الذي يكون به محصناً؛ فهو مباح وشرط في ترتُّب حكم الرجم على الزِّنا. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و(م) و(خ) و(ط)، وسقطت من (د).

يجب عليه إنفاقه خوفاً أنْ تجب فيه الزكاة، وكذٰلك الإحصان، لا يقال: إنه مطلوب الفعل[1] ليجب عليه الرَّجم إذا زنى، ولا مطلوب الترك لئلا يجب عليه الرَّجم إذا زنى.

وأيضاً، فلو كان مطلوباً؛ لم يكن من باب خطاب الوضْع، وقد فرضناه كذٰلك، هٰذا خلف، والحُكْمُ فيه ظاهر[2].

فإذا توجَّه قصدُ المكلَّف إلى فِعْلِ الشَّرط أو إلى تَرْكِه، من حيث هو فِعْل داخل تحت قدرته؛ فلا بدَّ من النَّظر في ذٰلك، وهي:

المسألة السابعة

فلا يخلو أنْ يفعله أو يتركه من حيث هو داخلٌ تحت خطاب التكليف[3]، مأموراً به أو منهيّاً عنه أو مخيّراً فيه أوْ لا، فإنْ كان ذٰلك؛ فلا إشكال فيه، وتنبني

(١) أي: ليس مطلوب التحصيل بفعل سببه وهو النكاح، وإلا؛ فالإحصان وصف لا يفعل. (د).

(٢) في (م): «ظاهرة»؛ فضبط الجملة الأستاذ محيي الدين تبعاً لذٰلك: «والحِكَمُ فيه ظاهرة».

(٣) لا يقال: موضوع المسألة عام في الضربين، وقد خصه بخطاب التكليف؛ فيكون خاصّاً بالضرب الأول في المسألة قبلها، وهٰذا لا يناسب فرض المسألة كما لا يناسب الأمثلة الآتية.

لأنا نقول: إن خطاب الوضْع يدخل تحت قوله: «أو مخيراً فيه»، وكذا تحت ما قبله من المأمور به والمنهي عنه، من حيث إن خطاب الوضع في المسائل الآتية يحصل مسبَّباً عن فعل المخيَّر فيه مثلاً كما تقدمت أمثلته؛ فإنَّ الحول في الزكاة يحصل من إمساك المال مدة الحول، وهو فعل مخير فيه، له أن ينفق أو يمسك، والإحصان مرتب على النكاح المخيَّر فيه، وجمع المتفرق وتفريق المجتمع مخيَّر فيه، وكل منهما مترتب عليه خطاب الوضع؛ فالكلام جارٍ مع فرضه المسألة؛ فإنَّ فعل الشرط لأنه مأمور به أو تركه لأنه منهي عنه، أو فعله لأنه مخير فيه، وكان قصده قضاء حاجته، لا إبطال مسبَّب شرعي، فلا كلام في ترتب أحكام الشرط عليه. (د).

الأحكامُ التي تقتضيها الأسباب على حضوره، وترتفع عند فقده؛ كالنِّصاب إذا أُنفق قبل الحَوْل للحاجة إلى إنفاقه، أو أبقاه للحاجة إلى إبقائه، أو يخلط ماشيته بماشية غيره لحاجته إلى الخلطة، أو يزيلها لضرر الشركة أو لحاجة أخرى، أو يطلب التحصُّن بالتزويج لمقاصده، أو يتركه لمعنى من المعاني الجارية على الإنسان، إلى ما أشبه ذٰلك.

وإنْ كان[1] فعله أو تركه من جهة كونه شرطاً قصداً لإسقاط حكم الاقتضاء [في السبب][2] أن لا يترتب عليه أثره؛ فهٰذا عملٌ غيرُ صحيح، وسعيٌ باطل؛ دلَّت على ذٰلك دلائلُ العقل والشرع معاً.

فمن الأحاديث في هٰذا الباب قوله ﷺ[3]: «لا يُجمعُ بين متفرِّقٍ ولا يُفرَّقُ

---

(١) أي: فإن فعل ما يحققُ الشرط أو فعل ما يخلُّ به بهٰذا القصد؛ فإنه يكون باطلاً لا يترتب عليه أثره، وظاهره أنَّ ذٰلك جارٍ فيما ترتب عليه ما لا يعد هرباً من الأثر؛ كأن يجمع لتلزمه الزكاة أو يفرّق لتلزمه أيضاً، وكذا إذا أبقى النصاب بقصد وجوب الزكاة، أو فعل موجب الإحصان ليُرجم إذا زنى ظاهره أنَّ هٰذا لا يترتب عليه أثره؛ لأنه قصد إلى الشرط من جهة كونه شرطاً بنيَّة إسقاط حكم الاقتضاء السابق على فعل ما يحقق الشرط حتى لا يترتب عليه أثره، وهو عدم الزكاة في المثالين الأول والثاني، وعدم الرجم في المثال الثالث، ولا يخفى أنَّ هٰذا الظاهر غير واضح؛ لأنه متى بقي النصاب إلى الحول عنده ولو بهٰذا القصد لزمته الزكاة، وكذا يُقال في بقية الأمثلة؛ فهل تقيد المسألة بما إذا كان الفعل أو الترك قصداً إلى إسقاط أثر شرعي لا يراه في مصلحته، وهرباً مما ينافي مقاصد الناس في المألوف عند العقلاء؛ فيكون الحكم في المسائل السابقة وأمثالها اعتبار الحالة الواقعة ولو كان القصد مندرجاً فيما يقوله المؤلف؟ (د).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٣) فهو فَعل منهيّاً عنه ليخلّ بشرط الزكاة أو زيادتها، وفي المثال الثاني فعلَ منهيّاً عنه ليخل بشرط الخيار، وفي المثال الثالث فعل منهيّاً عنه وهو إدخال فَرس معروف فيها أنها تسبق الخيل ليحقق شرط حَوْزِ الرِّهان وهو السبق؛ فهو مخل بقصد المسابقة ومقترن بقصد حصول الشرط، وكذا يقال في شرط الولاء: إنه فعل منهيّاً عنه بقصد إسقاط حكم الاقتضاء ألا يترتب عليه أثره، وكذا =

بين مجتمع خَشْيَة الصدقة»(1).

= البيع، وشرط ألا يبيعه المشتري مطلقاً أو لغيره مثلًا؛ فهٰذا إسقاط لما يترتب على البيع من حق المشتري في سائر تصرفات الملك، وما بعده قيّد فيه السلف الذي لا يكون إلا لله وليس فيه مشاحة ولا ربح بالبيع الذي فيه ذٰلك؛ فقد خرج السلف بذٰلك عن مقتضاه، وشرط في شرط كشرط أنْ يكون الولاء للبائعين في مسألة بريرة حيث اشترطوا في بيعها أنْ تعتقها، واشترطوا في عتقها أنْ يكون الولاء لهم، والفقهاء استثنوا من عدم جواز البيع والشرط مسألة شرط العتق فقد أجازوها؛ فيتصور فيها شرط في شرط، وكذا فعل اليمين المنهي عنها ليرتب عليها حقاً له لم يكن؛ فقد فعل شرطاً يترتب عليه القضاء له بغير حقه، وقد فعله من جهة كونه شرطاً بالقصد المعلوم، وجعل الشارع اليمين على نية المستحلف حتى لا يمكن الحالف من فعل شرط بهٰذا القصد الباطل، وآية ﴿**ولا يحل لكم**...﴾ إلخ من هٰذا أيضاً، فإذا فعل ما يقتضي نشوزها وعدم قيامها بحدود الله؛ فقد فعل منهياً عنه بقصد حصوله على غرضه من الفدية، وآية شهادة الزور؛ فالشهادة يحقق بها شرطاً لحكم القاضي للمشهود له بقصد إسقاط حكم الاقتضاء قبل الشهادة، والتيس المستعار يريد تحقيق شرط عَوْدها للأول بهٰذا القصد. (د).

وفي (م): «قوله عليه السلام»، وفي (خ): «قوله عليه الصلاة والسلام».

(1) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب لا يُجمع بين متفرِّق ولا يُفرَّق بين مجتمع، ٣ / ٣١٤ / رقم ١٤٥٠) من حديث أنس رضي الله عنه.

وأخرجه من حديث ابن عمر ضمن قطعة من آخر حديث طويل أبو داود في «السنن» (كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة، ٢ / ٢٢٤ ـ ٢٢٥ / رقم ١٥٦٨)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الزكاة، باب ما جاء في زكاة الإبل والغنم، ٢ / ٦٦ ـ ٦٧ / رقم ٦١٧)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الزكاة، باب صدقة الإبل، ١ / ٥٧٣، ٥٧٤ / رقم ١٧٩٨)، وأحمد في «المسند» (٢ / ١٥)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٣ / ١٢١، ١٢٢)، وابن زنجويه في «الأموال» (رقم ١٥١٩)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٣٩٢)، والبيهقي في «الكبرى» (٤ / ٨٨)، وابن حزم في «المحلى» (٦ / ٣٢، ٤٠) من طريق سفيان بن حسين عن الزهري عن سالم عن أبيه ابن عمر به، وإسناده ضعيف لضعف سفيان في رواية عن الزهري.

ولٰكن للحديث شواهد عديدة اعتنى بسردها ابن زنجويه في «الأموال» (٢ / ٨٦١-٨٦٣)، وانظر: «التلخيص الحبير» (٢ / ١٥١، ١٥٥)، و«فتح الباري» (٣ / ٣١٤).

وقال ﷺ[1]: «البَيِّعُ والمبتاعُ بالخيارِ حتَّى يَتفرَّقا إلا أنْ تكون صفْقَةَ خِيار، ولا يحلُّ له أن يُفارِقَهُ خَشْيَةَ أنْ يستقيلَه»[2].

وقال: «مَن أُدخلَ فرساً بَين فَرَسَين وهو لا يأمَنُ أنْ تُسْبَقَ؛ فليس بِقمار، ومن أدخل فرساً بين فَرَسين وقد أمِن أنْ تُسبقَ؛ فهو قِمار»[3].

---

(١) في (م): «عليه السلام»، وفي (خ): «عليه الصلاة والسلام».

(٢) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب كم يجوز الخيار، ٤ / ٣٢٦ / رقم ٢١٠٧، وباب إذا لم يوقت الخيار هل يجوز البيع، ٤ / ٣٢٧ - ٣٢٨ / رقم ٢١٠٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب ثبوت خيار المجلس للمتبايعين، ٣ / ١١٦٣ / رقم ١٥٣١)، وأبو داود في «السنن» (كتاب البيوع والإجارات، باب في خيار المتبايعين / رقم ٣٤٥٤، ٣٤٥٥)، والترمذي في «الجامع» (أبواب البيوع، باب ما جاء في البيعين بالخيار ما لم يتفرقا / رقم ١٢٤٥)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب البيوع، باب وجوب الخيار للمتبايعين قبل افتراقهما، ٧ / ٢٤٨ - ٢٤٩)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب التجارات، باب البيعان بالخيار ما لم يفترقا، ٢ / ٧٣٦ / رقم ٢١٨١)، ومالك في «الموطأ» (٢ / ٢٦٧١)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٤، ٩، ٧٣)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ٦١٧)، والبيهقي في «الكبرى» (٥ / ٢٦٨، ٢٧٢) عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما بألفاظ متعددة منها هٰذا.

(٣) أخرجه أحمد في «المسند» (٣ / ٥٠٥)، وابن ماجه في «السنن» (٢ / ٩٦٠ / رقم ٢٨٧٦)، وأبو داود في «السنن» (٣ / ٣٠ / رقم ٢٥٧٩)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١٢ / ٤٩٩)، والدارقطني في «السنن» (٤ / ٣٠٥)، والطحاوي في «مشكل الآثار» (٢ / ٣٦٥ - ٣٦٦)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ١١٤)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١٠ / ٢٠)، والبغوي في «شرح السنة» (١٠ / ٣٩٥ - ٣٩٦ / رقم ٢٦٥٤)، وابن حزم في «المحلى» (٧ / ٣٥٤)، وأبو نعيم في «الحلية» (٢ / ١٧٥)، والحربي في «غريب الحديث» (٢ / ٣٧٣)، والطبراني في «المعجم الصغير» (١ / ٢٨٥ / رقم ٤٧٠ - الروض الداني)، وابن المنذر في «الإقناع» (٢ / ٥٠٦)، وأبو عبيد في «غريب الحديث» (٢ / ١٤٣)، وابن عدي في «الكامل» (٣ / ١٢٠٨ - ١٢٠٩)، وأبو يعلى في «المسند» (١٠ / ٢٥٩ / رقم ٥٨٦٤)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٧ / ١٠٣ / ٢) من طريقين (سفيان بن حسين وسعيد بن بشير) بأسانيد متفرقة عن الزهري عن سعيد بن المسيب =

. . . .

= عن أبي هريرة به.

وهٰذا إسناد ضعيف، والحديث معلول، أعلَّه جهابذة الجرح والتعديل.

قال عبدالرحمٰن بن أبي حاتم في كتاب «العلل» (٢ / ٢٥٢ / رقم ٢٢٤٩) له: «سألت أبي عن حديث رواه يزيد بن هارون وغيره عن سفيان بن حسين عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة مرفوعاً: «أيما رجل أدخل فرساً بين فرسين وهو يأمن أن يُسْبَقَ؛ فهو قمارٌ»؟ قال أبي: هٰذا خطأ، لم يعمل سفيان بن حسين شيئاً لا يشبه أن يكون عن النبي ﷺ، وأحسن أحواله أن يكون عن سعيد بن المسيِّب من قوله، وقد رواه يحيى بن سعيد عن سعيد من قوله».

وقال ابن أبي خيثمة في «تاريخه» ـ كما في «التلخيص الحبير» (٤ / ١٦٣)، و«الفروسية» (٢٣٠ ـ بتحقيقي) لابن القيم ـ:

«سألت يحيى بن معين عن حديث سفيان بن حسين عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: «من أدخل فرساً بين فرسين...» الحديث؛ فقال: باطلٌ وخطأ على أبي هريرة».

وقال أبو داود في «سننه» بعد أن أخرجه (رقم ٢٥٨٠): «رواه معمرٌ وشعيبٌ وعقيلٌ عن الزهري عن رجال من أهل العلم، قالوا: «مَن أدخل فرساً»، وهٰذا أصح عندنا».

هٰذا لفظ أبي داود؛ فلا ينبغي أن يقتصر المخرِّج له من «السنن» على قوله: رواه أبو داود، ويسكت عن تعليله له.

وقد رواه مالك في «الموطأ» (٢ / ٤٦٨)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١٠ / ٢٠) «عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب؛ أنه قال: «من أدخل فرساً»»؛ فجعله من كلام سعيد نفسه.

وكـذٰلك رواه الأساطين الأثبات من أصحاب الزهري معمر بن راشد، وعقيل بن خالد، وشعيب بن أبي حمزة، والليث بن سعد، ويونس بن يزيد الأيلي، وهٰؤلاء أعيان أصحاب الزهري، كلهم رووه عن سعيد بن المسيب من قوله.

وممَّن أعلَّه أبو عبيد القاسم بن سلام في «غريب الحديث» (٢ / ١٤٣)، وأعلَّه أبو عمر ابن عبدالبر في «التمهيد» (١٤ / ٨٧)، وقال:

«هٰذا حديث انفرد به سفيان بن حسين من بين أصحاب ابن شهاب، ثم أعلَّه بكلام أبي داود». =

وقال في حديث بَريرة حين اشترط أهلُها أنْ يكون الولاءُ لهم: «من اشترط شرطاً ليس في كتابِ اللهِ؛ فهو باطل، وإن كان مئة شرط»[1] الحديث.

ونهى عليه [الصلاة والسلام] عن بَيعٍ وشَرطٍ، وعن بَيْعٍ وسلَفٍ، وعن شرطين في بيع[2]، وسائر أحاديث الشروط المنهي عنها.

= وقال بعض الحفاظ فيما نقل ابن القيم في «الفروسية» (٢٣١ - ٢٣٢ - بتحقيقي): «يبعُد جدّاً أن يكون الحديث عند الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة مرفوعاً، ثم لا يرويه واحد من أصحابه الملازمين له، المختصين به الذي يحفظون حديثه حفظاً، وهم أعلم الناس بحديثه، وعليهم مداره، وكلهم يروونه عنه كأنما من قول سعيد نفسه، وتتوفر هممهم ودواعيهم على ترك رفعه إلى النبي ﷺ، وهم الطبقة العليا من أصحابه، المقدمون على كل من عداهم ممن روى عن الزهري، ثم ينفرد برفعه من لا يدانيهم ولا يقاربهم؛ لا في الاختصاص به، ولا في الملازمة له، ولا في الحفظ، ولا في الإتقان، وهو معدود عندهم في الطبقة السادسة من أصحاب الزهري على ما قال أبو عبدالرحمن النسائي، وهو سفيان بن حسين؛ فمن له ذوق في علم الحديث لا يشك ولا يتوقف أنه من كلام سعيد بن المسيِّب لا من كلام رسول الله ﷺ، ولا يتأتّى له الحكم برفع الحديث إلى النبي ﷺ، بل إما أن يرويه ويسكت عنه، أو ينبِّه عليه».

قال ابن القيم: «وسمعتُ شيخ الإسلام ابن تيمية يقول: «رفع هذا الحديث إلى النبي ﷺ خطأ، وإنما هو من كلام سعيد بن المسيّب».

قال: «وهذا مما يعلم أهل العلم بالحديث أنه ليس من كلام النبي ﷺ، وإنما هو من كلام سعيد بن المسيب نفسه، وهكذا رواه الثقات الأثبات من أصحاب الزهري عنه عن سعيد بن المسيب؛ مثل: الليث بن سعد، وعقيل، ويونس، ومالك بن أنس، وذكره في «الموطأ» عن سعيد ابن المسيب نفسه، ورفعه سفيان بن حسين الواسطي، وهو ضعيف لا يحتج بمجرَّد روايته عن الزهري لغلطه في ذلك». ونحوه في «مجموع الفتاوى» (١٨ / ٦٣ - ٦٤).

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب إذا اشترط شروطاً في البيع لا تحل، ٤ / ٣٧٦ / رقم ٢١٦٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب العتق، باب إنما الولاء لمن أعتق، ٢ / ١٠٤٢ / رقم ١٥٠٤) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) في الأصل و(ط): «عن شرطين في شرط»، وفي النسخ الثلاث المطبوعة: «وعن شرط =

ومنه حديث: «من اقتطع مال امرىء مسلمٍ بيمينه»(1).

وحديث: أنَّ «اليمينَ على نِيَّةِ المستَحلِف»(2).

وعليه جاءت الآية: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَـٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ الآية [آل عمران: ٧٧].

وفي القرآن أيضاً: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا۟ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ﴾ الآية [البقرة: ٢٢٩].

وآية شهادة الزور والأحاديث فيها من هٰذا أيضاً.

وقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: ٢٩].

وما جاء من(3) الأحاديث.

وقال: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠].

= في شرط»! والصواب: «وعن شرطين في بيع»؛ كما أثبتناه.

وسيأتي النهي عن ذٰلك في حديث بلفظ: «لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن...». انظره وتخريجه (ص ٤٦٩).

وما بين المعقوفتين سقط من (م)، وكتب (خ) هنا ما نصه: «لم يجر البيع والسَّلف لاتِّهام المتعاقدين على قصد السَّلف بزيادة، ولأنَّ فيه الجمع بين عقدين متضادَّين؛ فإنَّ السَّلف معروف، والبيع موضوع للتِّجارة، ومبنيٌّ على المشاحَّة».

(1) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين فاجرة بالنار، ١ / ١٢٢ / رقم ١٣٧) بلفظ: «من اقتطع حقَّ امرىء مسلم بيمينه؛ فقد أوجب الله له النار».

(2) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الأيمان، باب يمين الحالف على نية المستحلف، ٣ / ١٢٤٧ / رقم ١٦٥٣، بعد ٢١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(3) في (ط): «وما في معناه من».

وما جاء من أحاديث لعنِ المحلِّل والمحلَّل له[1] والتيس المستَعار.

وحديث التَّصْرِيَة في شراء الشاة على أنها غزيرة الدَّرّ[2].

وسائر أحاديث النهي عن الغش[3].

---

(١) أخرج الترمذي في «الجامع» (٢ / ٢٩٤)، وأبو داود في «السنن» (٢ / ٢٢٧)، وابن ماجه في «السنن» (١ / ٦٢٢)، والنسائي في «المجتبى» (٦ / ١٤٩)، وأحمد في «المسند» (١ / ٤٥٠)، والـدارمي في «السنن» (٢ / ٢٩٤)، وابن أبي شيبـة في «المصنف» (٤ / ٢٩٥)، وعبدالـرزاق في «المصنف» (٦ / ٢٦٩)، والدارقطني في «السنن» (٣ / ٢٥١)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ١٩٨)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٧ / ٢٠٧) من حديث ابن مسعود: لعن المحلل والمحلل له.

وقال الذهبي في «الكبائر» (ص ٢١٣ ـ بتحقيقنا) بعد أن أورد حديث: «لعن الله المحلِّل والمحلَّل له»، قال: «جاء ذٰلك من وجهين جيدين عنه ﷺ».

وقال ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٣ / ١٧٠): «صححه ابن القطان وابن دقيق العيد على شرط البخاري».

وانظر غير مأمور: «الاقتراح» (٢٠٧)، و«تحفة المحتاج» (٢ / ٣٧٢).

(٢) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب البيوع، باب النهي للبائع أن لا يحفِّل الإبل والبقر والغنم / ٣ / ٣٦١ / رقم ٢١٤٨)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب البيوع، باب حكم بيع المصرَّاة، ٣ / ١١٥٨ / رقم ١٥٢٤) من حديث أبي هريرة مرفوعاً: «لا تصرُّوا الإبل والغنم للبيع، فمن ابتاعها بعد ذٰلك؛ فهو بخير النَّظَرَين من بعد أن يحلبها؛ إنْ رضيَ أمسكها، وإنْ سخطها ردَّها وصاعاً من تمر»، وفي رواية لمسلم: «من اشترى مصراة؛ فهو بالخيار ثلاثة أيام، فإن رَدها؛ ردَّ معها صاعاً من تمرٍ لا سمراء».

وهي في البخاري معلقة، دون «لا سمراء».

(٣) أخرج ابن حبان في «الصحيح» (٢ / ٣٢٦ / رقم ٥٦٧ ـ الإحسان)، والطبراني في «الكبير» (رقم ١٠٢٣٤)، و«الصغير» (١ / ٢٦١)، وأبو نعيم في «الحلية» (٤ / ١٨٩)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (رقم ٢٥٣، ٢٥٤) بإسنادٍ حسن عن ابن مسعود مرفوعاً: «من غشَّنا فليس منا».

وأخرجه مسلم في «صحيحه» (رقم ١٠١)، وأبو داود في «السنن» (رقم ٣٤٥٥)، والترمذي =

والخديعة.

والخِلابة[1].

والنَّجْش[2].

وحديث امرأة رِفاعة القُرَظِيّ حين طلقها وتزوجها[3] عبدالرحمٰن بن

= في «الجامع» (رقم ١٣١٥)، وابن ماجه في «السنن» (رقم ٢٢٢٤)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٢٤٢، ٤١٧)، وأبو عوانة في «المسند» (١ / ٥٧)، والطحاوي في «المشكل» (٢ / ١٣٩)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ٥٦٤)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٨، ٩)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٥/ ٢٣٠) من حديث أبي هريرة.

(١) وأخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب البيوع، باب ما يكره من الخداع في البيع، ٤ / ٣٣٧ / رقم ٢١١٧)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب البيوع، باب من يخدع في البيع، ٣ / ١١٦٥ / رقم ١٥٣٣)؛ أن النبي ﷺ قال لمن يخدع في البيع: «متى بايعت؛ فقل: لا خِلابة»، وهٰذا الرجل هو حبان بن مُنقذ، وقيل: بل والده، وهٰذا هو الصحيح، وانظر: «تنبيه المعلم بمبهمات صحيح مسلم» (رقم ٥٩٦)، وتعليقنا عليه.

(٢) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب النجشي، ٤ / ٣٥٥ / رقم ٢١٤٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه) من حديث ابن عمر: «إن النبي ﷺ نهى عن النَّجْش».

قال (د): «تصرية الشاة وما معها من مسائل الغش والخديعة والخلابة والنجش ـ ويجمعها في الحقيقة جنس الغش ـ قد فعل بها أمراً يقتضي زيادة الثمن عما إذا كانت غير مغشوشة، ولو كان ما فعله بهٰذا القصد صحيحاً؛ لرُتب الشارعُ عليه ملكه للزيادة وحل الانتفاع بها، ولٰكنه لا يرتب ذٰلك لأنه فعل شرط الزيادة بهٰذا القصد السيء ولا بد؛ فلا تكون الزيادة ملكاً له، ولا يحل انتفاعه بها، وللمشتري ردّ المبيع واسترداد الثمن».

(٣) في جميع الأمثلة السابقة وجد الشرط فعلاً، ولٰكن بقصد غير صحيح؛ فكان سعياً باطلاً من هٰذه الجهة، أما في مسألة امرأة رفاعة؛ فليس فيها تحقق الشرط وهو نكاح الزوج الآخر، وأنه فعل بقصد شيء كالتحليل مثلاً حتى يلغى الأثر المترتب على الشرط ويبقى الأمر كما كان قبل فعله، =

الزُّبير[1].

والأدلة أكثر من أنْ يُؤتى عليها هنا.

= وإنما الذي في المسألة أنَّ الشرط لم يتحقق بدليل قوله عليه السلام: «لا، حتى تذوقي عُسليته...» إلخ، أي إنه لم يتحقق المسّ مع الانتشار بدليل أنها لما عادت إليه عليه السلام بعد مدة تقول: إنـه قد مسَّني؛ فقال لها: «كذبت بقولك الأول، فلن أصدقك في الآخر»؛ فلا يظهر وجه إدراج المسألة في هٰذا الباب. (د).

(1) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الشهادات، باب شهادة المختبىء، ٥ / ٢٤٩ / رقم ٢٦٣٩)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب النكاح، باب لا تحل المطلقة ثلاثاً لمطلِّقها حتى تنكح زوجاً غيره، ٢ / ١٠٥٥ ـ ١٠٥٦ / رقم ١٤٣٣)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الطلاق، باب المبتوتة لا يرجع إليها زوجها حتى تنكح زوجاً غيره، ٢ / ٧٣١ ـ ٧٣٢ / رقم ٢٣٠٩)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الطلاق، باب إحلال المطلقة ثلاثاً والنكاح الذي يحلها به، ٦ / ١٤٨)، والترمذي في «الجامع» (أبواب النكاح، باب ما جاء فيمن يطلّق امرأته ثلاثاً فيتزوّجها آخر فيطلّقها قبل أن يدخل بها، ٢ / ٢٩٣ / رقم ١١٢٧)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب النكاح، باب الرجل يطلّق امـرأته ثلاثاً فتتزوّج فيطلقها قبل أن يدخل بها أترجع إلى الأول، ١ / ٦٢١ ـ ٦٢٢ / رقم ١٩٣٢)، وأحمد في «المسند» (٦ / ٤٢، ٩٦) من حديث عائشة قالت: «جَاءَتِ امرأةُ رِفاعةَ القرظيّ إلى النبي ﷺ؛ فقـالت: كنتُ عنـد رِفاعة فطلَّقني، فبتَّ طلاقي، فتزوَّجتُ بعده عبدالرحمٰن بن الزَّبير، وإنما معه مثلُ هدبةِ الثوب، فقال: «أتريدينَ أن ترجعي إلى رفاعة؟ لا؛ حتى تذوقي عُسَيْلته ويذوق عُسَيلتكِ»».

وأخـرج مالـك في «المـوطـأ» (٢ / ٥٣١) عن المِسـوَر بن رفاعة القرظي عن الزَّبير بن عبدالرحمٰن بن الزَّبير: إن رفاعة بن سِمْوال طلَّق امرأته تميمة بنت وهب، وذكر نحوه.

وهو مرسل عند أكثر رواة «الموطأ»، ورواه ابن وهب وابن القاسم وعلي بن زياد وإبراهيم ابن طهمان وعبيدالله بن عبدالمجيد الحنفي، جميعهم عن مالك؛ فقالوا: عن الزَّبير بن عبدالرحمٰن عن أبيه موصولاً، وهو صاحب القصّة.

(فائدة): الزَّبير ضبطها الحافظ في «التقريب» (٣٨٦٠) بفتح الزاي، وفي حاشية الأصل بكسر الباء وفتح الزاي المشددة.

وأيضاً؛ فإنَّ هٰذا العمل[1] يُصيِّر ما انعقد سبباً لحُكم شرعي جلباً لمصلحة أو دفعاً لمفسدة، عبثاً لا حِكْمة له ولا منفعة به[2]، وهٰذا مناقضٌ لما ثبت في قاعدة المصالح، وأنها معتبَرة في الأحكام.

وأيضاً؛ فإنه مضادٌّ لقصد الشارع من جهة أنَّ السبب لمّا انعقد وحصل في الوجود؛ صار مقتضياً شرعاً لمسبَّبه، لٰكنه توقف على حصول شرط[3] هو تكميل للسبب؛ فصـار هٰذا الفاعلُ أو التارك بقصد رفع حكم السبب قاصداً لمضادَّة الشارع في وضعه سبباً، وقد تبيَّن [أنَّ][4] مضادة قصد الشارع باطلة؛ فهٰذا العمل باطل.

فإنْ قيل: المسألة مفروضة في سببٍ توقَّف اقتضاؤه للحكم على شرط، فإذا فقد الشرط بحكم القصد إلى فَقْده؛ كان كما لو لم يقصد ذٰلك، ولا تأثير للقصد، وقد تبيَّن أنَّ الشرط إذا لم يوجد لم ينهض[5] السبب أنْ يكون مقتضياً؛ كالحول في الزكاة؛ فإنه شرطٌ لا تجب الزكاة بدونه بالفرض، والمعلوم من قصد الشارع أنَّ السبب إنما يكون سبباً مقتضياً عند وجود الشروط، لا عند فقدها، فإذا لم ينتهض سبباً؛ كانت المسألة كمن أنفق النصاب قبل حلول الحول لمعنى

---

(1) ما تقدم من الآيات والأحاديث استدلال بالنقل والاستنباط منه، وهٰذا وما بعده استدلال بطريق العقل المبني على ما استُقرِىء من مقاصد الشرع في شرع الأحكام للمصالح، فلو جرى العمل باعتبار هٰذا الشرط الذي قصد به هٰذا القصد؛ لبطلت تلك المصالح التي يبنيها الشارع على تلك الأسباب، فمثلاً لو اعتبر التفريق والجمع بهٰذه النية، ولو اعتبر الإنفاق قبل الحول بقليل ليهرب من الزكاة في المسألتين؛ لأمكن لكل واحد أنْ يخلص من وجوب الزكاة بفعل هٰذا الشرط أو تركه مثلاً، وضاعت المصلحة المترتبة على الزكاة، وكذا يقال في سائر الأمثلة. (د).

(2) في (ط): «فيه».

(3) كمرور الحول مثلاً في النصاب، فإذا أنفق بعضه بقصد رفع الزكاة؛ كان قصده رفع الزكاة عن هٰذا النصاب المملوك له مضادّاً لقصد الشارع إيجاب الزكاة فيه. (د).

(4) سقط من الأصل.　　(5) في الأصل و(ط): «ينتهض».

من معاني الانتفاع، فلا تجب عليه الزكاة؛ لأنَّ السبب لم يقتض إيجابها لتوقفه على ذٰلك الشرط الذي ثبت اعتباره شرعاً، فمن حيث قيل فيه: إنه مخالف لقصد الشارع؛ يقال: إنه موافق[1]، وهٰكذا سائر المسائل.

فالجواب: إنَّ هٰذا المعنى إنما يجري فيما إذا لم يقصد رفع حكم السبب، وأما مع القصد إلى ذٰلك؛ فهو معنى غير معتبر؛ لأنَّ الشرع شهد له بالإلغاء على القطع، ويتبيَّن ذٰلك بالأدلة المذكورة إذا عُرضت المسألة عليها؛ فإنَّ الجمع بين المتفرق[2] أو التفرقة بين المجتمع قد نُهي عنها إذا قُصد بها إبطال[3] حكم السبب، بالإتيان بشرط يُنقصها حتى تُبخس المساكين؛ فالأربعون شاة فيها شاة بشرط الافتراق، ونصفها بشرط اختلاطها بأربعين أخرى مثلاً، فإذا جمعها بقصد إخراج النصف؛ فذٰلك هو المنهي عنه، كما أنه إذا كانت مئة مختلطة بمئة وواحدة، ففرقها قصداً أنْ يخرج واحدة؛ فكذٰلك، وما ذاك إلا أنه أتى بشرط أو رفع شرطاً يرفع عنه ما اقتضاه السبب الأول، فكذٰلك المنفق نصابه بقصد رفع ما اقتضاه من وجوب الإخراج، وكذٰلك قوله: «ولا يحلُّ له أنْ يفارقَه خشيةَ أنْ يستقيلَه»[4]؛ فنهى عن القصد إلى رفع شرط الخيار الثابت

---

(١) هو مضاد لقصد الشارع كما ذكر في الدليل السابق، وموافق له من جهة أنَّ قصد الشارع أنَّ السبب إنما يقتضي مسبَّبه عند وجود الشرط لا عند فقده، يعني: فكان يقتضي ذٰلك على أكثر الفروض أنْ يقال: إنه فعل منهيّاً عنه وأثم مثلاً، ولٰكنه لا تجب عليه الزكاة؛ فإثمه من جهة المضادة لقصد الشارع وعدم وجوب الزكاة لفقد الشرط الذي قصد الشارع توقف تأثير السبب على حصوله. (د).

(٢) في الأصل: «المفترق».

(٣) وتقدمت القاعدة الأصولية وهي أنه ليس لأحد أنْ يرفع حكم السبب لأن المسبَّب من فعل الله لا من فعل المكلف، ولما كان هٰذا الشرط يقصد به رفع المسبب؛ كان لاغياً وكأنه لم يكن. (د).

(٤) قطعة من حديث صحيح مضى تخريجه (ص ٤٢٥).

له بسبب العقد، وعن الإتيان بشرط الفَرس المحللَة(1)[للجعل](2) بقصد أخذه، لا بقصد المسابقة معه، ومثله مسائل الشروط؛ فإنها شروط يقصد بها رفع أحكام الأسباب الواقعة(3)؛ فإنَّ العقد على الكتابة(4)اقتضى أنه عقد على جميع ما ينشأ عنه، ومن ذٰلك الولاء، فمن شرط أنَّ الولاء له من البائعين؛ فقد قصد بالشرط رفع حكم السبب فيه، واعتبِرْ هٰكذا سائر ما تقدم تجده كذٰلك؛ فعلى هٰذا الإتيان بالشروط أو رفعها بذٰلك القصد هو المنهي عنه(5)، وإذا كان منهياً عنه

---

(1) في النسخ المطبوعة: «المحلِّية».

(2) سقط من الأصل.

(3) قيد به لما سبق له من أنَّ المسبَّب الذي لا يرفع هو مسبَّب سبب وقع بالفعل؛ فارجع إليه. (د).

(4) كتب ناسخ الأصل هنا ما نصه: قوله: «فإن العقد على الكتابة... إلخ» كلام غير صحيح؛ فإن بيع الكتابة منعه أبو حنيفة والشافعي، وأجازه مالك، لٰكنه يقول: «الولاء لعاقدها لا لمشتريها» عكس ما قاله المصنف، وكلامه يشير إلى أن حديث بريرة محمول على بيع كتابتها لا رقبتها، وهو حمل فاسد كما ذكرناه من كون الولاء في بيع الكتابة عند من يجيزها للعاقد، والذي في الحديث خلافه.

وأيضاً؛ فإن الكتابة إذا كانت نقداً إنما تباع بعرض، والذي في القصة خلافه، والمحققون من المالكية يحملون بيعها على بيع رقبتها بعد (عجزها)، فمن اشترطه من بائعي الرقبة: الولاء على المشتري أن أعتق، فقد قصد رفع حكم السبب فيه؛ فكان الصواب التمثيل على هٰذا الوجه، وكان المصنف اعتمد على ما في «بداية المجتهد» للحفيد ابن رشد، حيث نقل عن المالكية حمل الحديث على بيع الكتابة وهو كلام فاسد بما أوضحناه، والله تعالى أعلم.

وممن أشار إلى فساده بالوجه الأول الأبي في «شرح مسلم»، وبالوجه الثاني ابن قيم الجوزية في كتاب «الهدي». اهـ. كاتبه.

(5) أي: فقوله ـ في الاعتراض السابق ـ: إنه موافق من جهة ومخالف من جهة؛ غير صحيح، فإنه مخالف من كل جهة؛ لأنه متى كان المنهي عنه هو فعل الشرط نفسه؛ فيكون باطلاً وكأنه لم يحصل؛ فبقي الحكم كما كان قبل فعله. (د).

كان مضاداً لقصد الشارع[1]؛ فيكون باطلاً.

فصل

هٰذا العمل هل يقتضي البطلانَ بإطلاقٍ أم لا؟

الجواب: إنَّ في ذٰلك تفصيلاً، وهو أنْ نقول[2]: لا تخلو أنْ يكون الشرط الحاصل في معنى المرتفع، أو المرفوع في حكم الحاصل معنى، أوْ لا.

فإنْ كان كذٰلك؛ فالحكم الذي اقتضاه السبب على حاله قبل هٰذا العمل، والعمل باطل ضائع لا فائدة فيه، ولا حكم له، مثل أنْ يكون وهبَ المالَ قبل الحول لمن راوَضه على أنْ يردَّه عليه بعد الحول بهبةٍ أو غيرها، وكالجامع بين المفترق[3] ريثما يأتي الساعي ثم تُرد إلى التفرقة، أو المفرِّق بين المجتمع كذٰلك ثم يردُّها إلى ما كانت عليه، وكالناكح لتظهر صورةُ الشرط ثم تعود إلى مطلِّقها ثلاثاً، وأشباه ذٰلك؛ لأنَّ هٰذا الشرط المعمول فيه لا معنى له ولا فائدة فيه تقصد شرعاً.

وإنْ لم يكن كذٰلك؛ فالمسألة محتملة، والنظر فيها متجاذب ثلاثة أوجه:

أحدها[4] أنْ يقال: إنَّ مجرد انعقاد السبب كافٍ؛ فإنه هو الباعث[5] على

---

(١) أي: مضاد له عيناً، وسيأتي لهٰذا ذكر في الفصل بعده. (د).

(٢) في (ط): «يقال». (٣) في (ط): «المتفرق».

(٤) ضعيف في النظر إنْ لم يُكمَّل بما سبق من أنه منهي عنه ومضاد لقصد الشارع قطعاً؛ فيكون باطلاً، أما مجرد أنَّ الشرط أمر خارجي... إلخ؛ فإنه لا يفيد، ولو جعل ما بعده مكملاً له لا دليلاً مستقلاً، وكان هو روح الدليل لصح، ولٰكن قوله: «وأيضاً» يقتضي استقلاله في نظره بالاستدلال، وكلامه في التطبيق على الأمثلة بعد يقتضي أنَّ محل الاستدلال وروحه ما بعد قوله: «وأيضاً»؛ فتأمل. (د).

(٥) لا يخفى ما فيه من التسامح. (د).

الحكم، وإنما الشرط أمر خارجي مكمل، وإلا؛ لزم أنْ يكون الشرط جُزءَ العلة[1]، والفرض بخلافه، وأيضاً؛ فإنَّ القصد فيه قد صار غيرَ شرعي؛ فصار العمل فيه مخالفاً لقصد الشارع، فهو في حكم ما لم يعمل فيه، واتحد مع القسم الأول في الحكم؛ فلا يترتب على هٰذا العمل حكم، ومثال ذٰلك إنْ أنفقَ النصاب قبل الحول في منافعه أو وهبه هبة بَتْلة لم[2] يرجع فيها، أو جمع بين المفترق، أو فرَّق بين المجتمع ـ وكلُّ ذٰلك بقصد الفرار من الزكاة ـ، لٰكنه لم يعد إلى ما كان عليه قبول الحول، وما أشبه ذٰلك؛ فقد علمنا ـ حين نصب الشارعُ ذٰلك السبب للحكم ـ أنه قاصدٌ لثبوت الحكم به، فإذا أخذ هٰذا برفع حكم السبب مع انتهاضه سبباً؛ كان مناقضاً لقصد الشارع، وهٰذا باطل، وكون الشرط ـ حين رُفع أو وُضع ـ على وجه يعتبره الشارع على الجملة[3] قد أثر فيه القصد الفاسد؛ فلا يصح أنْ ينتهض شرطاً شرعيّاً، فكان كالمعدوم بإطلاق، والتحق بالقسم الأول.

والثاني أنْ يقال: إنَّ مجرد انعقاد السبب غيرُ كافٍ، فإنه وإنْ كان باعثاً؛ قد جُعل في الشرع مقيداً بوجود الشرط، فإذاً ليس كون السبب باعثاً بقاطع في أنَّ الشارع قصد إيقاع المسبَّب بمجرده، وإنما فيه أنه قصده إذا وقع شرطه، فإذا كان كذٰلك؛ فالقاصد لرفع حكم السبب مثلاً بالعمل في رفع الشرط لم يناقض قصدُه قصدَ الشارع من كل وجه، وإنما قَصد لِما لم يظهر فيه قصدُ الشارع للإيقاع أو عدمه، وهو الشرط أو عدمه، لٰكن لمَّا كان ذٰلك القصد آيلاً لمناقضة

---

(1) في ط: «علة».

(2) أي: بائنة قاطعة. انظر: «لسان العرب» (ب ت ل).

(3) فالشارع يعتبر إنفاق النصاب قبل الحول في منافعه، والهبة البتلة، وجمع المتفرق مثلاً بهٰذا القصد نافذاً؛ فيرتب في الهبة ملك الموهوب له، ولا يردّ ما أنفقه في قضاء مصالحه، وهٰكذا لا يلزمه بتفريق المجتمع؛ فتكون التصرفات صحيحة في الجملة، لا من كل وجه؛ لأنه بهٰذا القصد الفاسد يكون آثماً، وأيضاً لا يرتب عليه الحكم الذي أراده وهو الفرار من الزكاة. (د).

قصد الشارع على الجملة، لا عيناً؛ لم يكن مانعاً من ترتب أحكام الشروط عليها.

وأيضاً؛ فإنَّ هٰذا العمل لمّا كان مؤثراً وحاصلاً وواقعاً؛ لم يكن القصد الممنوع فيه مؤثراً في وضعه شرطاً شرعيّاً أو سبباً شرعيّاً، كما كان تغيُّر المغصوب سبباً أو شرطاً في منع صاحبه منه وفي تملك الغاصب له، ولم يكن فعله بقصد العصيان سبباً في ارتفاع ذٰلك الحكم.

وعلى هٰذا الأصل ينبني صحة ما يقول اللخْميُّ فيمن تصدق بجزءٍ من ماله لتسقط عنه الزكاة، أو سافر في رمضان قصداً للإفطار، أو أخرّ صلاة حَضَرٍ عن وقتها الاختياري ليصليها في السفر ركعتين، أو أخرت امرأةٌ صلاةً بعد دخول وقتها رجاء أنْ تحيضَ فتسقط عنها، قال: فجميع ذٰلك مكروه، ولا يجب على هٰذا في السفر صيام، ولا أنْ يُصلي أربعاً، ولا على الحائض قضاؤها، وعليه أيضاً يجري الحكم في الحالف: ليَقضيَّن فلاناً حقَّه إلى شهر، وحلف بالطَّلاق الثلاث؛ فخاف الحِنْثَ فخالع زوجته لئلا يحنث، فلما انقضى[1] الأجل راجعها؛ فهٰذا الوجه يقتضي أنه لا يحنث لوقوع الحِنْثِ وليست بزوجة؛ لأنَّ الخلع ماضٍ شرعاً وإن قصد به قصد الممنوع.

والثالث: أنْ يُفرَّق بين حقوق الله تعالى وحقوق الآدميين؛ فيبطل العمل في الشرط في حقوق الله، وإنْ ثبت له في نفسه حكمٌ شرعيٌّ؛ كمسألة الجمع بين المفترق والفرق بين المجتمع، ومسألة نكاح المحلِّل على القول بأنه نافذ ماض ولا يُحلِّها ذٰلك للأوَّل؛ لأنَّ الزكاة من حقوق الله، وكذٰلك المنع من نكاح المحلِّل حق الله؛ لغلبة حقوق الله في النكاح على حقوق الآدميين، وينفذ مقتضى الشرط في حقوق الآدميين؛ كالسفر ليقصر أو ليفطر أو نحو ذٰلك.

---

(١) في الأصل: «قضى».

هٰذا كله ما لم يدل دليلٌ خاصٌ على خلاف ذٰلك، فإنه إنْ دلَّ دليل خاصٌ على خلافه؛ صِيرَ إليه، ولا يكون نقضاً على الأصل المذكور؛ لأنه إذ ذاك دالٌ على إضافة هٰذا الأمر الخاصِّ إلى حق الله، أو إلى حقِّ الآدميين، ويبقى بعدُ ما إذ[1] اجتمع الحَقان محلَّ نظر واجتهاد؛ فيغلب أحدُ الطرفين بحسب ما يظهر للمجتهد، والله أعلم.

المسألة الثامنة

الشروط مع مشروطاتها[2] على ثلاثة أقسام:

أحدها: أنْ يكون مكمِّلاً لحِكْمة المشروط وعاضداً لها[3] بحيث لا يكون فيه منافاة لها على حال؛ كاشتراط الصيام في الاعتكاف عند من يشترطه، واشتراط الكُفء والإمساك بالمعروف والتسريح[4] بإحسان في النكاح، واشتراط الرهن والحميل والنقد أو النسيئة في الثمن في البيع، واشتراط العهدة في الرقيق، واشتراط مال العبد وثمرة الشجر وما أشبه ذٰلك، وكذا اشتراط الحول في الزكاة، والإحصان في الزنى، وعدم الطَّوْل في نكاح الإماء، والحِرْز في القطع؛ فهٰذا القسم لا إشكال في صحته شرعاً؛ لأنه مكمِّلٌ لحكمة كلِّ سبب يقتضي حكماً، فإن[5] الاعتكاف لما كان انقطاعاً إلى العبادة على وجه لائق

---

(١) في (ماء): «إذا».

(٢) في المسألتين السادسة والسابعة قيد الشروط بقوله: «المعتبرة في المشروطات شرعاً»، وهنا أطلقها حتى يتأتَّى التقسيم إلى الأقسام الثلاثة؛ فالكلام هنا عام فيما اشترطه الشارع وما اشترطه الشخص نفسه من شرط ملائم أو مناف أو لا ملائم ولا مناف. (د).

(٣) مقوياً لها. (ماء).

(٤) في (ط): «أو التسريح».

(٥) في الأصل: «فإن كان الاعتكاف...» بزيادة «كان».

بلزوم المسجد؛ كان للصيام فيه أثر ظاهر، ولما كان غيرُ الكُفء مظنّةً للنزاع وأَنَفَة أحد الزوجين أو عَصَبَتِهما وكانت الكفاءة أقرب إلى التحام الزوجين والعَصَبة، وأولى بمحاسن العادات؛ كان اشتراطها ملائماً لمقصود النكاح، وهٰكذا الإمساك بمعروف، وسائر تلك الشروط المذكورة تجري على هٰذا الوجه؛ فثبوتها شرعاً واضح.

والثاني: أنْ يكون غير ملائم لمقصود المشروط ولا مكمِّل لحكمته، بل هو على الضد من الأول، كما إذا اشترط في الصلاة أنْ يتكلم فيها إذا أحبّ، أو اشترط في الاعتكاف أنْ يخرج عن المسجد إذا أراد بناء على رأي مالك[1]، أو اشترط في النكاح أنْ لا يُنفق عليها أو أنْ لا يطأها وليس بمجبوبٍ ولا عِنِّين، أو شرط في البيع أنْ لا ينتفع بالمبيع، أو إن انتفع؛ فعلى بعض الوجوه دون بعض، أو شرط الصانع على المستَصْنع أنْ لا يضمن المستأجَرَ عليه إنْ تلف، أو أنْ يُصدِّقه في دعوى التلف، وما أشبه ذٰلك؛ فهٰذا القسم أيضاً لا إشكال في إبطاله؛ لأنه منافٍ لحكمة السبب؛ فلا يصح أنْ يجتمع معه؛ فإنَّ الكلام في الصلاة مُنافٍ لما شُرعت له من الإقبال على الله تعالى والتوجه إليه والمناجاة له، وكذٰلك المشترط في الاعتكاف الخروجَ مشترطٌ ما ينافي حقيقة الاعتكاف من لزوم المسجد، واشترط الناكح أنْ لا يُنفق ينافي استجلاب المودَّة المطلوبة فيه، وإذا اشترط أنْ لا يطأ أبطل حكمة النكاح الأولى وهي التناسل، وأضرَّ بالزوجة؛ فليس من الإمساك بالمعروف الذي هو مظنة الدوام والمؤالفة، وهٰكذا سائر الشروط المذكورة، إلا أنها إذا كانت باطلة؛ فهل تؤثِّر في المشروطات أم لا؟ هٰذا محل نظر يُستمدُّ[2] من المسألة التي قبل هٰذه.

---

(١) من لزوم المسجد. (د).

(٢) فهي شروط تقتضي رفع حكمة السبب، ويقصد بها رفع المسبَّب الواقع، وتقدم تفصيل ذٰلك. (د). =

والثالث: أنْ لا يظهر في الشرط منافاة لمشروطه ولا ملاءمة[1] وهو محل نظر؛ هل يُلحق بالأول من جهة عدم المنافاة؛ أو بالثاني من جهة عدم الملاءمة ظاهراً؟ والقاعدة المستمرة في أمثال هٰذا التفرقة بين العبادات والمعاملات، فما كان من العبادات لا يُكتفى فيه بعدم المنافاة دون أنْ تظهر الملاءمة؛ لأنَّ الأصل فيها التعبّد دون الالتفات إلى المعاني، والأصل فيها أنْ لا يُقدم عليها إلا بإذن؛ إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبُّدات؛ فكذٰلك ما يتعلق بها من الشروط، وما كان من العاديات يُكتفى فيه بعدم المنافاة؛ لأنَّ الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التعبُّد، والأصل فيها الإذن حتى يدلَّ الدَّليلُ على خلافه[2]، والله أعلم.

* * * * *

= قلت: مما ينبغي أن يلاحظ أن عقد الزواج لا يبطل بالشروط الفاسدة؛ لأنه ليس عقد معاوضة، بل يبطل الشرط وحده، ويبقى العقد صحيحاً منتجاً لآثاره.

(١) موافقة. (ماء).

(٢) تقسيم الشروط إلى ثلاثة أقسام يذكره المالكية في البيع، ويقولون: ما كان من مقتضيات العقد أو مصلحاته؛ صح فيه البيع والشرط، وما كان منافياً للعقد، أو مؤدياً إلى غرر فسد فيه البيع والشرط، وما لا يفيد مصلحة في البيع ولا مفسدة، ولا يؤثر في زيادة الثمن أو نقصه؛ صح فيه البيع وبطل الشرط، ويضاف إلى هنا قسم رابع وهو ما إذا تمسك المشترط بالشرط بطل البيع، وإن أسقطه كانَ البيع ماضياً، وبهٰذا التفصيل أمكنهم الجمع بين ما روي في هٰذا الصدد من الأحاديث المتعارضة في بادىء النظر. (خ).

النَّوع الثَّالث في الموانع

وفيه مسائل:

المسألة الأولى

الموانع[1] ضَربان:

أحدهما: ما لا يتأتَّى فيه[2] اجتماعه مع الطلب.

والثاني: ما يمكن فيه ذٰلك، وهو نوعان:

أحدهما: يرفع أصل الطلب.

والثاني: لا يرفعه ولٰكن يرفع انحتامه.

وهٰذا قسمان:

أحدهما: أنْ يكون رفعُه بمعنى أنه يصير مخيَّراً[3] فيه لمن قدر عليه.

والآخر: أنْ يكون رفعُه بمعنى أنه لا إثم على مخالف الطلب.

---

(١) الموانع جمع مانع، وإلى تعريف المانع أشرتُ بقولي في «منوّر الأفهام»:

ومـانـع وجـوده منـه الـعـدم كالحيض عكس ما إذا يرى انعـدم (مـاء)

(٢) أي: عقلاً، وقوله: «أحدهما يرفع أصل الطلب»؛ أي: وهو ما أمكن اجتماعه مع الطلب عقلاً وامتنع الاجتماع شرعاً، والقسمان الباقيان يصح فيهما الاجتماع عقلاً وشرعاً. (د).

قلت: انظر تفصيل ما عند المصنف مع تعليق عليه في «بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله» (٢ / ٤٣١ - ٤٣٦)، وقارن ما عنده بـ «بداية المجتهد» (٢ / ١٥٩)، و«الفتاوى الكبرى» (٣ / ٢٣٩) لابن تيمية، و«إعلام الموقعين» (٤ / ٦ وما بعدها)، و«المدخل الفقهي» (١ / ٥٢٢).

(٣) يعني: ليس واجباً وإنْ كان مطلوباً شرعاً كما يوضحه فيما بعد. (د).

فهٰذه أربعة أقسام[1].

فأما الأوَّل؛ فنحو زوال العقل بنوم، أو جنون، أو غيرهما، وهو مانع من أصل الطلب جُملة؛ لأنَّ من شرط تعلُّق الخطاب إمكان فهمه لأنه إلزام يقتضي التزاماً، وفاقد العقل لا يمكن إلزامه[2] كما لا يمكن ذٰلك في البهائم والجمادات، فإنْ تعلَّق طلبٌ[3] يقتضي استجلابَ مصلحةٍ أو درء مفسدة؛ فذٰلك راجع إلى الغير، كرياضة البهائم وتأديبها، والكلام في هٰذا مبيَّن في الأصول[4].

وأما الثاني؛ فكالحيض والنفاس، وهو رافع لأصل الطلب وإنْ أمكن حصوله معه، لٰكن إنما يَرفعُ مثلُ هٰذا الطلبَ بالنسبة إلى ما لا يُطلب به[5] ألبتة؛ كالصلاة، ودخول المسجد، ومس المصحف، وما أشبه ذٰلك، وأما ما يطلب به[6] بعد رفع المانع؛ فالخلاف بين أهل الأصول فيه مشهور، لا حاجة بنا[7] إلى ذكره هنا، والدليل على أنه غيرُ مطلوبٍ حالة وجود المانع أنه لو كان[8] كذٰلك؛

(١) بلا تخالف فيها بين العلماء. (ماء).

(٢) في الأصل: «التزامه».

(٣) أي: بسبب عمل صدر من غير العاقل؛ كإتلاف البهيمة مال الغير، وكالصبي يقتل غيره مثلاً، فضمان المتلف وغيره من الأحكام لا يتعلق بالبهيمة والصبي، وإنما يتعلق بربِّها وبوليّ الصبيّ. (د).

(٤) وهي مسألة الفهم شرط التكليف، راجع ابن الحاجب. (د).

(٥) يعني: اتفاقاً. (د). وفي (ط): «مثل هٰذا أصل الطلب...».

(٦) كقضاء الصوم على الحائض؛ فهل هو بأمر جديد ولم تكن مأمورةً به وقت الحيض؟ وهو المعتمد، راجع مسألة الأداء والقضاء في ابن الحاجب. (د).

(٧) في النسخ المطبوعة: «لنا»، وما أثبتناه من الأصل و (ط).

(٨) الدليلان الأولان عامان في رفع أصل الطلب لما لا يطلب بعد وما يطلب، بخلاف الثالث؛ فخاص بما لا يطلب. (د).

لاجتمع الضدان، لأنَّ الحائضَ ممنوعةٌ من الصلاة، والنُّفَساء كذٰلك، فلو كانت مأمورةً بها أيضاً[1]؛ لكانت مأمورةً حالةَ كونها منهيّةً بالنسبة إلى شيء واحد[2]، وهو محال، وأيضاً إذا كانت مأمورةً أنْ تفعل، وقد نُهيت أنْ تفعل؛ لزمها شرعاً أن تفعل وأنْ لا تفعل معاً، وهو محال، وأيضاً؛ فلا فائدة في الأمر بشيء لا يصح لها فعله حالة وجود المانع ولا بعد ارتفاعه؛ لأنَّها غيرُ مأمورةٍ بالقضاء باتفاق.

وأما الثالث؛ فكالرقِّ والأنوثة بالنسبة إلى الجمعة والعيدَين والجهاد، فإنَّ هٰؤلاء قد لَصِق بهم مانعٌ مع انحتام هٰذه العبادات، الجارية في الدِّين مجرَى التحسين[3] والتـزيين؛ لأنهم من هٰذه الجهة غيرُ مقصودين بالخطاب فيها إلا

---

(١) في الأصل: «أيضاً بها».

(٢) وهو الصلاة ـ أي: ومن جهة واحدة؛ فليست كالصلاة في الأرض المغصوبة، فلهٰذا صحت الاستحالة. (د).

(٣) جعـل الجهـاد من النوع الثالث التحسيني، ولم يجعله من المقاصد الضرورية ولا الحاجية، وقد عدَّه هو في تحرير الأصول من الضروري وقال: «محل كونه كذٰلك إذا كانوا حرباً علينا لا لكفرهم، ولذا لم تقتل المرأة والصبي والراهب وقبلت الجزية؛ فالدين لا يحفظ مع كونهم حرباً علينا لأنه مفض إلى قتل المسلم أو فتنته عن دينه». اهـ. فيبقى الكلام فيما إذا لم يكونوا حرباً بل كانوا لا يتعرضون لنا وهم في بلاد بعيدة عن بلاد المسلمين، وليس هناك عهد بيننا وبينهم؛ فهل يكون قتالهم في هٰذه الحالة من الضروري أم من التحسيني؟ الظاهر هٰذا، ويكون الجهاد منه ما لا يتم حفظ الدين إلا به، ومنه ما لا يكون كذٰلك؛ فيكون تحسينياً من باب الأخذ بالأحوط، ليحمل كلامه هنا وهناك على هٰذا التفصيل. (د).

وكتب (خ) هنا ما نصُّه: «ساق المصنف الجهاد هنا مساق التحسينات، وسيصرح في كتاب المقاصد بأنه من قبيل الضروريات وهو الصواب؛ إذ لا يستقيم الدين ولا يحفظ العرض إلا بإقامته على وجه صحيح، بل دلت التجارب الطويلة على أن في إضاعته إتلافاً للأموال، وسقوطاً في هاوية الفقر، وإلقاء بالأنفس المسلمة في قبضة من لا يرى سفك دمها الطاهر جناية تستحق عقاباً، بل يسوقها إلى حروب لا تنال منها إلا موتة خاسرة وخزياً لا ينمحي».

بحكم التَّبَع، فإنْ تمكنوا منها؛ جَرَتْ بالنسبة إليهم مجراها مع المقصودين بها، وهم الأحرار الذكور، وهٰذا معنى التخيير بالنسبة إليهم مع القدرة عليها، وأما مع عدم القدرة عليها؛ فالحكم مثل[1] الذي قبل هٰذا.

وأما الرابع؛ فكأسباب الرُّخص، هي موانع من الانحتام، بمعنى أنه لا حَرج على من ترك العزيمة مَيْلاً إلى جهة الرُّخصة؛ كقَصْر المسافر، وفِطْره، وتركه[2] للجمعة، وما أشبه ذٰلك.

المسألة الثانية[3]

الموانع ليست بمقصودة للشارع، بمعنى أنه لا يقصد تحصيل المكلَّف لها ولا رفعها، وذٰلك أنها على ضربين:

ضرب منها داخلٌ تحت خطاب التَّكليف ـ مأموراً به أو منهيّاً عنه أو مأذوناً فيه ـ، وهٰذا لا إشكال فيه من هٰذه الجهة؛ كالاسْتِدانة المانعة من انتهاض سبب الوجوب بالتأثير لوجود إخراج الزكاة، وإنْ وُجدَ النصاب؛ فهو متوقف على فقد المانع، وكذٰلك الكفر المانع من صحة أداء الصلاة والزكاة أو من وجوبهما[4]، ومن الاعتداد بما طلَّق في حال كفره، إلى غير ذٰلك من الأمور الشرعية التي منع منها الكفر، وكذٰلك الإسلام مانعٌ من انتهاك حُرمة الدم والمال والعِرض إلا

---

(١) أي: من رفع أصل الطلب، وهل يندرج فيه أيضاً؟ بحيث يقال: إنه وجد مانع شرعي من توجه الطلب لأن امتثال أمر السيد بأعمال أخرى في وقت هٰذه العبادات يُعدُّ مانعاً شرعاً، وحينئذ؛ فينتقل هٰذا النوع الثالث إلى النوع الثاني. (د).

(٢) في (د): «تركه» بدون الواو.

(٣) يحاذى بها وبما بعدها المباحث المتقدمة في المسألتين السادسة والسابعة في الشروط. (د).

(٤) أي: على الخلاف بين الجمهور والحنفية في تكليف الكفار بالفروع. (د).

بحقها؛ فالنظر في هٰذه الأشياء وأشباهها من جهة خطاب التكليف خارج عن مقصود المسألة.

والضرب الثاني هو المقصود، وهو الداخل تحت خطاب الوضْع من حيث هو كذٰلك؛ فليس للشارع قصدٌ في تحصيله من حيث هو مانع، ولا في عدم تحصليه؛ فإنَّ المِدْيانَ ليس بمخاطب برفع الدَّين إذا كان عنده نصابٌ لتجب عليه الزكاة، كما أنَّ مالكَ النصاب غيرُ مخاطب بتحصيل الاستدانة لتسقط عنه؛ لأنه من خطاب الوضْع لا من خطاب التكليف، وإنما مقصود الشارع فيه أنه إذا حصل ارتفع مقتضى السبب.

والدليل على ذٰلك أنَّ وضع السبب مكمَّل الشروط، يقتضي قصد الواضع إلى ترتب المسبَّب عليه، وإلا، فلو لم يكن كذٰلك؛ لم يكن موضوعاً على أنه سبب، وقد فُرض كذٰلك، هٰذا خلف، وإذا ثبت قصد الواضع إلى حصول المسبَّب؛ ففرضُ المانع مقصوداً له أيضاً إيقاعه قَصْدٌ إلى رفع ترتب المسبَّب على السبب، وقد ثبت أنه قاصدٌ إلى نفس الترتب، هٰذا خلف، فإنَّ القصدَين متضادّان، ولا هو أيضاً قاصدٌ إلى رفعه، لأنه لو كان قاصداً إلى ذٰلك؛ لم يثبت في الشرع مانعاً.

وبيان ذٰلك أنه لو كان قاصداً إلى رفعه من حيث هو مانع؛ لم يثبت حصوله معتبراً شرعاً، وإذا لم يعتبر؛ لم يكن مانعاً من جَرَيان حكم السبب، وقد فرض كذٰلك، وهو عين التناقض.

فإذا توجه قصدُ المكلف إلى إيقاع المانع أو إلى رفعه؛ ففي ذٰلك تفصيل، وهي:

المسألة الثالثة

فلا يخلو أنْ يفعله أو يتركه من حيث هو داخل تحت خطاب التكليف؛ مأموراً به، أو منهياً عنه، أو مخيراً فيه، أوْ لا.

فإنْ كان الأول؛ فظاهر؛ كالرجل يكون بيده[1] له نصاب، لٰكنه يستدين لحاجته إلى ذٰلك، وتنبني الأحكام على مقتضى حصول المانع.

وإنْ كان الثاني، وهو أنْ يفعله مثلاً من جهة كونه مانعاً، قصداً لإسقاط حكم السبب المقتضي أنْ لا يترتب عليه ما اقتضاه؛ فهو عمل غير صحيح.

والدليل على ذٰلك من النقل أمور، من ذٰلك قوله جل وعلا: ﴿إِنَّا بَلَوْنَٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا﴾ الآية [القلم: ١٧]؛ فإنها تَضمنَّت الإخبار بعقابهم على قصد التحيّل لإسقاط حق المساكين، بتحريهم المانعَ من إتيانهم وهو وقت الصبح الذي لا يُبكِّر في مثله المساكين عادة[2]، والعقاب إنما يكون لفعل محرَّم.

وقوله [تعالى][3]: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوٓا۟ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوًا﴾ [البقرة: ٢٣١]، نزلت بسبب مضارّة الزوجات بالارتجاع أنْ لا ترى بعده زوجاً آخر مطلقاً[4]،

---

(١) كلمة «بيده» ليست في (م) و(خ).

(٢) يعني: فالمانع عادي، وليس بشرعي حتى ينطبق عليه تعريف المانع الذي هو موضوع هٰذه المباحث، وهو ما اقتضى حكمة تنافي حكمة السبب، وعليه فما وجه ذكره هنا؟ إلا أنْ يقال: إنَّ العقاب على تحصيل المانع العادي يفيد أنَّ تحصيل المانع الشرعي قصداً مثله؛ فإن القصد في كلٍّ الوصول إلى موجب الحرمان. (د).

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٤) هٰذا إنما يظهر حسبما كان عليه الأمر قبل نزول آية: ﴿الطلاق مرتان﴾؛ فقد كانوا يطلقون ويرتجعون لا إلى حد، يضارُّون الزوجات بذٰلك، فلا يضمنها الرجل إليه ولا يدعها تتزوج طول حياتها. (د).

وأن[1] لا تنقضي عدَّتها إلا بعد طول؛ فكان الارتجاع بذلك القصد إذ هو مانع من حلّها للأزواج.

وفي الحديث: «قاتَل اللهُ اليهودَ، حُرِّمت عليهم الشحومُ فجَمَّلوها[2] فباعوها»، وفي بعض الروايات: «وأكلوا أثمانَها»[3].

وقال عليه الصلاة والسلام[4]: «لَيشربنَّ ناسٌ من أمّتي الخمرَ ويُسمّونها بغيرِ اسمها»[5].

---

(١) في (م): «أو».

(٢) قال (ماء): «فجملوها؛ بالجيم، والميم المشددة؛ أي: أذابوها».

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب بيع الميتة والأصنام، ٤ / ٤٢٤ / رقم ٢٢٣٦، وكتاب المغازي، باب منه، ٨ / ٢٠ / رقم ٤٢٩٦) مختصراً، وليس فيه اللفظ المذكور، (وكتاب التفسير، باب ﴿وعلى الذين هادوا حرَّمنا كل ذي ظفر﴾، ٨ / ٢٩٥ / رقم ٤٦٣٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام، ٣ / ١٢٠٧ / رقم ١٥٨١)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٣٢٤، ٣٢٦)، وأبو داود في «السنن» (كتاب البيوع، باب في ثمن الخمر والميتة، ٣ / ٢٧٩ / رقم ٣٤٨٦)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب البيوع، باب بيع الخنزير، ٧ / ٣٠٩)، والترمذي في «الجامع» (أبواب البيوع، باب ما جاء في بيوع جلود الميتة والأصنام، ٣ / ٥٩١ / رقم ١٢٩٧)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب التجارات، باب ما لا يحلّ بيعه، ٢ / ٧٣٢ / رقم ٢١٦٧) مطولاً من حديث جابر بن عبدالله، وفيه اللفظ المذكور.

(٤) في (م): «عليه السلام».

(٥) أخرجه ابن ماجه في «السنن» (كتاب الأشربة، باب الخمر يسمّونها بغير اسمها، ٢ / ١١٢٣ / رقم ٣٣٨٥)، وابن أبي الدنيا في «ذم المسكر» (رقم ٨) عن بلال بن يحيى العبسي عن أبي بكر بن حفص عن ابن محيريز عن ثابت بن السمط عن عبادة مرفوعاً بلفظ: «. . . باسم يسمّونها إياه».

وإسناده جيد، رجاله رجال الشيخين؛ غير بلال بن يحيى، قال ابن معين: «ليس به بأس»، =

وفي رواية: «ليكونَنَّ من أمتي أقوامٌ يَستَحلُّون الحِرَ والحريرَ، والخمرَ والمعازِف»[1] الحديث.

وفي بعض الحديث: «يأتي على الناس زمانٌ يُستحلُّ فيه خمسةُ أشياءَ بخمسة أشياء: يستحلون الخمر بأسماء يسمونها بها، والسُّحتَ بالهديّة، والقتلَ بالرَّهبة، والزنى بالنكاح، والربا بالبيع»[2]. فكأنَّ المستحلَّ هنا رأى أنَّ المانع

= ووثقه ابن حبان.

وتابعه شعبة، ولكنه أبهم الصحابي، وذلك لا يضر، وأسقط (ثابت بن السمط)، ولفظُه لفظُ المصنِّف.

أخرجه أحمد في «المسند» (٤ / ٢٣٧) **بإسناد صحيح**.

وللحديث شواهد من حديث أبي مالك الأشعري وسيأتي تخريجه (٣ / ١١٣)، وعائشة، وأبي أمامة الباهلي، وابن عمر، وابن عباس، وغيرهم رضي الله عنهم.

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب ما جاء فيمن يستحل الخمر ويسمّيه بغير اسمه، ١٠ / ٥١ / رقم ٥٥٩٠)؛ فقال: وقال هشام بن عمار عن صدقة بن خالد عن ابن جابر عن عطية بن قيس عن عبدالرحمٰن بن غَنْم عن أبي عامر أو أبي مالك الأشعري به.

وقد وصله جماعة؛ منهم: ابن حبان في «الصحيح» (١٥ / ١٥٤ / رقم ٦٧٥٤ - الإحسان)، والطبراني في «الكبير» (رقم ٣٤١٧)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٣ / ٢٧٢ و١٠ / ٢٢١)، وابن حجر في «تغليق التعليق» (٥ / ١٧ - ١٩)، وهو حديث صحيح. وانظر: «السلسلة الصحيحة» (رقم ٩١).

وكتب (خ) هنا ما نصُّه: «الحِر: هٰذا اللفظ مضبوط في معظم الروايات من «صحيح البخاري» بالحاء المهملة والراء الخفيفة، قال ابن العربي: روايته بالمعجمتين تصحيف، وإنما رُوِّيناه بالمهملتين، وهو الفَرْجُ، والمعنى: يستحلُّون الزِّنا».

قلت: وهو في الأصل المخطوط و(ماء) بالمعجمتين؛ فاقتضى التنويه.

(٢) أخرجه الخطّابي في «غريب الحديث» (١ / ٢١٨) ثنا عبدالعزيز بن محمد المِسْكيُّ نا ابن الجُنيد نا سُوَيد عن ابن المبارك عن الأوزاعي رفعه.

وإسناده ضعيف؛ لأنَّه معضل، الأوزاعي ثقة من أتباع التابعين رحمه الله تعالى. =

هو الاسم؛ فنقل المحرم إلى اسم آخر، حتى يرتفع ذلك المانع فيحلَّ له.

وقال تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ﴾ [النساء: ١٢]؛ فاستثنى الإضرار، فإذا أقرَّ في مرضه بدين لوارث، أو أوصى بأكثر من الثلث قاصداً حرمان الوارث أو نَقْصه بعض حقه بإبداء هٰذا المانع من تمام حقه؛ كان مضارّاً، والإضرار ممنوع باتفاق.

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَنقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾ الآية [النحل: ٩١].

قال أحمد بن حنبل: عجبت مما يقولون في الحيل والأيمان، يبطلون الأيمان بالحيل، [وقال تعالى: ﴿وَلَا تَنقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾ [النحل: ٩١]][(1)].

وفي الحديث: «لا يُمنعُ فَضلُ الماء لِيُمنعَ به الكلأ[(2)]»[(3)].

وفيه: «إذا سَمِعتم به - يعني: الوباءَ - بأرضٍ؛ فلا تَقْدَموا عليه، وإذا وقَع بأرض وأنتم بها؛ فلا تخرجوا فِراراً منه»[(4)].

= وكتب (خ) هنا ما نصُّه: «استحلال القتل باسم الإرهاب هو ما يرتكبه السُّلْطانُ الجائرُ في طمس أعلام العدالة، وإطفاء نور الحريَّة، من اضطهاد بُغاة الإصلاح والدُّعاة إلى الحقّ ورفعهم على أعواد المشانق، أو ضرب السيوف على أعناقهم بدعوى حماية الملك والذَّود عن (حَرَمِ) السِّياسة»!!

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (د).

(٢) في الأرض المباحة بئر للشخص، وفي الأرض كلأ مباح يريد أن يمنع الناس منه بإيجاده مانعاً لهم من رعيه، وهو بخله بسقيهم من فضل ماء بئره؛ فنهي عن ذٰلك. (د).

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب المساقاة، باب من قال: إنَّ صاحب الماء أحقّ بالماء حتى يروى، ٥ / ٣١ / رقم ٢٣٥٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساقاة، باب تحريم فضل بيع الماء، ٣ / ١١٩٨ / رقم ١٥٦٦) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الطب، باب ما يُذكر في الطاعون، ١٠ / ١٧٨ =

والأدلـة هنـا في الشرع كثيرةٌ من الكتاب والسنة وكلام السلف الصالح رضي الله تعالى عنهم.

وما تقدَّم من الأدلة والسؤال والجواب في الشروط جارٍ معناه في الموانع، ومن هُنـالِـك يُفهم حكمهـا، وهـل يكـون العمـل باطلاً أم لا؛ فينقسم إلى الضربين؛ فلا يخلو أنْ يكون المانعُ المستجلب مثلاً في حكم المرتفع، أوْ لا؛ فإنْ كان كذٰلك؛ فالحكم متوجه، كصاحب النصاب استدان لتسقط عنه الزكاة، بحيث قصـد أنـه إذا جاز الحَوْلَ ردَّ الدَّين من غير أنْ ينتفع به، وإنْ لم يكن كذٰلك، بل كان المانع واقعاً شرعاً؛ كالمطلِّق خوفاً من انحتام الحِنْث عليه؛ فهو محل نظر ـ على وِزَان ما تقدَّم في الشروط ـ، ولا فائدة في التكرار.



= ـ ١٧٩ / رقم ٥٧٢٨)، ومسلم في «الصحيح» (كتـاب السـلام، باب الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها، ٣ / ١٧٣٧ / رقم ٢٢١٨) من حديث أُسامة بن زيد رضي الله عنه، وهو أشهر ما ورد في الباب، وفيه عن سعد بن أبي وقاص وخزيمة بن ثابت وزيد بن ثابت وشرحبيل بن حسنة وجدّ عكرمة بن خالد وأُم أيمن رضي الله عنهم، وأخرج ذٰلك بتفصيل حسن شيخ المحدِّثين ابن حجر العسقلاني في كتابه «بذل الماعون في فضل الطاعون» (ص ٢٥٠ وما بعدها).

قال (د): «وهٰذا الحجر الصحي الذي يتبجَّح باختراعه خدمة للإنسانية أهلُ هٰذا العصر فيه في كلتا جهتيه قصدٌ إلى المانع لكونه مانعاً؛ فقدومهـم على أرضه رفع للمانع من إصابتهم عادة؛ فنهوا عنه، وخروجهم من أرضه تحصيل للمانع من إصابتهم وهو بعدهم عنه، وحكمة الأول ظاهرة، وحكمة الثاني من الوجهة الدينية الصرفة الفرار من قدر الله والركون إلى محض الأسباب، وإن كان عمر قال في مثله: «نعم، نفر من قدر الله إلى قدر الله»، ومن الوجهة الشرعية الصحية: خشية تلويث الجِهات الأخرى بالجراثيم التي ربما تكون علقت بهم أو بأمتعتهم».

النوع الرابع في الصِّحة والبُطلان[1]

وفيه مسائل:

المسألة الأولى

في معنى الصِّحة، ولفظ الصِّحة يطلق باعتبارَين:

أحدهما: أنْ يراد بذٰلك ترتب آثار العمل عليه في الدنيا، كما نقول في العبادات: إنها صحيحة بمعنى أنها مُجزئة، ومبرئة للذمة، ومسقطةٌ للقضاء فيما فيه قضاء، وما أشبه ذٰلك[2] من العبارات المُنبئة عن هٰذه المعاني، وكما نقول في العادات[3] إنها صحيحة، بمعنى أنها محصِّلة شرعاً للأملاك، واستباحةِ[4] الأبضاع، وجواز الانتفاع، وما يرجع[5] إلى ذٰلك.

والثاني: أنْ يُراد به ترتب آثار العمل عليه في الآخرة، كترتب الثواب؛ فيقال: هٰذا عمل صحيح، بمعنى أنه يُرجى[6] به الثواب في الآخرة؛ ففي

---

(١) اعلم أنَّ الصحة والبطلان ليسا على التحقيق من الأحكام الوضعية في شيء، بل من الأمور العقلية؛ لأنه بعد ورود أمر الشارع بالفعل ومعرفة شرائطه وموانعه لا يحتاج إلى توقيف من الشارع، بل يعرف بمجرد العقل صحته أو بطلانه، ولذا أسقطهما كثير من الأصوليين؛ فلم يعدوهما في الأحكام. (د).

(٢) كموافقة أمر الشرع كما قالوه. (د).

(٣) المعاملات. (ماء).

(٤) ولا يقال: حصول الانتفاع وحصول التوالد والتناسل؛ لأنها قد تترتب على الباطل، وقد تتخلف عن الصحيح. (د).

(٥) كصحة تصرفاته الشرعية فيما ابتاعه بيعاً صحيحاً مثلاً. (د).

(٦) لم يقل: يحصل الثواب في الآخرة تفادياً مما اعتُرض به عليه من أنَّ الثوابَ قد لا يترتب على الصحة الصحيحة كما سيأتي. (د).

العبادات ظاهر، وفي العادات[1] يكون فيما نوى به امتثال أمرِ الشارع، وقصد به مقتضى الأمرِ والنهي، وكذٰلك في المخيّر إذا عمل به من حيث إنَّ الشارع خيَّره، لا من حيث قصد مجرد حظه في الانتفاع، غافلاً عن أصل التشريع؛ فهٰذا أيضاً يُسمَّى عملاً صحيحاً بهٰذا المعنى، وهو وإنْ كان إطلاقاً غريباً لا يتعرَّضُ له علماءُ الفقه؛ فقد تعرض له علماء التخلُّق كالغزاليّ وغيره، وهو مما يحافظ عليه السلفُ المتقدِّمون، وتأمَّلْ ما حكاه الغزاليُّ في كتاب النية والإخلاص من ذٰلك[2].

المسألة الثانية

في معنى البطلان، وهو ما يقابل معنى الصحة؛ فله معنيان:

أحدهما: أنْ يراد به عدم ترتب آثار العمل عليه في الدنيا، كما نقول في العبادات: إنها غير مجزئة، ولا مبرئة للذمة، ولا مُسقطة للقضاء؛ فكذٰلك نقول: إنها باطلة بذٰلك المعنى، غير أنَّ هنا نظراً؛ فإنَّ كون العبادة باطلة إنما هو لمخالفتها لما قصدَ الشارع فيها، حسبما هو مبيَّن في موضعه، ولٰكن قد تكون المخالفة راجعة إلى نفس العبادة[3]؛ فيطلق عليها لفظ البطلان إطلاقاً؛ كالصلاة من غير نيَّة، أو ناقصةً ركعة أو سجدة، أو نحو ذٰلك مما يخلُّ بها من الأصل، وقد تكون راجعةً إلى وصفٍ خارجيٍّ منفك عن حقيقتها وإنْ كانت

---

(١) كما تقدم له في النكاح أنه مندوب بالجزء وهو عادي؛ فلا ثواب إلا بهٰذه النية، وكما سيأتي في الواجب العادي كأداء الديون والنفقة على الأولاد وردِّ الودائع. (د).

(٢) «إحياء علوم الدين» (٤ / ٣٧٠ وما بعد)، أثناء «بيان تفصيل الأعمال المتعلقة بالنية»، ثم انظر في «الإخلاص» (حكم العمل المشوب واستحقاق الثواب عليه، ٤ / ٣٨٤).

(٣) كخلل في بعض شروطها أو أركانها. (د).

متصفة به؛ كالصلاة[1] في الدار المغصوبة مثلاً؛ فيقع الاجتهاد:

في اعتبار الانفكاك؛ فتصح الصلاةلأنها واقعةٌ على الموافقة للشارع، ولا يضر حصول المخالفة من جهة الوصف.

أو في اعتبار الاتصاف؛ فلا تصح بل تكون في الحكم باطلة[2] من جهة أنَّ الصلاة الموافقة إنما هي المنفكة عن هٰذا الوصف، وليس الصلاة في الدار المغصوبة كذٰلك، وهٰكذا سائر ما كان في معناها.

ونقول أيضاً في العادات: إنها باطلة، بمعنى عدم حصول فوائدها بها شرعاً؛ من حصول أملاك، واستباحة فروج، وانتفاع بالمطلوب، ولما كانت العاديّات في الغالب راجعةً إلى مصالح الدنيا؛ كان النظر فيها راجعاً إلى اعتبارَين:

أحدهما: من حيث هي أمور مأذونٌ فيها أو مأمورٌ بها شرعاً.

والثاني: من حيث هي راجعة إلي مصالح العباد.

فأما **الأوَّل**؛ فاعتبره قوم بإطلاق، وأهملوا النظر في جهة المصالح، وجعلوا مخالفة أمره مخالفة لقصده بإطلاق؛ كالعبادات المحضة سواء، وكأنهم مالوا إلى جهة التعبد ـ وسيأتي في كتاب «المقاصد» بيان أنَّ في كل ما يُعقل معناه تعبُّداً ـ، وإذا كان كذٰلك؛ فمواجهة أمر الشارع بالمخالفة يقضي بالخروج في ذٰلك الفعل عن مقتضى خطابه، والخروج في الأعمال عن خطاب الشارع يقضي بأنها غير مشروعة، وغير المشروع باطل؛ فهٰذا كذٰلك، كما لم تصح

---

(١) وكصوم الأيام المنهية. (د).

(٢) والبطلان والفساد مترادفان عند غير الحنفية، أما عندهم؛ فيقولون في مثله فاسد لا باطل، وبنَوا على الفرق إمكان تصحيح الفاسد لا الباطل كما يأتي (ص ٤٥٥) من هٰذا الجزء.

العبادات الخارجة عن مقتضى خطاب الشَّارع.

في اعتبار الانفكاك؛ فتصح الصلاة لأنها واقعةٌ على الموافقة للشارع، ولا على اعتبار المصلحة، بمعنى أنَّ المعنى الذي لأجله كان العمل باطلاً يُنظر فيه: فإنْ كان حاصلاً أو في حكم الحاصل، بحيث[1] لا يمكن التلافي فيه؛ بطل العمل من أصله، وهو الأصل فيما نهى الشرعُ عنه؛ لأنَّ النهي يقتضي أن لا مصلحة للمكلف فيه، وإنْ ظهرت مصلحته لبادىء الرأي؛ فقد علم الله أن لا مصلحة في الإقدام وإنْ ظنّها العامل، وإنْ لم يحصل ولا[2] كان في حكم الحاصل لٰكنْ أمكن تلافيه، لم يُحكم بإبطال ذٰلك العمل؛ كما يقول مالك[3]

(١) كبيع الملاقيح، فإن المعنى الذي بطل البيع من أجله حاصل مستديم؛ لأنَّ بيع ما في بطون الأمهات منعدم فيه ركن البيع، ولا يتأتى تلافي تصحيحه. (د).

(٢) كذا في (ط) فقط، وفي غيره: «يحصل مدة كان»، وكتب (د): «لعل الأصل: «وإن كان حاصلاً مدة أو في حكم الحاصل» يعني: مدة أيضاً؛ فيكون مقابلاً للقسم قبله، وتنطبق عليه التفاريع الآتية، فإن المفوت غالباً للعتق وهو البيع في حكم الحاصل، ولٰكن أثره لم يدم، بل ارتفع بالعتق، وأمكن تلافي مفوت العتق بسبب عتق المشتري، وإنما قلنا: «في حكم الحاصل»؛ لأن التفويت إنما يظهر أثره بعد موت السيد، فهناك كان يغلب عتقه، أعني إذا لم يوجد مانع، كبعض الصور التي يُسترق فيها المدبَّر ولا ينفذ عتقه، أما الكتابة الفاسدة لفقد شرط مثلاً؛ فالمعنى الذي لأجله بطلت حاصل بالفعل، لٰكن لمدة، وهي ما قبل خروجه حرّاً بسببها، وأمكن التلافي بسبب الحرية؛ فجعل الأمر في المثال وما قبله منزلاً على المصلحة، وهي تشوُّف الشارع للحرية مع إمكان التلافي بإهدار بقاء الموجب المبطلان، ومثالاً الغصب والبيع والسلف مما فيه حصول المعنى الموجب للبطلان فعلاً، ولٰكنه لمدة وهي ما قبل الإجازة، وإسقاط الشرطين اللذين أمكن بهما إهدار الموجب للبطلان».

قلت: وانظر نحوما ذكره المصنف في «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٥ / ٢٨٣، ٢٨٣ و٢٩ / ٢٨١ - ٢٩٢ و٣٢ / ٨٧ - ٨٨).

قلت: وفي حاشية الأصل: «هنا تحريف في لفظ مرة».

(٣) انظر: «الموطأ» (٢ / ٤٢٣ - رواية أبي مصعب).

في بيع المدبَّر: إنه يُردّ إلا أنْ يُعتقه المشتري فلا يُردّ؛ فإن البيع إنما مُنع لحق العبد في العتق، أو لحق الله في العتق الذي انعقد سببه من سيده وهو التدبير؛ فإنَّ البيع يُفيته في الغالب بعد موت السيد، فإذا أعتقه المشتري حصل قصدُ الشارع في العتق؛ فلم يُردّ لذلك، وكذلك الكتابة الفاسدة تُردّ ما لم يعتق المكاتب، وكذلك بيع الغاصب للمغصوب، موقوف على إجازة المغصوب منه أو ردّه؛ لأنَّ المنع إنما كان لحقه، فإذا أجازه جاز، ومثله البيع والسلَف منهيٌّ عنه، فإذا[1] أسقط مُشترط السلف شرطه؛ جاز ما عقَداه، ومضى على بعض الأقوال، وقد يتلافى بإسقاط الشرط شرعاً[2]، كما في حديث بَرِيرَة[3]، وعلى مقتضاه جرى الحنفيةُ في تصحيح العقود الفاسدة[4]؛ كنكاح الشغار، والدرهم بالدرهمين، ونحوهما، إلى غير ذلك من العقود التي هي باطلة على وجه؛ فيزال ذلك الوجه فتمضي العقدة، فمعنى هذا الوجه أنَّ نَهيَ الشارع كان لأمر، فلمَّا زال ذلك الأمر ارتفع النهيُ؛ فصار العقدُ موافقاً لقصد الشارع؛ إما على حكم الانعطاف[5] إنْ قدَّرنا رجوع الصحة إلى العقد الأول، أو غير حكم الانعطاف إنْ قلنا: إنَّ تصحيحه وقع الآن لا قبل، وهذا الوجه بناء على أنَّ مصالح العباد مغلَّبة على حكم التعبد.

والثاني من الإطلاقين: أنْ يراد بالبطلان عدم ترتب آثار العمل عليه في

---

(١) في الأصل: «إذا».

(٢) ما قبله كان بإسقاط مشترط السلف، أما هذا؛ فإنَّ أهل بَرِيرة لم يسقطوه، بل بقوا متمسكين به، ولكن أسقطه الشارع كما في الحديث. (د).

(٣) مضى تخريجه (ص ٣٤٠).

(٤) الباطل عندهم هو ما يكون غير مشروع ألبتة؛ كبيع الملاقيح، لا ما كان النهي باعتبار وصف عارض؛ فإنه يسمَّى فاسداً، والثاني يمكن تصحيحه بإهدار الوصف الموجب للفساد، كإسقاط الزيادة في الربا، ولا يحتاج لعقد جديد؛ كالأمثلة التي ذكرها. (د).

(٥) وانسحاب آثار العقد الأول على ما تمَّ بعد زوال الوصف. (د).

الآخرة، وهو الثواب، ويتصور ذلك في العبادات والعادات.

فتكون العبادة باطلة بالإطلاق الأول؛ فلا يترتب عليها جَزاء، لأنَّها غير مطابقة لمقتضى الأمر بها، وقد تكون صحيحة بالإطلاق الأول ولا يترتب عليها ثوابٌ أيضاً.

فالأول: كالمتعبد رئاء الناس؛ فإنَّ تلك العبادة غيرُ مجزئة ولا يترتب عليها ثواب.

والثاني كالمتصدق بالصدقة يُتبعها بالمنّ والأذى، وقد قال تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُبْطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ كَٱلَّذِى يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ﴾[1] الآية [البقرة: ٢٦٤].

وقال: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾[2] [الزمر: ٦٥].

وفي الحديث: «أَبْلِغي زيدَ بنَ أرقمَ أنه قد أبطلَ جهادَه معَ رسولِ الله ﷺ إنْ لم يَتُبْ»[3].

---

(١) فقد قضت الآية بأنها كالعدم في الآخرة؛ لأنها كتراب على حَجَر صَلْد نزل عليه وابل فلم يترك له أثراً، وظاهر أنَّ هٰذا باعتبار الآخرة. (د).

(٢) فالعبادة التي حصل فيها الإشراك مع الله باطلة بالمعنيَين؛ أي: في الدنيا والآخرة. (د).

(٣) أخرج عبدالرزاق في «المصنف» (٨ / ١٨٤ - ١٨٥ / رقم ٤٨١٢، ٤٨١٣)، وأحمد في «المسند»، وسعيد بن منصور - كما في «نصب الراية» (٤ / ١٦) -، والدارقطني في «السنن» (٣ / ٥٢)، والبيهقي في «الكبرى» (٥ / ٣٢٠ - ٣٣١) عن معمر والثوري عن أبي إسحاق عن امرأته «أنها دخلت على عائشة في نسوةٍ، فسألتها؛ فقالت: يا أم المؤمنين! كانت لي جارية؛ فبعتُها من زيد بن أرقم بثمان مئة إلى أجل، ثم اشتريتُها منها بستّ مئة، فنقدتُه الستّ مئة، وكتبت عليه ثمان مئة؛ فقالت عائشة: بئس والله ما اشتريت، وبئس والله ما بعت، أخبري زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ؛ إلا أن يتوب». =

على تأويل من جعل الإبطال حقيقة[1].

= وفي رواية البيهقي: «إن التي باعت الجارية من زيد بن أرقم هي أم محبّة، وهي امرأة أبي السفر، وزوجة أبي إسحاق هي العالية بنت أيفع؛ كما عند الدارقطني.

وضعّفه الدارقطني بقوله: «أم محبة والعالية مجهولتان لا يحتجُّ بهما».

وأعله الشافعي في «الأم» (٣ / ٣٣ ـ ط الشعب)، وابن حزم في «المحلى» (٩ / ٦٠) بجهالة العالية.

وأم محبة لا وجود لها في الإسناد، وإنما هي التي باعت الجارية، وهٰذا ظاهر في رواية الدارقطني خاصة، أما إعلاله بالعالية؛ فمتعقَّب بما قاله ابن الجوزي في «التحقيق» كما في «نصب الراية» (٤ / ١٦): «قالوا: العالية مجهولة لا يقبل خبرها، قلنا: بل هي امرأة معروفة جليلة القدر، ذكرها ابن سعد في «الطبقات» (٨ / ٤٨٧)؛ فقال: العالية بنت أيفع بن شراحيل امرأة أبي إسحاق السبيعي، سمعت عائشة»، وقال ابن التركماني في «الجوهر النقي» (٥ / ٣٣٠): «العالية معروفة، روى عنها زوجها وابنها، وهما إمامان، وذكرها ابن حبان في «الثقات» من التابعين، وذهب إلى حديثها هٰذا الثوري والأوزاعي وأبو حنيفة وأصحابه ومالك وابن حنبل والحسن بن صالح»؛ **فإسناد هٰذا الأثر حسن** إن شاء الله تعالى، وجوَّده محمد بن عبدالهادي، وابن القيم في «إعلام الموقعين» (٣ / ٢١٦)، وقال: «وهٰذا حديث فيه شعبة، وإذا وجد شعبة في حديث؛ فاشدد يديك به، فمن جعل شعبة بينه وبين الله؛ فقد استوثق لدينه»، وانظر: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٠ / ٢٥٩ ـ ٢٦٠).

قال (د): «ولا يتجه جواب بعضهم هنا عن الشافعية بأنَّ إنكار عائشة راجع إلى البيع لأجل مجهول لا لتفاوت الثمنين».

(١) يعني: ويكون من الإطلاق الثاني. (د).

وكتب (خ) هنا ما نصُّه: «أصل هٰذا الحديث أن امرأة ذكرت لعائشة رضي الله عنها شيئاً باعته من زيد بن أرقم بكذا وكذا إلى العطاء، ثم اشترته منه بأقل من ذٰلك؛ فقالت عائشة: بئس ما اشتريت، أخبري زيد بن أرقم... إلخ» الحديث.

وحيث كانت صورة العقد المشتمل عليها الحديث جائزة عند الشافعية؛ أجابوا عنه بوجوه، أحدها القدح في سنده بجهالة الراوي، ثانيها القدح في متنه بأن الأعمال الصالحة لا يحبطها إلا الردة، ومحال أن تلزم عائشة زيداً برأيها وتكفره باجتهاده، ثالثها أن إنكار عائشة على فرض صحة =

وتكون أعمالُ العادات باطلةً أيضاً بمعنى عدم ترتب الثواب عليها، سواء علينـا أكـانت باطلة بالإطلاق الأول أم لا؛ **فالأول** كالعقود المفسوخة شرعاً، **والثاني** كالأعمال التي يكون الحامل عليها مجردُ الهوى والشهوة، من غير التفات إلى خطاب الشارع فيها؛ كالأكل والشرب والنوم وأشباهها، والعقود المنعقدة بالهوى ولٰكنها وافقت الأمر أو الإذن الشرعيَّ بحكم الاتفاق، لا بالقصد إلى ذٰلـك؛ فهي أعمالٌ مُقَرَّة شرعاً لموافقتها للأمر أو الإذن، لما يترتب عليها من المصلحة في الدنيا؛ فرُوعي فيها هٰذا المقدار من حيث وافقت قصد الشارع فيه، وتبقى جهةُ قصد الامتثال مفقودة؛ فيكون ما يترتب عليها في الآخرة مفقوداً أيضاً؛ لأنَّ الأعمال بالنيات.

والحاصل أنَّ هٰذه الأعمال التي كان الباعث عليها الهوى المجرد، إنْ وافقت قصدَ الشارع بقيت ببقاء حياة العامل، فإذا خرج من الدنيا فنيت بفناء الدنيا وبطلت ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾ [النحل: ٩٦].

﴿مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُۥ فِى حَرْثِهِۦ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْآخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ﴾ [الشورى: ٢٠].

﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَٰتِكُمْ فِى حَيَاتِكُمُ ٱلدُّنْيَا وَٱسْتَمْتَعْتُم بِهَا﴾ [الأحقاف: ٢٠].

وما أشبه ذٰلك مما هو نص أو ظاهر، أو فيه إشارة إلى هٰذا المعنى؛ فمن هنا أخذ من تقدم بالحزم في الأعمال العادية أنْ يضيفوا إليها قصداً يجدون به أعمالهم في الآخرة. وانظر في «الإحياء»[1] وغيره.

= الحديث عائد إلى البيع لأجل مجهول لا لتفاوت الثمنين، رابعها أن الحديث يتضمن اختلاف صحابيين في حكم، وإذا اختلف الصحابة في شيء؛ أخذنا بقول الذي يعضده القياس، وهو قول زيد».

(١) انظره (٤ / ٣٧٤) أثناء «بيان أن النية غير داخلة تحت الاختيار».

المسألة الثالثة

ما ذُكر من إطلاق البطلان بالمعنى الثاني يحتمل تقسيماً، لٰكنْ بالنسبة إلى الفعل العادي؛ إذْ لا يخلو الفعل العاديُّ ـ إذا خلا عن قصد التعبُّد ـ أنْ يُفعل بقصدٍ أو بغير قصد، والمفعول بقصد إما أنْ يكون القصدُ مجرَّدَ الهوى والشهوة من غير نظرٍ في موافقة قصد الشارع أو مخالفته، وإما أنْ ينظر مع ذٰلك في الموافقة فيفعل، أو في المخالفة فيترك؛ إمّا اختياراً، وإما اضطراراً؛ فهٰذه أربعة أقسام:

أحدها: أنْ يفعل من غير قصد؛ كالغافل والنائم؛ فقد تقدَّم أنَّ هٰذا الفعل لا يتعلق به خطابُ اقتضاء ولا تخيير، فليس فيه ثواب ولا عقاب؛ لأنَّ الجزاء في الآخرة إنما يترتب على الأعمال الداخلة تحت التكليف، فما لا يتعلق به خطابُ تكليفٍ؛ لا يترتب عليه ثمرته.

والثاني: أنْ يفعل لقصد نيل غرضه مجرداً؛ فهٰذا أيضاً لا ثواب له على ذٰلك ـ كالأول، وإنْ تعلَّق به خطابُ التكليف أو وقع واجباً؛ كأداء الديون، وردِّ الودائع والأمانات، والإنفاق على الأولاد، وأشباه ذٰلك، ويدخل تحت هٰذا تركُ المنهيات بحكم الطبع؛ لأنَّ الأعمال بالنيات، وقد قال في الحديث: «فَمن كانت هجرَتُه إلى اللهِ ورسولِهِ؛ فهجرتُهُ إلى الله ورسولِه، ومن كانت هجرته إلى دُنْيا يُصيبها أو إلى امرأةٍ ينكِحُها؛ فهجرتُه إلى ما هاجر إليه»[1]، ومعنى الحديث

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» في مواطن كثيرة، منها: (كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي، ١ / ٩ / رقم ١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»، ٣ / ١٥١٥ / رقم ١٩٠٧)، والترمذي في «الجامع» (أبواب فضائل الجهاد، باب ما جاء فيمن يقاتل رياء، ٤ / ١٧٩ / رقم ١٦٤٧)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الطلاق، باب فيما عني به الطلاق والنيات، ٢ / ٦٥١ / رقم ٢٢٠١)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب =

متفق عليه ومقطوع به في الشريعة.

فهٰذا القسم والذي قبله باطلٌ بمقتضى الإطلاق الثاني.

والثالث: أنْ يفعل مع استشعار الموافقة اضطراراً؛ كالقاصد لنَيل لذته من المرأة الفلانية، ولمّا لم يمكنه بالزنى لامتناعها أو لمنع أهلها؛ عقد عليها عقد نكاحٍ ليكون موصلاً له إلى ما قصد؛ فهٰذا أيضاً باطلٌ بالإطلاق الثاني؛ لأنَّه لم يرجع إلى حكم الموافقة إلا مضطراً، ومن حيث كان موصلاً إلى غرضه لا من حيث أباحه الشرع، وإنْ كان غيرَ باطل بالإطلاق الأول، ومثل ذٰلك الزكاة[1] المأخوذة كُرهاً؛ فإنها صحيحةٌ على الإطلاق الأول، إذ كانت مسقطةً للقضاء [أ][2]و مبرئةً للذمة، وباطلةٌ على هٰذا الإطلاق الثاني، وكذٰلك ترك المحرمات خوفاً من العقاب عليها في الدنيا، أو استحياءً من الناس، أو ما أشبه هٰذا، ولذٰلك كانت الحدود كفاراتٍ فقط[3]؛ فلم يُخبر الشارع عنها أنها مرتبة ثواباً على

= الطهارة، باب النية في الوضوء، ١ / ٥٨)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الزهد، باب النية، ٢ / ١٤١٣ / رقم ٤٢٢٧)، وأحمد في «المسند» (١ / ٢٥، ٤٣) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ولم يصح إلا من حديثه.

(١) قال: «ومثل ذٰلك» لأنه أتى به لمجرد الفائدة المناسبة، وإلا؛ فهٰذا ليس من موضوع المسألة؛ لأن الزكاة من العبادات. (د).

(٢) زيادة من الأصل.

(٣) إقامة الحدود من خطاب التكليف المسبَّب عن خطاب الوضع بفعل المحدود عليه، وهٰذا بالنسبة للإمام، أما بالنسبة لمن أُقيمت عليه؛ فلا خطاب يتوجه عليه فيها، فلا ينتظر أن تكون له نية لأن إقامة الحد ليست من فعله؛ إلا أنه يبقى الكلام فيما إذا طلبها كماعزٍ رضي الله عنه والغامديَّة والجُهنية، طلبوا إقامة الحد للطهر من الزنا؛ فتم الرجم، وقال عليه الصلاة والسلام لخالدٍ حين سبَّ الماعزيَّة(*): «مهلاً يا خالد؛ فقد تابت توبة لو قالها صاحب مَكْسٍ لغُفر له»، ولما صلى =

(*) في المطبوع: «الخالديّة».

حال، وأصل ذٰلك كون الأعمال بالنيات.

والرابع: أنْ يفعل لٰكن مع استشعار الموافقة اختياراً؛ كالفاعل للمباح بعد علمه بأنه مباح، حتى إنه لو لم يكن مباحاً لم يفعله؛ فهٰذا القسم إنما يتعيَّن النظر فيه في المباح، أما المأمور به يفعله بقصد الامتثال، أو المنهيّ عنه يتركه بذٰلك القصد أيضاً؛ فهو من الصحيح بالاعتبارَين، كما أنه لو ترك المأمورَ به أو فعل المنهيَّ عنه قصداً للمخالفة؛ فهو من الباطل بالاعتبارين، فإنما يبقى النظرُ في فعل المباح أو تركه من حيث خاطبه الشرع بالتخيير، فاختار أحدَ الطرفين من الفعل أو الترك لمجرد حظه؛ فتحتمل في النظر ثلاثة أوجه:

أحدها: أنْ يكون صحيحاً بالاعتبار الأول، باطلاً بالاعتبار الثاني، وهٰذا هو الجاري على الأصل المتقدم في تصور المباح بالنظر إلى نفسه، لا بالنظر إلى ما يستلزم.

والثاني: أنْ يكون صحيحاً بالاعتبارين معاً، بناء على تحرِّيه في نَيل حظه مما أُذن له فيه، دون ما لم يؤذن له فيه، وعلى هٰذا نبّه الحديث في الأجر في وطء الزوجة، وقولهم: أيقضي شَهْوَته ثم يُؤجَر؟ فقال: «أرأيتم لو وضعها في حرام!»[1]، وهٰذا مبسوط في كتاب «المقاصد» من هٰذا الكتاب.

= على الجهنيّة؛ قال له عمر رضي الله عنه: أتصلي عليها وقد زنت؟ قال له عليه الصلاة والسلام: «لقد تابت توبة لو قُسمت على سبعين من أهل المدينة لوسعتهم، وهل وجدت أفضل من أن جادت بنفسها لله عز وجل»، والظاهر أنه يترتب عليه المغفرة لا غير؛ لأنه الذي ورد في الحديث في هٰؤلاء الذين جادوا بأنفسهم لله، وقد يقال: إنَّ الطلب غيرُ إقامة الحد الذي هو من فعل الغير؛ فليس فيه إلا التكفير، أما الطلب من المحدود كما حصل من هٰؤلاء؛ فعمل آخر مستقل له فضله ونيته، كما يدل على قوله: «أن جادت بنفسها لله»، وهٰذا عمل ديني خطير؛ فلا يحرم ثوابه. (د).

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الزكاة، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، ٢ / ٦٩٧ / رقم ١٠٠٦). =

والثالث: أنْ يكون صحيحاً بالاعتبارَين معاً ـ في المباح الذي هو مطلوب الفعل بالكل، وصحيحاً بالاعتبار الأول باطلاً بالاعتبار الثاني ـ في المباح الذي هو مطلوب الترك بالكل، وهٰذا هو الجاري على ما تقدَّم في القسم الأول من قسمَي الأحكام، ولٰكنه مع الذي قبله باعتبار أمرٍ خارج عن حقيقة الفعل المباح، والأول بالنظر إليه في نفسه.

فصل

وأما ما ذُكر من إطلاق الصحة بالاعتبار الثاني؛ فلا يخلو أنْ يكون عبادةً أو عادة، فإنْ كان عبادةً؛ فلا تقسيم فيه على الجملة، وإنْ كان عادةً؛ فإما أنْ يصحبه مع قصد التعبد قصدُ الحظ، أوْ لا، والأول إما أنْ يكون قصدُ الحظ غالباً أو مغلوباً؛ فهٰذه ثلاثة أقسام:

أحدها: ما لا يصحبه حظ؛ فلا إشكال في صحته.

والثاني[1]: كذٰلك لأنَّ الغالب هو الذي له الحكم، وما سواه في حكم

= وكتب (خ) هنا ما نصُّه: «أصل الحديث في «صحيح مسلم»: «أيأتي أحدنا شهوته وله فيها أجر؟ قال: أرأيتم لو وضعها في حرام: أكان عليها فيها وزر؟ فكذٰلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر».

ثبت عليه الصلاة والسلام الأجر لوضع الشهوة في حلال مقارناً له على وجه التمثيل بثبوت الوزر بوضعها في حرام، وهٰذا ما يسميه الأصوليون قياس العكس، وهو الاستدلال بنقيض العلة على الحكم، والتحقيق أنه بطريق أضعف من قياس الشبه؛ فلا يستقل بتفصيل الحكم، والحديث خبر آحاد، وهو لا يكفي في تقرير الأصول الواجب إقامتها على أدلة تفيد القطع، ومن الجائز أن يكون ثبوت الأجر لوضع الشهوة في الحلال متلقى من طريق الوحي، وتكون مقارنته بوضعها في حرام واردة لغرض آخر كتقريب المعنى إلى فهم المخاطب، لا للتنبيه على دخول هٰذا النوع في المقاييس المعتد بها في أصول الأحكام».

(1) وهو ما يكون قصد الحظ فيه مغلوباً؛ فالنشر على عكس اللف. (د).

المطَّرح.

والثـالث: محتمـل لأمرين: أنْ يكون صحيحاً بالاعتبار الثاني أيضاً؛ إعمـالاً للجانب المغلوب، واعتباراً بأنَّ جانب الحظ غيرُ قادحٍ في العاديّات بخـلاف العبـاديّات، وأنْ يكون صحيحاً بالاعتبار الأول دون الثاني؛ إعمالاً لحُكم الغلبة، وبيان هٰذا التقسيم والدليل عليه مذكور في كتاب المقاصد من هٰذا الكتاب، والحمد لله.

* * * * *

النوع الخامس في العزائم والرُّخص[1]

والنظر فيه في مسائل:

المسألة الأولى

العزيمة[2] ما شُرع من الأحكام الكلية ابتداء.

ومعنى كونها «كُليَّة» أنها لا تختص ببعض المكلَّفين من حيث هم مكلفون دون بعض، ولا ببعض الأحوال دون بعض؛ كالصلاة مثلاً؛ فإنها مشروعة على الإطلاق والعموم في كل شخص وفي كل حال، وكذٰلك الصوم، والزكاة، والحج، والجهاد، وسائر شعائر الإسلام الكُلية، ويدخل تحت هٰذا ما شُرع لسببٍ مصلحيٍّ في الأصل؛ كالمشروعات المتوصَّل بها إلى إقامة مصالح الدارَين، من البيع، والإجارة، وسائر عقود المعاوضات، وكذٰلك أحكام الجنايات، والقصاص، والضمان، وبالجملة جميع كُليَّات الشريعة.

ومعنى «شرعيتها ابتداء» أنْ يكون قصدُ الشارع بها إنشاء الأحكام

---

(1) جرى المصنف في جعل الرخصة من خطاب الوضع على طريقة بعض الأصوليين كالآمدي، وعدها آخرون من قبيل الحكم الشرعي وهو الذي يقتضيه صنيع من قسمها إلى واجب ومندوب ومباح، وخلاف الأولى كما فعل تاج الدين ابن السبكي في «جمع الجوامع» [١ / ١٦٢ - مع «حاشية العطار»]. (خ).

(2) المحققون على أنه لا تطلق العزيمة إلا فيما كانت فيه الرخصة مقابلة لها، أما ما لا رخصة فيه بحال؛ فلا يطلق عليه عزيمة وإنْ كان حكماً ابتدائياً كلياً؛ فالتعريف للعزيمة شامل لها، وذٰلك خلاف رأي المحققين. (د).

قلت: انظر كلام ابن القيم على الرخصة والعزيمة في «المدارج» (٢ / ٥٧ - ٥٩، ٢٨٢)، و«الزاد» (٣ / ٨٨)، و«روضة المحبين» (ص ١٦٣ - ١٦٥)، و«الوابل الصيب» (ص ٩، ١٧).

التكليفية(1) على العباد من أوَّل الأمر؛ فلا يسبقها حكم شرعيٌّ قبل ذٰلك، فإن سبقها وكان منسوخاً بهٰذا الأخير؛ كان(2) هٰذا الأخير كالحُكم الابتدائي، تمهيداً للمصالح الكلية العامة.

ولا يخرج عن هٰذا ما كان من الكليات وارداً على سبب؛ فإنَّ الأسباب قد تكون مفقودةً قبل ذٰلك، فإذا وُجدت اقتضت أحكاماً؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا﴾ [البقرة: ١٠٤].

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

وقوله تعالى: ﴿لَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَبۡتَغُواْ فَضۡلٗا مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ [البقرة: ١٩٨].

وقوله تعالى: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمۡ كُنتُمۡ تَخۡتَانُونَ أَنفُسَكُمۡ﴾ الآية [البقرة: ١٨٧].

وقوله: ﴿فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوۡمَيۡنِ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِ﴾ [البقرة: ٢٠٣].

وما كان مثل ذٰلك؛ فإنه تمهيد لأحكامٍ وردتْ [شيئاً](3) بعد شيء بحسب

---

(1) لا ينافي هٰذا وما يأتي له في المسألة الثانية من أن حكم الرخصة الإباحة جعله العزيمة والرخصة أحكاماً وضعية؛ فإنَّ الصوم والصلاة مثلاً يتعلق بهما حكم تكليفي هو الوجوب مثلاً، وحكم وضعي هو كونهما عزيمة أو رخصة، قال في «التحرير»: «للشارع في الرخص حكمان: كونها وجوباً أو ندباً أو إباحة، وهي من أحكام التكليف، وكونها مسببة عن عذر طارىء في حق المكلف يناسبه تخفيف الحكم مع قيام الدليل على الأصل، وهو من أحكام الوضع؛ فإيجاب الجلد للزاني من أحكام الاقتضاء من وجه، ومن أحكام الوضع من حيث كونه مسبَّباً عن الزنا»، وعليه مشى الأبهري. (د).

(2) في (ط): «كان منسوخاً... وكان هٰذا...».

(3) سقط من الأصل.

الحاجة إلى ذٰلك؛ فكل هٰذا يشمله اسمُ العزيمة، فإنه شرعٌ ابتدائيٌّ حكماً[1]، كما أنَّ المستثنيَات من العمومات وسائرَ المخصوصات كلياتٌ ابتدائية أيضاً؛ كقوله [تعالى][2]: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَن يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩].

وقوله تعالى[3]: ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾ [النساء: ١٩].

وقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥].

ونهى ﷺ عن قتل النساء والصبيان[4]، هٰذا وما أشبهه من العزائم لأنه راجع إلى أحكام كلية ابتدائية.

وأما الرُّخصة؛ فما شُرع لعذرٍ شاقّ، استثناءً من أصل كليٍّ يقتضي المنع[5]، مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه.

فكونه «مشروعاً لعذر» هو الخاصة التي[6] ذكرها علماء الأصول.

---

(١) لعل أصل العبارة: «فإنه حكم كليّ شرع ابتداء»، ولا داعي للفظ «حكماً»؛ لأن الابتداء حقيقي في جميع هٰذه الأمثلة، إلا في آية ﴿علم الله أنكم﴾؛ فإنها من قبيل الناسخ، وهو ابتدائي حكماً كما تقدم له. (د).

(٢) سقط من الأصل.

(٣) كلمة «تعالى» ليست في (م) و(خ) و(ط) و(ج).

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الجهاد، باب قتل الصبيان والنساء في الحرب، ٦ / ١٤٨ / رقم ٣٠١٤، ٣٠١٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الجهاد والسير، باب تحريم قتل النساء والصبيان في الحرب، ٣ / ١٣٦٤ / رقم ١٧٤٤) من حديث عبدالله بن عمرو.

وورد عن جماعة من الصحابة حتى عدّه بعضه متواتراً، وتفصيل ذٰلك يطول، ولا يتّسع المقام له، والله الموفّق.

(٥) في قول كل العلماء. (ماء).

(٦) ظاهر صنيعه أنه يريد الاستدراك على الأصوليين بأن تعريفهم غير مانع، وأنه لولا زيادته =

وكونه «شاقاً»؛ فإنه قد يكون العذر مجرد الحاجة، من غير مشقة موجودة؛ فلا يُسمَّى ذٰلك رخصة؛ كشرعية القِراض مثلاً، فإنه لعذرٍ في الأصل وهو عجزُ صاحب المال عن الضَّرْب في الأرض، ويجوز حيث لا عذر ولا عجز، وكذٰلك المساقاة، والقَرض، والسلَم؛ فلا يُسمَّى هٰذا كله رخصة وإنْ كانت مستثناة من أصل ممنوع، وإنما يكون مثلُ هٰذا داخلاً تحت أصل الحاجيات الكليات، والحاجيات لا تُسمَّى عند العلماء باسم الرخصة، وقد يكون العذر راجعاً إلى أصل تكميليٍّ؛ فلا يُسمَّى رخصة أيضاً، وذٰلك أنَّ من لا يقدر على الصلاة قائماً، أو يقدر بمشقة؛ فمشروعٌ في حقه الانتقالُ إلى الجلوس، وإنْ كان مُخلاًّ بركنٍ من أركان الصلاة، لٰكن بسبب المشقة استُثني فلم يتحتم عليه القيام؛ فهٰذا رخصة محقَّقة، فإنْ كان هٰذا المترخِّصُ إماماً؛ فقد جاء في الحديث: «إنما جُعل الإمامُ ليؤتَمَّ به ـ ثم قال: وإنْ صلَّى جالساً؛ فصلُّوا جلوساً أجمعون»[1]؛ فصلاتهم جلوساً وقع لعذر، إلا أنَّ العذر في حقهم ليس المشقة، بل لطلب الموافقة[2] للإمام وعدم المخالفة عليه؛ فلا يُسمَّى مثلُ هٰذا رخصة، وإنْ كان مستثنى لعذر.

= كلمة «شاقة»؛ لاختل التعريف، ودخل في الرخصة القِراض وما معه، ولٰكن الواقع أنهم لم يقتصروا على هٰذه الخاصة، بل قالوا: «ما شرع لعذر مع قيام الدليل المحرم لولا العذر»، ولا يخفى أنَّ هٰذه الخاصة التي ذكروها لا تبقي شيئاً من القراض وما معه داخلاً في الرخصة؛ لأن معنى قيام الدليل المحرم بقاؤه معمولاً به لولا العذر، ولا شيء من ذٰلك في القراض وما معه. (د).

(1) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأذان، باب إنما جُعل الإمام ليؤتَمَّ به، 2 / 173 / رقم 688، وكتاب تقصير الصلاة، باب صلاة القاعد، 2 / 584 / رقم 1113، وكتاب السهو، باب الإشارة في الصلاة، 3 / 108 / رقم 1236)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الصلاة، باب ائتمام المأموم بالإمام، 1 / 309 / رقم 412) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(2) هٰذا هو الأصل التكميلي؛ فصلاة الإمام جالساً رخصة، وموافقتهم له ليس برخصة. (د).

وكون هٰذا المشروع لعذر «مستثنى من أصل كلي» يبيِّن لك أنَّ الرُّخص ليست بمشروعة ابتداء؛ فلذٰلك لم تكن كليّاتٍ في الحكم، وإنْ عرض لها ذٰلك؛ فبالعَرض، فإنَّ المسافر إذا أجزنا له القصر والفِطْر؛ فإنما كان ذٰلك بعد استقرار أحكام الصلاة والصوم، هٰذا وإنْ كانت آياتُ الصوم نزلت دفعة واحدة؛ فإن الاستثناء ثانٍ عن استقرار حكم المستثنى منه على الجملة، وكذٰلك أكلُ الميتة للمضطر في قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ﴾ الآية [البقرة: ١٧٣].

وكونُه «مقتصراً به على موضع الحاجة» خاصّة من خواص الرخص أيضاً لا بدَّ منه[١]، وهو الفاصلُ بين ما شُرع من الحاجيات الكلية وما شرع من الرخص؛ فإنَّ شرعية الرخص جزئيةٌ يُقتصر فيها على موضع الحاجة، فإنَّ المصلي إذا انقطع سفره؛ وجب عليه الرجوع إلى الأصل من إتمام الصلاة وإلزام الصوم، والمريض إذا قدر على القيام في الصلاة لم يصلِّ قاعداً، وإذا قدر على مسِّ الماء لم يتيمم، وكذٰلك سائر الرخص، بخلاف القَرض، والقِراض، والمساقاة، ونحو ذٰلك مما هو يشبه الرخصة؛ فإنه ليس برخصة في حقيقة هٰذا الاصطلاح؛ لأنَّه مشروع أيضاً وإنْ زال العذر، فيجوز للإنسان أنْ يقترض وإنْ لم يكن به حاجة إلى الاقتراض، وأنْ يُساقي حائطه وإنْ كان قادراً على عمله بنفسه أو بالاستئجار عليه، وأنْ يُقارِض بماله وإنْ كان قادراً على التجارة فيه بنفسه أو بالاستئجار، وكذٰلك ما أشبهه.

فالحاصل أنَّ العزيمةَ راجعةٌ إلى أصلٍ كليٍّ ابتدائيّ، والرُّخصة راجعةٌ

(١) يلوح أنه حكم مفرَّع على الرخصة لازم لها، ولا يتوقف تعريفها عليه؛ لأنه تم بالقيود قبله، بدليل أنه أخرج به القرض وما معه وهو نفس ما أخرجه بقيد المشقة؛ فإن كان مراده أنه لا بد منه في التعريف؛ فغير ظاهر، وإنْ كان مراده أنه وصف ملازم وحكم ثابت للرخصة؛ فظاهر، وهو مفهوم من تعريفها بما شُرع لعذر شاق؛ لأنَّ موضع الحاجة هو العذر الشاق؛ فعند زوال هٰذا العذر لا يوجد محلُّ الرخصة؛ فلا يتأتّى الترخص حينئذ. (د).

إلى جزئيٍّ مستثنى من ذٰلك الأصل الكليّ.

فصل

وقد تُطلق الرخصة على ما استُثني من أصلٍ كليٍّ يقتضي المنع مطلقاً، من غير اعتبارٍ بكونه لعذر شاقّ، فيدخل فيه القَرض، والقِراض، والمساقاة، وردّ الصاع من الطعام في مسألة المصَرّاة، وبيع العريَّة بخِرْصها تمراً، وضرب الدِّية على العاقلة، وما أشبه ذٰلك، وعليه يدل قوله: «نَهى عن بيعِ ما ليسَ عِنْدَك»[1]،

(1) أخرج أحمد في «المسند» (٢ / ١٧٤، ١٧٨ - ١٧٩، ٢٠٥)، والطيالسي في «المسند» (٢٢٥٧)، وأبو داود في «السنن» (كتاب البيوع، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده / رقم ٣٥٠٤)، والترمذي في «الجامع» (أبواب البيوع، باب كراهية بيع ما ليس عندك / رقم ١٢٣٤)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب البيوع، باب بيع ما ليس عند البائع، ٧ / ٢٨٨)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب التجارات، باب النهي عن بيع ما ليس عندك، ٢ / ٧٣٧ - ٧٣٨ / رقم ٢١٨٨)، والدارمي في «السنن» (٢ / ٢٥٣)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ٦٠١)، والدارقطني في «السنن» (٣ / ١٥)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ١٧)، والبيهقي في «الكبرى» (٥ / ٣٣٩ - ٣٤٠، ٣٤٨) بإسناد صحيح عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبدالله بن عمرو بن العاص مرفوعاً بلفظ: «لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك».

وصححه الحاكم، وقال الترمذي: «حسن صحيح»، ولفظ الطيالسي: «نهى عن سلف وبيع...».

وكتب (خ) ما نصه: «أبقى أكثر أهل العلم هٰذا الحديث وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تبع ما ليس عندك» على ما يقتضيه لفظه من العموم، وجعلوا السلم مستثنى منه بالأدلة الدالة على جوازه، وذهب ابن القيم في «إعلام الموقعين» إلى أن المراد من الحديث النهي عن بيع العين المعينة وهي لم تزل في ملك الغير، أو بيع ما لا يقدر على تسليمه وإن كان في الذمة، وصرح بأن جعل السلم داخلاً في الحديث من قبيل التوهم، والفرق بين طريقة الجمهور وهٰذه الطريقة أن ابن القيم يجعل الحديث من قبيل العام الذي أريد به الخصوص، والجمهور يجعلونه من العام =

«وأرخَصَ في السَّلَم»[1]، وكلُّ هٰذا مستند إلى أصل الحاجيات؛ فقد اشتركت مع الرخصة بالمعنى الأول في هٰذا الأصل، فيجري عليها حكمها في التسمية، كما جَرى عليها حكمها في الاستثناء من أصل ممنوع، وهنا أيضاً يدخل ما تقدم في صلاة المأمومين جلوساً اتِّباعاً للإمام المعذور، وصلاة الخوف المشروعة بالإمام كذٰلك أيضاً، لٰكنَّ هاتين المسألتين تُستمدّان من أصل التكميلات[2] لا

= المخصوص، ويقولون مع هٰذا أن بين السلم وبين بقية الصور الممنوعة وجه من الفرق يستدعي الاختلاف في الحكم؛ فكلام ابن القيم إنما يطعن في قول من صرح بأن السلم مخالف للقياس، ونفي أن يكون هناك فارق بين بيع الإنسان ما لا يملكه ولا هو مقدور له وبين المضمون في الذمة المقدور على تسليمه».

(1) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب السَّلم، باب السَّلَم في وزن معلوم، ٤ / ٤٢٩ / رقم ٢٢٤٠، ٢٢٤١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساقاة، باب السَّلم، ٣ / ١٢٢٦ - ١٢٢٧ / رقم ١٦٠٤)، وأحمد في «المسند» (١ / ٢٨٢)، والترمذي في «الجامع» (أبواب البيوع، باب ما جاء في السلف في الطعام والتمر، ٣ / ٦٠٢ - ٦٠٣ / رقم ١٣١١)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب البيوع، باب السلف في الثمار، ٧ / ٢٩٠)، وأبو داود في «السنن» (كتاب البيوع والتجارات، باب في السلف، ٣ / ٧٤١ - ٧٤٢ / رقم ٣٤٦٣)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب التجارات، باب السلف في كيل معلوم، ٢ / ٧٦٥ / رقم ٢٢٨٠)، والدارمي في «السنن» (٢ / ٢٦٠)، وابن الجارود في «المنتقى» (٦١٤، ٦١٥)، والبيهقي في «الكبرى» (٦ / ١٨) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما؛ قال: قدم النبي ﷺ المدينة، وهم يُسْلفون في التمر السنتين والثلاث، فقال رسول الله ﷺ: «من أسلف، فليسلف في كيل معلومٍ، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم»، وعند الدارقطني في «السنن» (٣ / ٣): «وهم يسلمون» بدل «يسلفون».

(2) أي: التكميلات للتحسينيات؛ فإن الجماعة على العموم من أصل التحسينيات، وموافقة الإمام في الجلوس مكمل لها، كما أنَّ قسمة الجيش إلى فرقتين تؤديان الصلاة مع الإمام تكميل لها أيضاً، وليس في المسألتين خاصة المشقة حتى يندرجا في سلك الرخصة بالمعنى الأول. (د). وفي (ط): «التكميليات».

من أصل الحاجيات؛ فيُطلق عليها لفظ[1] الرخصة وإن لم تجتمع معها في أصلٍ واحد، كما أنه قد يُطلق لفظ الرخصة وإنْ استُمدت من أصل الضروريات، كالمصلي لا يقدر على القيام؛ فإنَّ الرخصة في حقه ضرورية لا حاجية، وإنما تكون حاجيةً إذا كان قادراً عليه، لٰكن بمشقة تلحقه فيه أو بسببه، وهٰذا كلّه ظاهر.

فصل

وقد يُطلق لفظ الرخصة على ما وُضع عن هٰذه الأمة من التكاليف الغليظة والأعمال الشاقة التي دل عليها قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وقوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَـٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

فإن الرخصة في اللغة راجعةٌ إلى معنى اللين، وعلى هٰذا يُحمل ما جاء في بعض الأحاديث: «أنه عليه الصلاة والسلام صنعَ شيئاً ترخّصَ فيه»[2]،

---

(١) أي: بغير الإطلاق الأول؛ لأن مثل هٰذا لا يتعلق به حكم آخر يسمى عزيمة، بل إن صلاته جالساً هي العزيمة؛ فالرخصة بالإطلاق الأول إنما تكون في أصل الحاجيات لا غير، فما كان من التحسينيات أو الضروريات لا تطلق عليه الرخصة بالمعنى الأول، وإن أطلقت عليه بالمعنى الذي في هٰذا الفصل. (د).

(٢) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الأدب، باب من لم يواجه النّاسِ بالعتاب، ١٠ / ٥١٣ / رقم ٦١٠١، وكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من التعمق والتنازع والغلوّ في الدين والبدع، ١٣ / ٢٧٦ / رقم ٧٣٠١) من حديث عائشة قالت: صنع النبي ﷺ شيئاً ترخص فيه، فتنزه عنه قوم، فبلغ ذٰلك النبيَّ ﷺ؛ فخطب، فحمد الله، ثم قال: «ما بال أقوام يتنزهون عن الشيء أصنعه؛ فوالله إني لأعلمهم بالله، وأشدّهم له خشية».

ويمكن أنْ يَرجع إليه معنى[1] الحديث الآخر: «إن اللهَ يُحبّ أنْ تُؤتى رُخَصهُ كما يُحبّ أنْ تُؤتَى عزائِمهُ»[2]، وسيأتي بيانه بعد إن شاء الله[3]؛ فكان ما جاء في هٰذه الملَّة السَّمْحة من المسامحة واللين رخصةً، بالنسبة إلى ما حملته[4] الأمم السالفة من العزائم الشاقة.

فصل

وتطلق الرخصة أيضاً على ما كان من المشروعات توسعة على العباد مطلقاً[5]، مما هو راجع إلى نَيل حظوظهم وقضاء أَوْطَارهم؛ فإنَّ العزيمة الأُولى هي التي نبّه عليها قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

وقوله: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا ۖ لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ۖ﴾ الآية [طه: ١٣٢].

وما كان نحو ذٰلك مما دل على أنَّ العِباد ملكُ الله[6] على الجملة والتفصيل؛ فحُقَّ عليهم التوجهُ إليه، وبذلُ المجهود في عبادته، لأنهم عباده وليس لهم حقٌّ لديه، ولا حُجَّة عليه، فإذا وهب لهم حظّاً ينالونه؛ فذٰلك كالرُّخصة لهم لأنَّه توجهٌ إلى غير المعبود، واعتناءٌ بغير ما اقتضته العبودية.

فالعزيمة في هٰذا الوجه هو امتثال الأوامر واجتناب النواهي على الإطلاق والعموم، كانت الأوامر وجوباً أو ندباً، والنواهي كراهةً أو تحريماً، وتركُ[7] كلِّ

---

(١) في (ط): «بمعنى».

(٢) سيأتي تخريجه في (ص ٤٨٠).

(٣) انظر: (ص ٥٠٦ ـ ٥٠٧).

(٤) كذا في (ط)، وفي غيره: «حمله».

(٥) عن القيود والاعتبارات التي لوحظت في الإطلاقات الثلاثة السابقة؛ فهو أوسع الإطلاقات الأربعة، ولٰكنه على ما ترى منظور فيه إلى الخاصة من أرباب الأحوال. (د).

(٦) في (ط): «ملكٌ لله».

(٧) هو محلّ الفرق بين هٰذا الإطلاق وغيره. (د).

ما يشغل عن ذلك من المباحات، فضلاً عن غيرها؛ لأنَّ الأمر من الآمر مقصود أنْ يُمتثَل على الجملة، والإذن في نيل الحظ الملحوظ من جهة العبد رخصة؛ فيدخل في الرخصة على هٰذا الوجه كلُّ ما كان تخفيفاً وتوسعة على المكلَّف؛ فالعزائم حقُّ الله على العباد، والرُّخَص حظُّ العباد من لطف الله؛ فتشترك المباحات مع الرخص على هٰذا الترتيب، من حيث كانا معاً توسعة[1] على العبد، ورفعَ حَرَج عنه، وإثباتاً لحظه، وتصير المباحات ـ عند هٰذا النظر ـ تتعارض مع المندوبات على الأوقات؛ فيؤثر حظه[2] في الأُخرى على حظه في الدنيا، أو يؤثر حقَّ ربه على حظِّ نفسه؛ فيكون رافعاً للمباح من عمله رأساً، أو آخذاً له حقّاً لربه؛ فيصير حظه مندرجاً تابعاً لحق الله، وحق الله هو المقدَّم المقصود؛ فإنَّ [على][3] العبد بذل المجهود، والربُّ يحكم ما يريد.

وهٰذا الوجه يعتبره الأولياء من أصحاب الأحوال، ويعتبره أيضاً غيرهم ممن رقي عن الأحوال، وعليه يُربّون التلاميذ، ألا ترى أنَّ من مذاهبهم الأخذ بعزائم العلم واجتناب الرخص جملة، حتى آل الحال بهم أن عَدُّوا أصل

---

(١) شامل للرخصة بالمعنى المعروف، وبالمعنى الذي أُريد هنا، وقوله: «ورفع حرج عنه» خاص بمحل الرخص المعروف، وقوله: «وإثباتاً لحظه» هٰذا ما زاده هنا على ما سبق، وهو تلك المباحات التي تشغل عن مقام العبودية. (د).

(٢) أي: فتارة يقدم المندوب على المباح؛ فيؤثر حظه في الآخرة على حظه في الدنيا، وفي هٰذه الحالة يصح أنْ يقال أيضاً: إنه آثر حق ربه المطلوب بفعل هٰذا المندوب على حظ نفسه وهو المباح، وتارة يقدم المباح على المندوب، لٰكن بقصد أن من حق الله عليه ألا يعرض عن رخصته وتفضله عليه بالتوسعة بهٰذا المباح، وحينئذ يكون آخذاً للمباح لا من جهة حظ نفسه بل من جهة أنه حق لربه وإنْ كان في ضمنه حصل حظ نفسه بالمباح؛ إلَّا أنه تابع؛ فعلى التقدير الأول يكون رفع المباح وباعده عن عمله رأساً، وعلى الثاني يكون فعل المباح لٰكن على أنه حق لربه لا لحظ نفسه. (د).

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

الحاجيات كلّها أو جُلّها من الرخص، وهو ما يرجع إلى حظ العبد منها[1]، حسبما بان لك في هٰذا الإطلاق الأخير، وسيأتي لهٰذا الذي ذهبوا إليه تقرير في هٰذا النوع إنْ شاء الله تعالى.

فصل

ولمّا تقررت هٰذه الإطلاقات الأربعة؛ ظهر أنَّ منها ما هو خاصٌّ ببعض الناس، وما هو عامٌّ للناس كلهم، فأما العام للناس كلِّهم؛ فذٰلك الإطلاق الأول، وعليه يقع التفريع في هٰذا النوع، وأما الإطلاق الثاني؛ فلا كلام عليه هنا؛ إذْ لا تفريع يترتب عليه، وإنما يتبيَّن به أنه إطلاقٌ شرعيّ، وكذٰلك الثالث، وأما الرابع، فلمّا كان خاصّاً بقوم؛ لم يُتعرض له على الخصوص، إلا أنَّ التفريع على الأول يتبيَّن به التفريعُ عليه؛ فلا يفتقر إلى تفريع خاصٍّ بحول الله تعالى.

المسألة الثانية

حُكْم الرخصة الإباحةُ مطلقاً[2] من حيث هي رخصة، والدليل على ذٰلك أمور:

أحدها: موارد النصوص عليها؛ كقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣].

وقوله: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣].

وقوله: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ الآية

---

(١) وأما ما يرجع إلى حق الله منها؛ فليس من الرخص كما أشرنا إليه. (د).

(٢) أي: من غير تفصيل حتى فيما يتوهم فيه الوجوب أو النَّدب. (د).

[النساء: ١٠١].

وقوله: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦] الآية إلى آخرها[1].

وأشباه ذٰلك من النصوص الدالة على رفع الحرَج والإثم مجرّداً لقوله: ﴿فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ﴾ [البقرة: ١٧٣]، وقوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [المائدة: ٣]، ولم يرد في جميعها أمر يقتضي الإقدام على الرخصة، بل إنما أتى بما ينفي المتوقع في ترك أصل العزيمة، وهو الإثم والمؤاخذة، على حدِّ ما جاء في كثير من المباحات بحقِّ الأصل؛ كقوله تعالى: ﴿لَّا جُنَاحَ[2] عَلَيۡكُمۡ إِن طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمۡ تَمَسُّوهُنَّ أَوۡ تَفۡرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةٗۚ﴾ [البقرة: ٢٣٦].

﴿لَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَبۡتَغُواْ[3] فَضۡلٗا مِّن رَّبِّكُمۡۚ﴾ [البقرة: ١٩٨].

﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ فِيمَا عَرَّضۡتُم بِهِۦ مِنۡ خِطۡبَةِ ٱلنِّسَآءِ﴾ [البقرة: ٢٣٥].

إلى غير ذٰلك من الآيات المصرّحة بمجرد رفع الجُناح، وبجواز الإقدام خاصّة.

---

(١) المشتمل على عقوبة من كفر وهو الغضب والعذاب العظيم، وقد استثنى منه من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان، يعني: فلا غضب ولا عذاب، أي: فلا إثم عليه؛ فالترخيص للمؤمن بالقول في هٰذه الحالة إنما رفع عنه فيه الحرج والإثم، وهو معنى الإباحة على أحد المعنيين السابقين في الكلام على المباح. (د).

(٢) أي: لا تبعة مهر؛ فلا تطالبون به إلا بالمس ولو بدون فرض للمهر، أو بفرض له ولو مع عدم المس، وهٰذا المعنى هو الظاهر، وقيل: لا وِزْر، فكأنه لما كثر ذم الطلاق؛ فهموا أنه لا يجوز، فقال: لا جناح، ولٰكن هٰذا المعنى كما ترى إذا نظر فيه إلى بقية الكلام، وكلام المؤلف مبني على المعنى الثاني. (د).

(٣) لما تحرجوا عن التجارة في موسم الحج لأنها تستدعي جدالاً وقد نهوا عن الجدال، سألوا رسول الله ﷺ؛ فنزلت الآية. (د). (استدراك ٣).

وقال تعالى: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ[1]﴾ [البقرة: ١٨٥].

وفي الحديث: «كنا نُسافر مع رسول الله ﷺ؛ فمنا المُقْصر[2]، ومنا المُتمّ، ولا يعيب[3]، بعضُنا على بعض»[4].

والشواهد على ذلك كثيرة.

---

(١) أي: إنْ فطر فعليه عدة، لكنه لم يأت فيه بما يقتضي جواز الإقدام عليه، وظاهر أنَّ الاستدلال بهذا المقدار من الآية ضعيف، لكن ما بعدها وهو قوله تعالى: ﴿**يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**﴾ معناه: إنه لا يريد حرجكم؛ فهو يرفع عنكم إثم الإفطار في المرض والسفر، وبهذا يظهر ما يستدل عليه المؤلف، أما مجرد عدم ذكر حكم الإفطار من وجوب أو حرمة؛ فلا يفيد المطلوب، وتأمل. (د).

(٢) من أقصر على لغة فيه. (د).

(٣) وذلك يدل على الإباحة. (د).

(٤) أخرجه الدارقطني في «السنن» (٢ / ١٨٩)، ومن طريقه البيهقي في «السنن الكبرى» (٣ / ١٤١)، وابن الجوزي في «التحقيق» (٢ / ١١٦١ ـ مع التنقيح) عن عائشة بلفظ: «إن النبي ﷺ كان يقصر في السفر ويتم ويفطر ويصوم» بإسنادٍ فيه سعيد بن محمد بن ثواب، وهو مجهول الحال، وقد استنكر هذا الحديث الإمامُ أحمد؛ كما قاله ابنه عبدالله في «العلل» (٣ / ٢٩).

والذي صحَّ من فعلها رضي الله عنها في «الصحيحين» وغيرهما، ولذا قال البيهقي: «والصحيح عن عائشة أنها كانت تتمّ موقوفاً».

قلت: ويتأيّد ذلك أن عروة لما ذكر إتمامها؛ قال: «تأوَّلت ما تأوَّل عثمان»، فلو كان عندها عن النبي ﷺ رواية؛ لم يقل عروة إنها تأوَّلت.

واللفظ المذكور عند المصنف أخرجه أبو بكر الأثرم من حديث أنس؛ غير أنه لا يصح، تفرد به زيد العمِّي وليس بشيء، وإنما الحديث المعروف: «فمنا الصائم ومنا المفطر»، كذا في «تنقيح التحقيق» (٢ / ١١٦٤).

وانظر تفصيل ذلك في: «نصب الراية» (٢ / ١٩٢)، و«الإرواء» (رقم ٥٦٣).

والثاني: إنَّ الرخصة أصلها التخفيف عن المكلف ورفع الحرج عنه؛ حتى يكون من ثقل التكليف في سَعة واختيار، بين الأخذ بالعزيمة، والأخذ بالرخصة، وهٰذا أصله الإباحة؛ كقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩].

﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾[1] [الأعراف: ٣٢].

﴿مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ﴾ [النازعات: ٣٣].

بعد تقرير نعم كثيرة.

وأصل الرخصة[2] السهولة، ومادة (ر خ ص) للسهولة واللين؛ كقولهم: شيءٌ رَخْصٌ[3]: بيّن الرخوصة، ومنه الرُّخْص ضد الغَلاء، ورُخِّص له في الأمر فترخَّص هو فيه إذا لم يُستقصَ له فيه، فمالَ هو إلى ذٰلك، وهٰكذا سائر استعمال المادة[4].

والثالث: إنه لو كانت[5] الرخص مأموراً بها ندباً أو وجوباً؛ كانت عزائمَ لا رخصاً، والحال بضد ذٰلك؛ فالواجب هو الحتم واللازم الذي لا خِيرَة فيه،

---

(١) في الأصل زيادة «و».

(٢) أي: وقد ورد إطلاق الشارع هٰذه المادة بهٰذا المعنى؛ كما في الحديث: «إن الله يحب أنْ تؤتى رخصه كما يحب أنْ تؤتى عزائمه»، وكثيراً ما يرجعون في بيان المعاني الشرعية إلى معرفة المعاني اللغوية، لٰكن ما هنا حكم شرعي، وكون الأحكام الشرعية من إباحة أو غيرها يرجع فيها إلى مناسبات ومعان لغوية هو كما ترى يشبه أنْ يكون استئناساً لا دليلاً في مسألة أصولية، والمؤلف وإن كان من عادته أنْ يجمع على مدعاه ما يتيسر له من أدلته قوية وغيرها؛ إلا أنه في العادة يجعل هٰذه بعد تلك ويظهر على أسلوبه أنَّ غرضه منها الاستئناس، لا أنها من صلب الأدلة كظاهر صنيعه هنا. (د).

(٣) في (ط): «يرخص».

(٤) انظر: «معجم مقاييس اللغة» لابن فارس.

(٥) في (م): «كان».

والمنـدوب كذلـك من حيث مطلق الأمر، ولـذلـك لا يصحُّ أنْ يُقال في المندوبات: إنها شرعت للتخفيف والتسهيل، من حيث هي مأمور بها، فإذا كان كذلك؛ ثبت أنَّ الجمع بين الأمر والرخصة جمعٌ بين متنافيَين، وذلك يُبيِّن أنَّ الرخصة لا تكون مأموراً بها من حيث هي رخصة.

فإنْ قيل: هذا معترض؛ من وجهين:

أحدهما: إنَّ ما تقدم من الأدلة لا يدل على مقصود المسألة؛ إذْ لا يلزم من رفع الجُناح والإثم عن الفاعل للشيء أنْ يكون ذلك الشيء مباحاً، فإنه قد يكون واجباً أو مندوباً، أما أوّلاً؛ فقد قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: ١٥٨]، وهما مما يجب الطواف بينهما، وقال تعالى: ﴿وَمَن تَأَخَّرَ[1] فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ ٱتَّقَىٰ﴾ [البقرة: ٢٠٣]، والتأخر مطلوبٌ طلب الندب، وصاحبه أفضل عملاً من المتعجِّل، إلى غير ذلك من المواضع التي في هذا المعنى.

ولا يقال: إنَّ هذه المواضع نزلت على أسباب حيث توهموا الجناح، كما ثبت في حديث عائشة[2]؛ لأنا نقول: مواضع الإباحة أيضاً نزلت على أسباب،

(١) قوله: ﴿ومن تأخر فلا إثم عليه﴾؛ فإنه كما جاء في «روح المعاني» رد على الجاهلية حيث كان بعضهم يؤثم المتعجل وبعضهم يؤثم المتأخر. (د).

(٢) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الحج، باب وجوب الصَّفا والمروة وجُعِل من شعائر الله، ٣ / ٤٩٧ - ٤٩٨ / رقم ١٦٤٣) بسنده إلى عروة؛ قال: «سألتُ عائشة رضي الله عنها فقلتُ لها: أرأيتِ قول الله تعالى: ﴿**إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطَّوَّف بهما**﴾؛ فوالله ما على أحد جناحٌ أن لا يطوف بالصَّفا والمروة. قالت: بئس ما قلتَ يا ابن أُختي! إن هذه لو كانت كما أوَّلتَها عليه كانت «لا جناح عليه أن لا يتطوف بهما»، ولكنها أُنزلت في الأنصار، كانوا قبل أن يُسلِموا يُهلُّون لمناة الطاغية التي كان يعبدونها عند المُشلَّل، فكان مَنْ أهَلَّ يتحرَّج أن يطوف بالصَّفا والمروة، فلما أسلموا سألوا رسول الله ﷺ عن ذلك؛ قالوا: =

وهي توهُّم الجُناح؛ كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾[1] [البقرة: ١٩٨].

وقوله: ﴿وَلَا عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا[2] مِنۢ بُيُوتِكُمْ﴾ [النور: ٦١] إلى آخرها[3].

وقوله: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ [النور: ٦١]. (استدراك ٤).

﴿وَلَا جُنَاحَ[4] عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ﴾ [البقرة: ٢٣٥].

جميعُ هٰذا وما كان مثله متوهمٌ فيه الجُناح والحَرج، وإذا استوى الموضوعان[5]؛ لم يكن في النص على رفع الإثم والحرج والجناح دلالةٌ على حكم الإباحة على الخصوص، فينبغي أنْ يؤخذ حُكمه من محلٍّ آخر ودليل خارجي.

= يا رسول الله! إنّا كنّا نتحرّج أن نطوف بين الصفا والمروة، فأنزل الله تعالى: **﴿إن الصفا والمروة من شعائر الله﴾** الآية».

(١) انظر ما قدمناه: (ص ٤٧٥ ـ الاستدراك).

(٢) كان الرجل الغني يدعو الرجل من أهله إلى طعام فيقول: إني لأجنح أن آكل منه (والجنح: الحرج)، ويقول: المسكين أحق به مني؛ فنزلت الآية. اهـ. تيسير. (د).

(٣) في (م): «آخره». وانظر: «أسباب النزول» (ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤) للواحدي.

(٤) لم أر في كتب التفسير والحديث وأسباب النزول ذكراً لسبب نزول هٰذه الآية أو ما يفيد أنهم توهموا الحرج؛ فلذا قال: «هٰذا وما كان مثله متوهم فيه الحرج»، وهو يشمل ما حصل فيه التوهم بالفعل، ونزلت الآيات لنفي ذٰلك التوهم، وما كان شأنه ذٰلك وإنْ لم يحصل فيه توهم بالفعل حتى كان سبباً للنزول، فيكون ذكر هٰذه الآية وجيهاً، لٰكنه لا يناسب قوله في الدخول على هٰذه الآيات: «مواضع الإباحة أيضاً نزلت على أسباب وهي توهم الجناح؛ كقوله تعالى... إلخ»؛ فلعله يريد التوهم ولو شأنا وإنْ لم يكن سبباً للنزول. (د).

(٥) في الأصل و (ط): «الموضعان».

والثاني: إنَّ العلماء قد نصوا على رُخص مأمور بها؛ فالمضطر إذا خاف الهلاك وجب عليه تناول الميتة وغيرها من المحرمات الغاذية[1] ونصوا على طلب الجمع بعرفة والمزدلفة، وأنه سُنَّةٌ، وقيل في قَصْر المسافر: إنه فرض أو سنة أو مستحب، وفي الحديث: «إنَّ اللهَ يُحبّ أنْ تُؤتَى رُخَصُه[2]»[3]، وقال ربُّنا تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] إلى كثير من ذلك؛ فلم يصح إطلاق القول بأنَّ حكم الرخص الإباحة دون التفصيل.

فالجواب عن الأول: إنه لا يُشك أنَّ رفع الحَرج والإثم في وضع اللسان إذا تجرَّد عن القرائن يقتضي الإذن في التناول والاستعمال، فإذا خُلّينا واللفظَ كان راجعاً إلى معنى الإذن في الفعل على الجملة، فإنْ كان لرفع الجُناح والحَرج سببٌ خاص؛ فَلَنا أنْ نحمله على مقتضى اللفظ لا على خصوص السبب؛ فقد يتوهَّم فيما هو مباح شرعاً أنَّ فيه إثماً، بناء على استقرار عادةٍ تقدَّمت، أو رأيٍ عرض، كما توهَّم بعضُهم الإثم في الطواف بالبيت بالثياب، وفي بعض المأكولات، حتى نزل: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢]، وكذلك في الأكل من بيوت الآباء

---

(١) في (ماء): «العادية».

(٢) أي: والمباح الصرف لا تتعلق به محبة الله تعالى، وأيضاً إرادته تعالى لنا اليسر ومحبته لذلك تقتضي أنَّ الرخص محبوبة له تعالى، وأقل ذلك أنْ تكون مطلوبة طلب المندوب. (د).

(٣) أخرجه أحمد في «المسند» (٢ / ١٠٨) من حديث ابن عمر **بإسنادٍ صحيح على شرط مسلم**.

وأخرجه أيضاً من حديث ابن عمر ابن حبان في «صحيحه» (٩١٤ ـ موارد)، وابن خزيمة في «صحيحه» (٢ / ٧٣)، والبيهقي في «الكبرى» (٣ / ١٤٠)، وابن منده في «التوحيد» (٣ / ٢٢٣ ـ ٢٢٤ / رقم ٧١٦، ٧١٧)، وله شواهد من حديث عبدالله بن عباس وعبدالله بن مسعود وأبي هريرة وأنس وأبي الدرداء وأبي أمامة وواثلة بن الأسقع، انظرها في «الإرواء» (رقم ٥٦٤).

والأمهات وسائر من ذُكر في الآية، وفي التعريض بالنكاح في العدَّة وغير ذٰلك؛ فكذٰلك قوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: ١٥٨]، يعطى معنى الإذن، وأما كونه واجباً(١)؛ فمأخوذ من قوله: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٥٨]، أو من دليل آخر؛ فيكون التنبيه هنا على مجرد الإذن الذي يلزم الواجبَ من جهة مجرَّد الإقدام، مع قطع النظر عن جواز الترك أو عدمه.

ولنا أنْ نحمله(٢) على خصوص السبب، ويكون قوله في مثل الآية(٣): ﴿مِن شَعَآئِرِ﴾ [البقرة: ١٥٨] قرينة صارفة للفظ عن مقتضاه في أصل الوضع، أما ما له سبب مما هو في نفسه مباح؛ فيستوي مع ما لا سبب له في معنى الإذن، ولا إشكال فيه، وعلى هٰذا الترتيب يجري القول في الآية الأخرى(٤)، وسائر ما جاء في هٰذا المعنى.

والجواب عن الثاني أنه قد تقدم أنَّ الجمع بين الأمر والرخصة جمع بين

---

(١) ويكون مثاله أنْ يجاب سائل فاتته صلاة العصر مثلاً وظن أنه لا يجوز قضاؤها عند الغروب؛ فيقال له: لا جناح عليك إنْ صليتها في هٰذا الوقت، فالغرض إجابته بمقدار ما يدفع شبهته، لا بيان أصل وجوب العصر عليه. (د).

(٢) أي: فيكون المراد منه الطلب والوجوب، ولوحظ في هٰذا التعبير السبب وهو كراهة المسلمين الطواف؛ لمكان إساف ونائلة (الصنمين اللذين كانا يتمسح بهما أهل الجاهلية فوق الصفا والمروة)؛ فنزلت الآية بطلب السعي، ولوحظ في التعبير تحرج المسلمين وكراهتهم، ويكون قوله: ﴿من شعائر الله﴾ صارفاً للفظ ﴿لا جناح﴾ عن أصل وضعه من رفع الإثم فقط. (د).

(٣) في النسخ المطبوعة: «ويكون مثل قوله في الآية»، وما أثبتناه من الأصل و(ط).

(٤) إلا أنه لا يوجد فيها قرينة لفظية لصرف اللفظ عن ظاهره إذا اعتبرنا السبب وجعلناها للطلب، نعم فيها قرينة حالية وهي نفس السبب، وهو أنَّ بعضهم كان يؤثم المتعجل وبعضهم يؤثم المتأخر. (د).

متنـافيين؛ فلا بد أنْ يرجـع الـوجوبُ أو الندب إلى عزيمة أصلية[1]، لا إلى الـرخصة بعينها، وذٰلك أنَّ المضطر الذي لا يجد من الحلال ما يردّ به نفسه أرخص له في أكـل الميتـة؛ قصـداً لرفـع الحرج عنه ورداً[2] لنفسه من ألم الجوع فإنْ خاف التلف وأمكنـه تلافي نفسـه بأكلهـا؛ كان مأموراً بإحياء نفسه لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، كما هو مأمور بإحياء غيره من مثلها إذا أمكنه تلافيه، بل هو مثل من صادف شفا جرف يخاف الوقوع فيه؛ فلا شك أنَّ[3] الزوال عنه مطلوب، وأنَّ إيقاع نفسه فيه ممنوع، ومثل هٰذا لا يُسمَّى رخصة؛ لأنه راجع إلى أصل كليٍّ ابتدائي، فكذٰلك من خاف التلف إنْ ترك أكل الميتة هو مأمور بإحياء نفسه؛ فلا يُسمَّى رخصة من هٰذا الوجه وإنْ سُمِّيَ رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه.

فالحاصل أنَّ إحياء النفس على الجملة مطلوبٌ طلبَ العزيمة، وهٰذا فرد من أفراده، ولا شك أنَّ الرخصة مأذونٌ فيها لرفع الحرج، وهٰذا فرد من أفرادها؛ فلم تتحـد الجهتـان، وإذا تعـددت الجهات؛ زال التدافع، وذهب التنافي،

---

(١) قال الآمدي: أكل الميتة حال الاضطرار وإنْ كان عزيمة من حيث هو واجب استبقاء للمهجة فرخصة من جهة ما في الميتة من الخبث المحرم، وواضح من كلامه أنه رخصة من جهة وعزيمة من جهة أخرى، ولٰكن كلاهما حالة الاضطرار، وكلام المؤلف يخالفه؛ إذْ جعله رخصة في غير الاضطرار، وهو وقت الحرج والمشقة الزائدة بألم الجوع الذي لا يصل إلى التلف، وعزيمة إذا وصلت المسـألة لتلف النفس لرجوعها لأصل كلي وهو وجوب المحافظة على النفس، هٰذا ما يقتضيه بيانه الأول، لٰكنه قال آخراً: «وإنْ سُمِّي رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه» فكأنه في حالة خوف التلف يصـح أنْ يكـون عزيمـة ورخصـة من جهتين، وحينئذ يرجع إلى كلام الآمدي، ويوضحه الحاصل بعده؛ إلا أنه لا يبقى لقوله أولاً، «وذٰلك أنَّ المضطر إلى قوله: فإن خاف» فائدة في هٰذا المقام. (د).

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «رداً» من غير واو.　　(٣) مكررة في (د).

وأمكن الجمع(1).

وأما جمع عرفة والمزدلفة ونحوه؛ فلا نسلِّم أنه عند القائل بالطلب رخصة، بل هو عزيمة متعبَّدٌ بها عنده، ويدل عليه حديث عائشة رضي الله عنها في القَصْر: «فُرِضتِ الصلاةُ ركعتَين ركعتَين»(2) الحديث، وتعليل القصر بالحرج والمشقة لا يدل على أنه رخصة؛ إذْ ليس كلُّ ما كان رفعاً للحَرج يُسمَّى رخصة(3) على هٰذا الاصطلاح العامّ، وإلا؛ فكان يجب أنْ تكون الشريعة كلُّها رخصة لخفَّتها بالنسبة إلى الشرائع المتقدمة، أو يكون شرعُ الصلاة خمساً رخصة؛ لأنها شُرعت في السماء خمسين، ويكون القَرض، والمساقاة، والقِراض، وضَرب الدِّية على العاقلة رخصة، وذٰلك لا يكون كما تقدم؛ فكلُّ ما خرج(4) عن مجرد الإباحة فليس برخصة.

وأما قوله: «إنّ اللهَ يُحبُّ أنْ تُؤتَى رُخَصهُ»(5)؛ فسيأتي بيانه إنْ شاء الله تعالى.

---

(1) تردد ابن دقيق العيد كإمام الحرمين في أن الواجبات هل يوصف شيء منها بالرخصة؟ والحق ما أشار إليه المصنف، من أن وصف العمل بالوجوب والرخصة معاً لا يصح إلا مع اختلاف الجهة؛ فإساغة الغصة بالخمر كتناول الميتة للمضطر هو من حيث الدليل المانع رخصة، ومن حيث الوجوب عزيمة. (خ).

(2) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب تقصير الصلاة، باب تقصير الصلاة إذا خرج من موضعه، ٢ / ٥٦٩ / رقم ١٠٩٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة المسافرين وقصرها، ١ / ٤٧٨ / رقم ٦٨٥) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(3) أي: بل لا بد فيه من قيد (مستثنى من أصل كلي يقتضي المنع) كما سبق له، وإذا كان الذي فرض أولاً هو الركعتين فقط؛ فيكون هو الأصل فلا رخصة. (د).

(4) أي: وهٰذا هو مدَّعاه في رأس المسألة؛ فثبت. (د).

(5) مضى تخريجه في (ص ٤٨٠).

وأيضاً؛ فالمباحات منها ما هو محبوب[1]، ومنها ما هو مُبْغَض؛ كما تقدم بيانه في الأحكام التكليفيَّة؛ فلا تنافي.

وأما قوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ [وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ] [2]﴾ [البقرة: ١٨٥]، وما كان نحوه؛ فكذٰلك أيضاً لأنَّ شرعية الرخص المباحة تيسير ورفع حرج، وبالله التوفيق.

المسألة الثالثة

إنَّ الرخصة إضافية لا أصلية، بمعنى أنَّ كلَّ أحدٍ في الأخذ بها فقيهُ نفسه، ما لم يُحدّ فيها حدٌّ شرعي فيوقف عنده، وبيان ذٰلك من أوجه:

أحدها: إنَّ سبب الرخصة المشقة[3]، والمشاق تختلف بالقوة والضعف و[4]بحسب الأحوال، وبحسب قوة العزائم وضعفها، وبحسب الأزمان، وبحسب الأعمال؛ فليس سفر الإنسان راكباً مسيرة يوم وليلة في رفقة مأمونة، وأرض مأمونة، وعلى بطء، وفي زمن الشتاء، وقِصَرِ الأيام؛ كالسفر على الضدِّ من ذٰلك في الفِطْر والقَصْر، وكذٰلك الصبر[5] على شدائد السفر ومشقَّاته يختلف؛ فربَّ

---

(١) فلا يلزم من كونه محبوباً ألا يكون مباحاً، وأنْ يكون مطلوباً كما هو مبنى الاعتراض. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و (ط).

(٣) أسباب التخفيف في الشريعة حسبما دلّ عليه الاستقراء سبعة، وهي: المرض، والسفر، والنسيان، والإكراه، والجهل، والحرج، وعموم البلوى، والضعف المعنوي؛ كالأنوثة، والرِّقِّيَّة، وجميعها تدور حول المشقة. (خ).

(٤) لو حذفت الواو وجعل ما بعدها من الحيثيات أسباباً للقوة والضعف في المشقة؛ لكان أوجه. (د).

(٥) ما قبله بيان لاختلاف المشقة قوة وضعفاً باختلاف الأزمان والأحوال الخارجة عن صفات =

رجلٍ جَلْدٍ ضَرِيَ على قطع المَهَامِه[1] حتى صار له ذٰلك عادة لا يَحْرَجُ بها ولا يتألم بسببها، يقْوَى على عباداته، وعلى أدائها على كمالها وفي أوقاتها، وربَّ رجل بخلاف ذٰلك، وكذٰلك في الصبر على الجوع والعطش، ويختلف أيضاً باختلاف الجبن والشجاعة، وغير ذٰلك من الأمور التي لا يُقْدَر على ضبطها، وكذٰلك المريض بالنِّسبة إلى الصَّوم والصَّلاة والجهاد وغيرها، وإذا كان كذٰلك؛ **فليس للمشقــة المعتـبرة في التَّخفيفـات ضابطٌ مخصـوص**، ولا حدٌّ محدود يطَّرد في جميع الناس، ولذٰلك أقام الشَّرعُ في جملةٍ منها السَّببَ مقام العلَّة؛ فاعتبر السَّفر لأنه أقرب مظانّ وجود المشقة، وترك كلَّ مكلف على ما يجد، أي إنْ كان قَصْرٌ أو فِطْر؛ ففي السفر، وترك كثيراً منها موكولاً إلى الاجتهاد كالمرض، وكثير من الناس يَقْوَى في مرضه على ما لا يقوى عليه الآخر؛ فتكون الرخصة مشروعةً بالنسبة إلى أحد الرجلين دون الآخر، وهٰذا لا مِرْيَة فيه، فإذاً؛ ليست أسبابُ الـرخص بداخلة تحت قانونٍ أصلي، ولا ضابط مأخوذ باليد، بل هو إضافي بالنسبة إلى كل مخاطب في نفسه، فمن كان من المضطرين معتاداً للصبر على الجـوع، ولا تختـلُّ حالـه بسببه، كما كانت العرب، وكما ذُكر عن الأولياء؛ فليست إباحة الميتة له على وِزان من كان بخلاف ذٰلك[2]، هٰذا وجه.

والثاني: إنه قد يكون للعامل المكلف حاملٌ على العمل حتى يخف عليه ما يثقل على غيره من الناس، وحسبك من ذٰلك أخبارُ المحبِّين الذين صابروا

= الشخص، وهٰذا بيان لاختلاف العزائم، ويصح أنْ يكون راجعاً لاختلاف الأحوال بقطع النظر عن قوة الإرادة وضعفها، ويكون مرجعه التعود وعدمه ولا دخل لقوة العزيمة فيه. (د).

(١) ضري: تعوّد.

والمهامِه: جمع مَهْمه: المفازة البعيدة. انظر: «لسان العرب» (ض ر ا)، (م هـ م).

(٢) أي: فمن تختل حاله يجب عليه الترخص، ومن لا تختل وتلحقه المشقة فقط يكون مخيراً، هٰذا مراده؛ فلذا لم يقل: «فلا يترخص في أكلها» بعد وصفه بالمضطر. (د).

الشدائد، وحملوا أعباء المشقات من تلقاء أنفسهم، من إتلاف مُهَجهم إلى ما دون ذٰلك، وطالت عليهم الآماد وهم على أوّل أعمالهم، حرصاً عليها واغتناماً لهـا، طمعـاً في رضى المحبوبين، واعترفوا بأنَّ تلك الشدائد والمشاقّ سهلةٌ عليهم، بل لذَّةٌ لهم ونعيم، وذٰلك بالنسبة إلى غيرهم عذابٌ شديد وألم أليم؛ فهٰذا من أوضح الأدلة على المشاق تختلف بالنِّسَب والإضافات، وذٰلك يقضي بأنَّ الحكم المبني عليها يختلف بالنِّسَب والإضافات.

والثالث: ما يدلُّ على هٰذا من الشرع؛ كالذي جاء في وِصال الصيام، وقطع الأزمان في العبادات؛ فإنَّ الشارع أمرَ بالرفق رحمةً بالعباد، ثم فعله[1] من بعد النبيُّ ﷺ، علماً بأنَّ سببَ النَّهي وهو الحَرج والمشقَّة مفقودٌ في حقهم، ولـذٰلـك أخبـروا عن أنفسهم أنهم مع وِصَـالهم الصيام لا يصدُّهم ذٰلك عن حوائجهم، ولا يقطعهم عن سلوك طريقهم؛ فلا حَرج في حقهم، وإنما الحرَج في حقٍّ من يلحقه الحرج حتى يصده عن ضروراته وحاجاته[2]، وهٰذا معنى كون سبب الـرخصة إضافيّاً، ويلزم منه أنْ تكون الرخصة كذٰلك، لٰكن هٰذا الوجه استدلالٌ بجنس المشقة[3] على نوع من أنواعها، وهو غير منتهض إلا أنْ يُجعل

(١) سيأتي (ص ٥٢٦).

(٢) ما قرره المصنف من التفصيل في حكم الوصال منقول عن عبدالله بن الزبير وجماعة من التابعين، وقال جمهور أهل العلم بمنعه على وجه التحريم لحديث ابن عمر؛ أن النبي ﷺ نهى عن الـوصـال، وحـديث أبي هريرة: «إياكم والوصال»، وقوله عليه الصلاة والسلام: «إني لست كهيأتكم أو لست مثلكم» صريح في أن الوصال من خصائصه. (خ).

(٣) لأنَّ المشقَّـة هنـا نوع آخر غير السَّابق؛ فالمشقة فيما تقدم تقتضي الترخص، وهنا المشقة تمنع مفارقة الحكم الأصلي وهو النهي عن الوِصَال، وعدم المشقة يجعلهم يترخصون بفعل المنهي عنه، وهو أيضاً ليس حكماً سهلاً انتقل إليه من حكم صعب، فليست من مواضع الرخصة؛ إلا أنه على كل حال وُجد فيه نوعٌ من المشقة ينبني عليه حكم في اجتهادهم، فالاستدلال به على أنَّ المشقة في النوع الأول تختلف باختلاف الأحوال والأشخاص يكون استدلالاً بجنس المشقة لا =

منضمّاً إلى ما قبله؛ فالاستدلال بالمجموع صحيح ـ حسبما هو مذكور في فصل العموم في كتاب الأدلة.

فإنْ قيل[1]: الحرج المعتبر في مشروعية الرخصة؛ إمّا أنْ يكون مؤثِّراً في المكلف بحيث لا يقـدر بسببـه على التفرغ لعادة ولا لعبادة، أوْ لا يمكن[2] له ذٰلك على حسب ما أُمر به، أو يكون غيرَ مؤثِّر، بل يكون مغلوبَ صبره ومهزومَ عزمه، فإنْ كان الأول؛ فظاهـرٌ أنه محل الرخصة، إلا أنه يُطلب فيه الأخذ بالرخصة وجوباً[3] أو ندباً على حسب تمام القاطع عن العمل أو عدم تمامه، وإذا كانت مأمـوراً بها[4]؛ فلا تكون رخصةً كما تقدم، بل عزيمة، وإنْ كان الثاني؛ فلا حرج[5] في العمل ولا مشقة، إلا [ما][6] في الأعمال المعتادة، وذٰلك ينفي كونه حرجاً ينتهض علّة للرخصة، وإذا انتفى محلُّ الرخصة في القسمين ولا ثالث لهما؛ ارتفعت الرخصةُ من أصلها، والاتفاق على وجودها معلوم، هٰذا خلف؛

= بنفس نوع المشقة؛ فيكون من الاستدلال بالمطلق على المقيد من حيث هو مقيد، أو بالعام على الخاص من حيث هو خاص، وذٰلك لا يصح كما يأتي، إلا أن يُجعل منضماً إلى ما قبله؛ فيفيد مجرد أنَّ المشقة تختلف باختلاف الأحوال والأشخاص وإنْ كان لا يفيد أنَّ ذٰلك في موضوع الرخصة المعروفة؛ فتنبه. (د).

(١) هٰذا السؤال وإنْ كان وارداً على أصل وجود الرخصة، وكان يناسبه أول الباب، لٰكن لمناسبة الكلام في المشقة؛ صح أنْ يُذكر هنا. (د).

(٢) في (ط): «يكمل».

(٣) أي: فيما يعجز فيه عن أصل العبادة والعادة، وقوله: «أو ندباً»؛ أي: إذا كان لا يعجز ولٰكنه لا يكون كاملاً على حسب ما أمر به. (د).

(٤) في الأصل: «به».

(٥) فرض فيه أنـه مغلوب صبره ومهزوم عزمه؛ فكيف مع هٰذا يقال: لا مشقة إلا ما في الأعمال المعتادة؟ وذٰلك ينفي كونه حرجاً ينتهض علة للرخصة؛ فوضع السؤال هٰكذا غير وجيه؛ فتأمل. (د).

(٦) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

فما انبنى عليه مثله.

فالجواب من وجهين:

أحدهما: إنَّ هٰذا السؤال منقلب على وجه آخر؛ لأنه يقتضي أنْ تكون الرخص كلها مأموراً بها وجوباً أو ندباً، إذْ ما من رخصة تفرض إلا وهٰذا البحث جارٍ فيها، فإذا كان مشترك الإلزام؛ لم ينتهض دليلاً[1]، ولم يُعتبر في الإلزامات.

والثاني: إنه إنْ سلِّم؛ فلا يلزم السؤال لأمرين:

أحدهما: إنَّ انحصار الرخص في القسمين لا دليل عليه؛ لإمكان قسم ثالث بينهما، وهو أنْ لا يكون الحرجُ مؤثراً في العمل، ولا يكون المكلَّف رَخِيَّ البال عنده[2]، وكل أحد يجد من نفسه في المرض أو السَّفر حرجاً في الصَّوم، مع أنه لا يقطعه عن سفره، ولا يخلُّ به في مرضه، ولا يُؤدِّيه إلى الإخلال بالعمل، وكذٰلك سائرُ ما يعرض من الرُّخص، جارٍ فيه هٰذا التَّقسيم، والثالث هو محل الإباحة؛ إذْ لا جاذب [له][3] يجذبه لأحد الطرفين.

والآخر: إنَّ طلب الشَّرع للتخفيف حيث طلبه[4] ليس من جهة كونه

---

(١) لأنه يقال للسائل: الاعتراض مشترك، فما هو جوابكم هو جوابنا، يعني ومثله لا يذكر في طريق الإلزام. (د).

(٢) هو الذي قال فيه: «مغلوب صبره، مهزوم عزمه». (د).

قلت: وفي الأصل: «البال عنه».

(٣) ما بين المعقوفتين من الأصل و(م) و(خ) و(ط)، وليست في (د).

(٤) راجع لقوله: «وإذا كانت مأموراً بها؛ فلا تكون رخصة»؛ فالجواب الأول: يراعى أن هناك محلاً للرخصة التي الكلام فيها وهي المباحة؛ لوجود قسم ثالث لم يذكره في السؤال، على ما فيه مما أشرنا إليه، والجواب الثاني: ترق على هٰذا يقول: الرخصة موجودة حتى في المأمور به، =

رخصة، بل من جهة كون العزيمة لا يُقدر عليها، أو كونها تُؤدِّي إلى الإخلال بأمرٍ من أمور الدين أو الدنيا؛ فالطلب من حيث النهي عن الإخلال لا من حيث العمل بنفس الرخصة، ولذٰلك نُهي عن الصلاة بحضرة الطعام، ومع مدافعة الأخبَثَين[1]، ونحو ذٰلك[2]؛ فالرُّخصة[3] باقية على أصل الإباحة من حيث هي

= ولٰكن الطلب من جهة غير جهة كونه رخصة؛ فجهة العزيمة ظاهرة من نفس الطلب وجهة الرخصة أنه حكم سهل انتقل إليه من حكم صعب مع بقاء دليل الصعب معمولاً به في الجملة، وإنما قلنا في الجملة لأنه ليس معمولاً به في حق الشخص الذي طولب بالرخصة، ولا يخفى عليك أنهم اشترطوا بقاء العمل به في حق الشخص نفسه، وإلا لخرج عن كونه رخصة إلى كونه عزيمة، قال الأبهري: «إن المكلف إذا لم يبق مكلفاً عند طروّ العذر لم تثبت رخصة في حقه؛ لأن الرخصة إنما تكون في الأحكام التكليفية، والتكليف شرط لها فلا يكون عدم تحريم إجراء كلمة الكفر على لسان المكره رخصة؛ لأن الإكراه يمنع التكليف، ومثله يقال في الإكراه على إفطار رمضان، وإتلاف مال الغير عدم تحريمه ليس رخصة، يعني لأن الدليل القائم على التحريم ليس باقياً بالنسبة لهٰذا الشخص، فلا رخصة إلا حيث يبقى دليل الصعب معمولاً به بالنسبة للشخص نفسه، وبهٰذا تعلم ما في هٰذا الجواب الثاني، هٰذا ولا يذهب عنك أنه عرَّف الرخصة بما ينطبق على هٰذا فقال: «ما شرع من الأحكام لعذر شاق استثناء عن حكم كلي»؛ فلا يرد عليه ما تقدم. (د).

(١) أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد، باب كراهة الصلاة بحضرة الطعام الذي يريد أكله في الحال، ١ / ٣٩٣ / رقم ٥٦٠)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الصلاة، باب أيصلي الرجل وهو حاقن، ١ / ٢٢ / رقم ٨٩)، وأحمد في «المسند» (٦ / ٤٣، ٥٤، ٧٣) من حديث عائشة رضي الله عنها مرفوعاً: «لا صلاة بحضرة طعامٍ، ولا وهو يدافعه الأخبثان».

(٢) كالصلاة في الأرض المغصوبة، يعني: فهناك جهتان تسلط على إحداهما الطلب والعزيمة، وعلى الأخرى الرخصة، كما توجه النهي والطلب في الصلاة في هٰذه المسائل على جهتين مختلفتين، ولا مانع من ذٰلك ما دامت الجهة لم تتحد؛ فالغرض تقريب الجواب بذكر شبيه بالمقام. (د).

(٣) هٰذا التفريع ظاهر على الجواب الأول، أما الثاني؛ فلم يبيِّن فيه إلا أنَّ الترخيص له جهة غير جهة الطلب، أما كونه مباحاً في هٰذه الحالة؛ فإنه لم يبيِّنه هنا اعتماداً على ما سبق، ولذا قال: «وقد مر بيان. . . إلخ». (د).

رخصة، فليست بمرتفعة من الشَّرع بإطلاق، وقد مرَّ بيان جهتي الطَّلب والإباحة، والله أعلم.

المسألة الرابعة

الإباحة المنسوبة إلى الرُّخصة؛ هل هي من قَبيل الإباحة بمعنى رفع الحرج، أم من قَبيل الإباحة بمعنى التَّخيير بين الفعل والتَّرك؟

فالذي يظهر من نصوص الرخص أنها بمعنى رفع الحَرج، لا بالمعنى الآخر، وذٰلك ظاهر في قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣]، وقوله في الآية الأخرى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣]؛ فلم يذكر في ذٰلك أنَّ له الفعل والتَّرك، وإنَّما ذكر أنَّ التناول في حال الاضطرار يرفع الإثم.

وكذلك قوله: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، ولم يقل: فله الفطر، ولا فليفطر[1]، ولا يجوز له[2]، بل ذكر نفس العذر وأشار إلى أنه إنْ أفطر؛ فعدَّةٌ من أيام أُخر.

وكذٰلك قوله: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [النساء: ١٠١] على القول[3] بأنَّ المراد القَصْر من عدد الركعات، ولم يقل: فلكم أنْ

---

(١) هٰذا ليس ظاهراً؛ لأنَّ الكلام في أنه لم يذكر لفظاً يدل على التخيير بين الفعل والترك؛ فلا يتوهم أنْ يؤتى هنا بلفظ الأمر أو النهي، وهو أيضاً خلاف صنيعه السابق واللاحق. (د).

(٢) في (خ) و (ط): «لك»، ومكانها في الأصل بياض.

(٣) نسب إلى طاوس والضحاك أنَّ القصر يرجع لأحوال الصلاة من الإيماء وتخفيف التسبيح والتوجه إلى أي وجه شاء، وحينئذٍ يبقى الشرط في الآية على ظاهره ﴿إن خفتم أنْ يفتنكم﴾ إلا أنه على هٰذا أيضاً تكون رخصة؛ فلماذا قيد بقوله: «على القول... إلخ»؟ (د).

تقصروا، أو: فإن شئتم فاقصروا[1].

وقال [تعالى][2] في المُكْرَه: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ...﴾ الآية إلى قوله: ﴿وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ١٠٦]؛ فالتقدير أنَّ من أُكره؛ فلا غضب عليه، ولا عذابَ يلحقه إنْ تكلم بكلمة الكفر وقلبُه مطمئن بالإيمان، ولم يقل: فله أنْ ينطق أو إنْ شاء فلينطق.

وفي الحديث: «أَأَكذِبُ امرأتي؟ قال له: «لا خيرَ في الكذب». قال له: أفأَعِدُها وأقول لها؟ قال: «لا جُناح عليك[3]»[4]، ولم يقل له نَعم، ولا افعلْ إنْ

---

(١) في الأصل و(م): «أن تقصروا».

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٣) يقتضي أن الوعد وهو عارف أنه لا يقدر على الوفاء، رخصة للزوج بالنسبة لامرأته. (د).

(٤) أخرجه الحميدي في «مسنده» (رقم ٣٢٩)، ثنا سفيان ثني صفوان بن سليم عن عطاء ابن يسار؛ قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله: هل عليَّ جناح أن أكذب أهلي؟ قال: «لا؛ فلا يحب الله الكذب»، قال: يا رسول الله! أستصلحها وأستطيب نفسها. قال: «لا جناح عليك».

هٰكذا وقع فيه عن عطاء بن يسار مرسلاً، وهو قد أورده تحت «أحاديث أم كلثوم بنت عقبة ابن أبي معيط رضي الله عنها»؛ فلا أدري أسقط اسمها من السند أو الناسخ، أم الرواية عند الحميدي هٰكذا مرسلاً؟ والسند صحيح إلى عطاء بن يسار، قاله شيخنا في «السلسلة الصحيحة» (رقم ٤٩٨).

قلت: وأخرجه ابن عبدالبر في «التمهيد» من رواية صفوان بن سليم عن عطاء مرسلاً، وهو في «الموطأ» عن صفوان بن سليم معضلاً من غير ذكر عطاء، قاله الزَّبيدي في «شرح الإحياء» (٧ / ٥٢٤).

إلا أن الحديث صحيح وله شواهد عديدة، انظرها في «السلسلة الصحيحة» (رقم ٤٩٨، ٥٤٥).

شئت[1].

والدليل على أنَّ التخييرَ غيرُ مرادٍ في هٰذه الأمور؛ أنَّ الجمهور أو الجميع يقـولون: من لم يتكلم بكلمة الكفر مع الإكراه مأجورٌ وفي أعلى الدرجات، والتخييرُ ينافي ترجيحَ أحدِ الطرفين على الآخر؛ فكذٰلك غيرُه[2] من المواضع

---

(١) ذهب فريق من أهل العلم إلى أن الكذب لا يجوز في شيء، وحملوا الكذب الذي وردت الـرخصـة به في الحـرب والإصلاح بين الناس وحديث الرجل لزوجته على معنى التورية والتعريض، ومن شهد رجلاً يحرك لسانه بالكذب الصريح ولو ليتخذه وسيلة إلى قضاء مصلحة؛ فإنه يحس كيف أخذ مقام ذٰلك الرجل ينحط في نفسه، وكيف ابتدأت الثقة به تتداعى إلى انحلال، وهٰـذا ما ينبهك على أن الشريعة لا تأذن بالكذب؛ إلا أن تضيق على الرجل دائرة المعاريض، ويضطر إليه في مثل تخليص النفس البريئة من ظالم يريد إتلافها، ولعل السياسي يرى أنه أحرى بهٰذه الرخصة حيث يضطر إليها في إحياء أمة أو إنقاذها من قارعة الاستعمار، والمخلص من الكذب في حديث الزوجة أن يعدها بالعطية في قوة العازم وينوي في ضميره التعليق على تقدير الله ومشيئته. (خ).

(٢) تقدم له في مباح المباح أنَّ الصبر على عدم ذكر الكلمة مندوب، إلا أنه يبقى الكلام في قوله: «فكذٰلك غيره» الذي يقتضي أنَّ الجمهور أو الكل قائلون بأنَّ ترك الرخصة أفضل، مع أنَّ أبا حنيفة يقول بوجوب القصر والفطر، وتُسمَّى رخصة إسقاط بحيث لا يصح منه الإتمام والصيام، والشافعي يقول: إذا زادت المسافة عن مرحلتين؛ كانا أفضل من الصيام والإتمام، قال عياض في «الإكمال»: «كون القصر سنة هو المشهور من مذهب مالك وأكثر أصحابه وأكثر العلماء من السلف والخلف»، ونص المـالكية على أنَّ رخصة الجمع بين الظهرين والعشاءين للمسافر رخصة جائزة والجائز بمعنى التخيير؛ فانظر هٰذا مع ما قاله المؤلف. (د).

قلت: وقد صرَّح بعض المالكية أن الجمع بين الظهرين والعشاءين سنة، فقال ابن العربي في «القبس» (١ / ٣٢٦ - ٣٢٧): «لا يطمئن إلى الجمـع ولا يفعله إلا جماعة مطمئنة النفوس بالسنة، كما لا يكع - أي: يبتعد وينحي - عنه إلا أهل الجفاء والبداوة».

انظر: «التاج والإكليل» (٢ / ١٥٦)، و«الفواكه الدواني» (١ / ٢٧١)، و«أسهل المدارك» (١ / ٢٣٧)، وكتابي «الجمع بين الصلاتين في الحضر» (ص ١١٧).

المذكورة وسواها.

وأما الإباحة التي بمعنى التخيير؛ ففي قوله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٣]، يريد: كيف شئتم: مقبلة، ومدبرة، وعلى جنب؛ فهٰذا تخيير واضح، وكذٰلك قوله: ﴿وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ [البقرة: ٣٥]، وما أشبه ذٰلك، وقد تقدم في قسم خطاب التكليف فرقُ ما بين المباحَين.

فإنْ قيل: ما الذي ينبني على الفرق بينهما؟

قيل: ينبني عليه فوائدُ كثيرة، ولٰكن العارضَ في مسألتنا أنَّا إنْ قلنا: [إنَّ][1] الرخصة مخيّرٌ فيها حقيقةً؛ لزم أنْ تكون مع مقتضى العزيمة من الواجب المخيَّر، وليس كذٰلك إذا قلنا: إنها مباحة بمعنى رفع الحرج عن فاعلها؛ إذْ رفعُ الحرج لا يستلزم التخيير، ألا ترى أنه موجود مع الواجب؟ وإذا كان كذٰلك؛ تبينًا أنَّ العزيمة على أصلها من الوجوب المعيَّن المقصود شرعاً، فإذا عمل بها؛ لم يكن بين المعذور وبين غيره في العمل بها فرق، لٰكن العذرَ رفع التأثيم عن المنتقِل عنها إنْ اختار لنفسه الانتقال، وسيأتي لهٰذا بسطٌ إن شاء الله تعالى.

المسألة الخامسة

الترخُّص المشروع ضَربان:

أحدهما: أنْ يكون في مقابلة مشقَّةٍ لا صبر عليها طبعاً؛ كالمرض الذي يعجز معه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها مثلاً، أو عن الصوم لفوت

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من (م) و(خ) و(ط).

النفس.

أو شرعاً؛ كالصوم المؤدِّي إلى عدم القدرة على الحضور في الصلاة، أو على إتمام أركانها، وما أشبه ذٰلك.

والثاني: أنْ يكون في مقابلة مشقةٍ بالمكلَّفِ قدرةٌ على الصبر عليها، وأمثلته ظاهرة.

فأما الأول؛ فهو راجع إلى حقِّ الله؛ فالترخُّص فيه مطلوب، ومن هنا جاء: «ليس مِنَ البِرِّ الصيامُ في السفَرِ»[1]، وإلى هٰذا المعنى يُشير النهيُ عن الصلاة بحضرة الطعام أو وهو يُدافعه الأخبثان[2]، و«إذا حضر[3] العَشاءُ وأُقيمت الصلاةُ؛ فابْدؤوا بالعَشاء»[4] إلى ما كان نحو ذٰلك؛ فالترخُّص في هٰذا الموضع ملحقٌ بهٰذا الأصل[5]، ولا كلام أنَّ الرخصةَ ها هنا جاريةٌ مجرى العزائم، ولأجله قال العلماء بوجوب أكل الميتة خوف التلف، وإنَّ من لم يفعل ذٰلك فمات؛ دخل النار.

وأما الثاني؛ فراجعٌ إلى حظوظ العباد، لينالوا من رفق الله وتيسيره بحظ؛ إلا أنَّه على ضَربين:

---

(١) سيأتي تخريجه في (ص ٥١٧).

(٢) مضى تخريجه (ص ٤٨٩)، والحديث صحيح.

(٣) في الأصل و(ط): «حضرت».

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأذان، باب إذا حضر الطعام وأُقيمت الصلاة، ٢ / ١٥٩ / رقم ٦٧١، وكتاب الأطعمة، باب إذا حضر العشاء؛ فلا يَعْجَل عن عَشَائه، ٩ / ٥٨٤ / رقم ٥٤٦٥).

(٥) فهو راجع إلى حق الله؛ لأنه لا يتأتَّى الحضور في الصلاة والإتيان بها على كمالها مع هٰذه الأمور. (د).

أحدهما: أنْ يختص بالطلب حتى لا يُعتبر فيه حالُ المشقة أو عدمها؛ كالجمع بعرفة والمزدلفة؛ فهٰذا أيضاً لا كلام فيه أنه لاحقٌ بالعزائم، من حيث صار مطلوباً مطلقاً طلبَ العزائم، حتى عدَّه الناسُ سُنَّة لا مباحاً، لٰكنه مع ذٰلك لا يخرج عن كونه رُخصة؛ إذْ الطلبُ الشرعيُّ في الرخصة لا يُنافي كونها رخصة؛ كما يقوله العلماء في أكل الميتة للمضطر، فإذاً هي رخصةٌ من حيث وقع عليها حدُّ الرخصة، وفي حكم العزيمة من حيث كانت مطلوبةً طلب العزائم.

والثاني: أنْ لا يختص بالطلب، بل يبقى على أصل التخفيف ورفع الحرَج؛ فهو على أصل الإباحة، فللمكلف الأخذ بأصل العزيمة وإنْ تحمَّل في ذٰلك مشقة، وله الأخذ بالرخصة.

والأدلة على صحة الحكم على هٰذه الأقسام ظاهرةٌ؛ فلا حاجة إلى إيرادها، فإن تشوَّف أحدٌ إلى التنبيه على ذٰلك؛ فنقول:

أما **الأول**، فلأنَّ المشقة إذا أدَّت إلى الإخلال بأصلٍ كُليٍّ؛ لزم أنْ لا يعتبر فيه أصلُ العزيمة، إذْ قد صار إكمال العبادة هنا والإتيان بها على وجهها يؤدِّي إلى رفعها من أصلها[1]، فالإتيان بما قُدر عليها[2] منها ـ وهو مقتضى الرخصة ـ هو المطلوب، وتقرير هٰذا الدليل مذكورٌ في كتاب المقاصد من هٰذا الكتاب.

---

(١) أي: عدم تحصيلها، هٰذا فيما كان العجز(*) فيه بالطبع، أما ما كان العجز فيه شرعاً كأمثلته المتقدمة؛ فيكون رفعاً للكمال لا للأصل، وتأمله؛ فإن الحضور في الصلاة ليس ركناً لقوله: «إتمام أركانها»؛ إنْ كان معناه هو معنى استيفاء أركانها السابق له؛ فظاهر، وإنْ كان معناه الإكمال الزائد على أصل الركن؛ فلا يتأتى فيه ظاهرُ دليله. (د).

(٢) في الأصل: «عليه».

(*) في المطبوع: «المعجز».

وأما **الثاني**، فإذا فُرض اختصاص الرخصة المعيَّنة بدليلٍ يدل على طلب [العمل بها على الخصوص؛ خرجت من هٰذا الوجه عن أحكام الرخصة في نفسها، كما ثبت عند مالكٍ][1] [الدليل على][2] طلب الجمع بعرفة والمزدلفة؛ فهٰذا وشبهه مما اختص عن عموم حكم الرخصة، ولا كلام فيه.

وأما **الثالث**؛ فما تقدَّم من الأدلة واضح في الإذن[3] في الرُّخصة، أو في رفع الإثم عن فاعلها.

المسألة السادسة

حيث قيل[4] بالتَّخيير[5] بين الأخذ بالعزيمة والأخذ بالرخصة؛ فللترجيح

---

(1) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل. (2) ما بين المعقوفتين من (ط) فقط.

(3) ما تقدم له من الأدلة واضح في رفع الإثم لا في الإذن، غايته أنه في آخر المسألة الرابعة بنى على كل من الوجهين فائدته؛ فراجعها. (د).

(4) وأما إذا قيل برفع الإثم عن فاعلها؛ فالظاهر أنَّ الرُّجحان أخذاً للعزيمة مما تقدم له في آخر المسألة الرابعة من مسائل المباح، حيث قال: «وأما قسم ما لا حرج فيه؛ فيكاد يكون شبيهاً باتباع الهوى المذموم؛ لأنه كالمضاد لقصد الشارع في طلب النهي الكلي على الجملة» غير أن رُجحان العزيمة يحتاج إلى تقييد بما إذا لم تصر الرخصة مطلوبة شرعاً؛ كالجمع بمزدلفة مثلاً. (د).

(5) مع كونه لم يرتض هٰذا، وأقام الدليل على أنَّ الإباحة في الرخصة بمعنى رفع الحرج، ولم يقم على هٰذا التخيير دليلاً فرَّع عليه ما أطال به في المسألتين السادسة والسابعة، ويبقى الكلام في المراد بالترجيح بعد فرض التخيير: هل المراد به أنه هو الأحب والمثاب عليه في نظر الشارع؟ ويدل على هٰذا ما يأتي له في أدلة ترجيح الأخذ بالعزيمة المفيد أنهم لما أخذوا بها مدحهم الله، وأنَّ الأمر بالمعروف مستحب، وإنْ أدَّى إلى الإضرار بالمال... إلخ، وإذا كان كذٰلك؛ فكيف يتأتى أنْ يكون هنا تخيير؟ وقد تقدم له في المسألة الأولى في المباح بمعنى المخير فيه سبعة أدلة على أنه لا فرق بين الفعل والترك في نظر الشارع بالنسبة للمباح المخير فيه، وما عورضت به الأدلة دفعه كله، وحقق أنه لا فرق بين الفعل والترك؛ فلم يبق إلا أنْ يكون غرضه بالترجيح هنا أمر آخر =

بينهما مجالٌ رحب، وهو محل نظر، فلنذكر جُملاً مما يتعلق بكل طرفٍ من الأدلة.

فأما الأخذ بالعزيمة؛ فقد يقال إنه أولى لأمور:

أحدها: إنَّ العزيمة هي الأصل الثابت المتفق عليه المقطوع به، وورود الرخصة عليه وإنْ كان مقطوعاً به أيضاً؛ فلا بدَّ أنْ يكون سببُها مقطوعاً به في الوقوع، وهٰذا المقدار بالنسبة إلى كلِّ مترخِّص غيرُ متحققٍ إلا في القسم المتقدم[1]، وما سواه لا تحقُّقَ فيه، وهو موضع اجتهاد؛ فإنَّ مقدار المشقة المباح من أجلها الترخُّص غيرُ منضبط، ألا ترى أنَّ السفر قد اعتُبر في مسافته ثلاثة أميال فأكثر، كما اعتُبر أيضاً ثلاثة أيام بلياليهنّ، وعلَّة القَصْر المشقَّة، وقد اعتُبر فيها أقلُّ ما ينطلق عليه اسم المشقة، واعتبر في المرض أيضاً أقل ما ينطلق عليه الاسم؛ فكان منهم من أفطر لوجع أصبعه، كما كان منهم من قصر في ثلاثة أميال، واعتبر آخرون ما فوق ذٰلك، وكلُّ مجالِ الظنون لا موضعَ فيه للقطع، وتتعارض فيه الظنون، وهو محلُّ الترجُّحِ[2] والاحتياط؛ فكان من مقتضى هٰذا كله أنْ لا يُقدم على الرخصة مع بقاء احتمال في السبب.

= غير كونه محبوباً للشارع ومطلوباً ومثاباً عليه؛ فلينظر ما هو معنى كونه أولى وأرجح في نظر الشارع غير هٰذه المعاني؛ حتى لا يتنافى كلامه هنا مع كلامه في المباح فيا سبق؛ فقد يقال: إنَّ مراده بالترجح الأخذ بما هو أحوط فقط وإنْ لم يكن بالغاً مبلغ الاستحباب والثواب عليه؛ كما يشير إليه قوله: «وهو محل الترجح والاحتياط»، ولٰكن يبقى الكلام في الأدلة الآتية، وسيأتي له في آخر المسألة السابعة قبل الفصل الأول أنَّ الأَحْروية في الأخذ بالعزيمة تارة تكون بمعنى الندب وتارة تكون بمعنى الوجوب؛ **فتنبه للتوفيق بين كلامه في هٰذه المواضع؛ فإنه يحتاج إلى فطنة وقوة ذاكرة للجمع بين أطراف الكلام** في هٰذا المقام الذي طالت جولته فيه. (د).

(١) وهو ما ألحق بالعزائم بقسميه، وقوله: «وما سواه» هو القسم الثالث. (د).

(٢) في (ماء): «التَّرجيح».

والثاني: إنَّ العزيمة راجعةٌ إلى أصلٍ في التكليف كُليٍّ؛ لأنه مطلق عامٌّ على الأصالة في جميع المكلفين، والرخصة راجعة إلى جُزئيٍّ بحسب بعض المكلفين ممن له عذر، وبحسب بعض الأحوال وبعض الأوقات في أهل الأعذار، لا في كلِّ حالة ولا في كلِّ وقت، ولا لكل أحد؛ فهو كالعارض الطارىء على الكُليِّ، والقاعدة المقررة في موضعها أنه إذا تعارض أمرٌ كُليٌّ وأمرٌ جُزئيٌّ؛ فالكلي مقدَّم لأنَّ الجُزئيَّ يقتضي مصلحةً جزئية، والكليَّ يقتضي مصلحة كلية، ولا ينخرم نظامٌ في العالم بانخرام المصلحة الجزئية، بخلاف ما إذا قدّم اعتبار المصلحة الجزئية؛ فإنَّ المصلحة الكلية ينخرم نظام كلِّيتها، فمسألتنا كذٰلك؛ إذْ قد عُلم أنَّ العزيمة بالنسبة إلى كل مكلفٍ أمرٌ كليٌّ ثابت عليه، والرخصة إنما مشروعيتها أنْ تكون جزئية، وحيث يتحقق الموجب، وما فرضنا الكلامَ فيه[1] لا يتحقق في كلِّ صورة تُفرض إلا والمعارض الكُليُّ ينازعه؛ فلا يُنجي من طلب الخروج عن العُهدة إلا الرجوع إلى الكُليّ، وهو العزيمة.

والثالث: ما جاء في الشريعة من الأمر[2] بالوقوف مع مقتضى الأمر والنهي مجرداً، والصبر على حلوه ومرِّه، وإن انتهض موجبُ الرخصة، وأدلة ذٰلك لا تكاد تنحصر، من ذٰلك قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدۡ جَمَعُواْ لَكُمۡ فَٱخۡشَوۡهُمۡ﴾ [آل عمران: ١٧٣]؛ فهٰذا مظنة التخفيف، فأقدموا[3] على الصبر والرجوع إلى الله؛ فكان عاقبةُ ذٰلك ما أخبر الله به[4].

---

(١) وهو القسم الثالث. (د).

(٢) وهل مع الأمر يكون مجرد احتياط، أم يقتضي هٰذا الأمر أنْ يكون أفضل مثاباً عليه؟ وكيف يبنى هٰذا على التخيير؟ (د).

(٣) كذا في الأصل و (ط)، وفي غيرهما: «فأقاموا».

(٤) ومنه: ﴿واتبعوا رضوان الله﴾، وأي ثواب أجزل من رضوان الله؟ وفي الآية بعدها: ﴿ليجزي الله الصادقين بصدقهم﴾؛ فكلا الآيتين فيه الجزاء والثواب، ولا يكون مع التخيير، =

وقال تعالى: ﴿إِذْ جَاءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ . . .﴾ إلى آخر القصة حيث قال: ﴿رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾ [الأحزاب: ١٠ ـ ٢٣]؛ فمدحهم بالصدق مع حصول الزلزال الشديد والأحوال الشاقة التي بلغت القلوبُ فيها الحناجر[1] وقد عَرض النبيُّ ﷺ على أصحابه أنْ يُعطوا الأحزاب من ثمار المدينة؛ لينصرفوا عنهم فيخفّ عليهم الأمر؛ فأبَوا من ذلك، وتعزَّزوا بالله وبالإسلام[2]؛ فكان ذلك سبباً لمدحهم والثناء عليهم.

وارتدت العربُ عند وفاة النبيِّ ﷺ؛ فكان الرأيُ من الصحابة رضي الله تعالى عنهم ـ أو من بعضهم غيرِ أبي بكر ـ استئلافهم بتركِ أخذ الزكاة ممن منعها منهم؛ حتى يستقيم أمرُ الأمة، ثم يكون ما يكون؛ فأبى أبو بكر رضي الله عنه؛

= وبالجملة لو ترك الأدلة التي فيها طلب الأخذ بالعزيمة والثواب عليها؛ لكان موافقاً لأصل الموضوع من بناء المسألة على التَّخيير. (د).

(١) جمع حنجور بالضم؛ أي: الحلقوم. (ماء).

(٢) أخرج البزار في «مسنده» (رقم ١٨٠٣ ـ زوائده)، والطبراني بإسناد فيه محمد بن عمرو ـ وحديثه حسن، وبقية رجاله ثقات؛ كما في «مجمع الزوائد» (٦ / ١٣٢) ـ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه؛ قال: «جاء الحارث الغطفاني إلى رسول الله ﷺ؛ فقال: يا محمد! شاطرنا تمر المدينة. فقال ﷺ: «حتى أستأمر السعود». فبعث إلى سعد بن معاذ، وسعد بن عبادة، وسعد بن مسعود، وسعد بن خيثمة؛ فقال: «إني قد علمتُ أنّ العرب قد رمتكم عن قوسٍ واحدة، وأنَّ الحارث سألكم أن تشاطروه تمر المدينة، فإنْ أردتم أن تدفعوه عامكم هذا في أمركم بعد». فقالوا: يا رسول الله! أوحي من السماء فالتسليم لأمر الله، أو عن رأيك وهواك؟ فرأينا نتّبع هواك ورأيك، فإنْ كنت إنما تريد الإبقاء علينا؛ فوالله لقد رأيتنا وإياهم على سواء، ما ينالون منا ثمرة إلا شراء أو قرى. فقال رسول الله ﷺ: «هو ذا تسمعون ما يقولون». قالوا: غدرتَ يا محمد، فرد عليهم حسان ابن ثابت بأبياتٍ من الشعر.

وانظر: «شرح الزرقاني على المواهب» (٣ / ١٣١).

فقال: «والله لأقاتلنّهم[1] حتى تنفرد سالفتي»، والقصة مشهورة[2].

---

(١) في (د): «لأقاتلهنَّ».

(٢) انظر تفصيل ذلك عند البخاري في «الصحيح» (كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، ٣ / ٢٦٢ / رقم ١٣٩٩، ١٤٠٠، وكتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل من أبى قبول الفرائض وما نُسبوا إلى الردة، ١٢ / ٢٧٥ / رقم ٦٩٢٤، ٦٩٢٥) مع كلام الشارح ابن حجر في الموطن الثاني، والتعليل المذكور في عدم قتال مانعي الزكاة اجتهاد من المصنِّف، والمذكور في الروايات والشرح خلافه؛ فراجعه، والله الموفّق والهادي.

وكتب (خ) هنا ما نصه: «لا يظهر في هٰذه القضية معنى الرخصة والعزيمة بعد قول أبي بكر رضي الله عنه في محاجة عمر: «إن الزكاة حق المال»، وقول عمر رضي الله عنه: «ما هو إلا أن شرح الله صدر أبي بكر فعرف أنه الحق»، وإذا كان رأي أبي بكر الصديق هو الحق، ورأي غيره خطأ؛ كان العمل على الرأي الخطأ بعد أن انكشف أمره باطلاً شرعاً، والباطل لا يدخل في معنى الرخصة بحال».

وكتب (د) ما نصه: «ولا يخفى على المطلع على أخبار هٰذه الردّة أنه لم يبق مذعن لأحكام الإسلام من قبائل العرب إلا قريش وثقيف والأنصار، واضطرمت نار الفتنة في سائر الجزيرة، فتجمع القبائل قرب المدينة، وأرسلوا وفودهم إلى أبي بكر على أنْ يقيموا الصلاة ولا يؤدوا الزكاة؛ لأنهم اعتبروها كإتاوة لا تتفق مع عزة نفوس العرب، وقام متنبؤون من العرب ذكوراً وإناثاً، فارتد معهم كثير ممن لم تخالط بشاشة الإيمان قلوبهم وهٰكذا أصبح أكثر القبائل بين باغ ومرتدّ، بل شاع تسمية الكل مرتدين (ردة عامة أو خاصة)، وكان جيش المسلمين إذ ذاك مع أسامة بالشام؛ فكاد يجمع الصحابة على أنه ليس من المصلحة حرب جزيرة العرب كلها، وأنَّ الضرورة تقضي باستئلاف مانعي الزكاة بعدم طلبها منهم؛ فأرادوا أنْ يأخذوا إذْ ذاك بالرخصة في عدم حرب هٰؤلاء البغاة حتى لا يتعرض الإسلام لطعنة نجلاء تقضي عليه في مهده، وأنْ يتربصوا حتى يقوى أمر المسلمين بانطفاء هٰذه الفتن، ثم يكون الرجوع للجهاد لإعلاء كلمة الله الذي هو واجب ضروري من أقوى العزائم؛ فأبى أبو بكر وتشدَّد وأقسم، وحاجّهم؛ فحجَّهم، ورجعوا إلى رأيه، وقال عمر كلمته المشهورة؛ فمعنى الحق في كلام عمر أنه الأوفق بالمصلحة، وهٰذا لا ينافي أنه اجتهد ورأى المصلحة في الحرب، واجتهدوا بقبول الرخصة خوفاً على الإسلام؛ فحل الخلاف الترجيح بين الأخذ بالعزيمة كما هو رأيه أو الأخذ بالرخصة المتحقِّق سببُها كما هو رأي غيره، ومعلوم أنَّ أسباب الرخص ظنية، والظنون =

وأيضاً قال الله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ﴾ الآية [النحل: ١٠٦]؛ فأباح التكلم بكلمة الكفر، مع أنَّ ترك ذٰلك أفضل عند جميع الأمـة، أو عند الجمهور(١)، وهٰذا جارٍ في قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكـر؛ أنَّ الأمر مستحبٌّ، والأصل مستتبٌّ، وإنْ أدَّى إلى الإضرار بالمال والنفس، لٰكن يزول الانحتام ويبقى ترتب الأجر على الصبر على ذٰلك.

ومن الأدلة قوله عليه الصلاة والسلام: «إنَّ خيراً لأحدكم أنْ لا يَسألَ من أحدٍ شيئاً»(٢)؛ فحمله الصحابة رضي الله عنهم على عُمومه، ولا بدَّ أنْ يلحق من التزم هٰذا العقد مشقاتٍ كثيرةً فادحة، ولم يأخذوه إلا على عمومه حتى اقتدى

= تتعـارض كما قال المؤلف، ثم انشرح صدرهم لموافقته؛ فكان رأيه الأوفق؛ فأذعن البغاة، وشُرِّد المتنبؤون، وسكنت الجزيرة، وسار الإسلام في طريقه.

وبهٰذا تبيَّن أنَّ هٰذا المثال كسابقه من الأمثلة التي يستدل بها على ترجيح الأخذ بالعزيمة مع انتهاض موجب الرخصة؛ فلم يكن رأي الصحابة خطأً في وجود سبب الرخصة، حتى يقال: إنه لا يظهر في هٰذه القصة معنى الرخصة والعزيمة كما اعترض به بعضهم».

(١) في (ط): «جمهورها».

(٢) أخـرج أبـو يعلى في «المسنـد» (١ / ١٥٦ / رقم ١٦٧) ـ ومن طريقـه الضياء في «المختـارة» (١ / ١٨١ ـ ١٨٢ / رقم ٨٩) ـ، وعبد بن حميد في «المنتخب» (رقم ٤٢) بإسنادٍ صحيح عن عمر؛ قال: قلتُ: يا رسول الله! أليس قد قلتَ لي: إنَّ خيراً أن لا تسأل أحداً من الناس شيئاً؟». قال: «إنما ذاك أن تسأل، وما أتاك الله من غير مسألةٍ؛ فإنما هو رزق رزقكه الله».

قال الهيثمي في «المجمع»: «هو في «الصحيح» باختصار، ورواه أبو يعلى، ورجاله موثقون».

قلت: ليس في «الصحيح» ما أورده المصنِّف، والحديث أخرجه البخاري في «صحيحه» (رقم ١٤٧٣، ٧١٩٣، ٧١٦٤)، ومسلم في «صحيحه» (رقم ١٠٤٥)، والنسائي في «المجتبى» (٥ / ١٠٥)، والحميدي في «المسند» (رقم ٢١)، وأحمد في «المسند» (١ / ٢١)، والدارمي في «السنن» (١ / ٣٨٨)، وغيرهم كثير.

بهم الأولياء، منهم أبو حمزة الخراساني؛ فاتفق له ما ذكره القُشيري[1] وغيره من وقوعه في البئر، وقد كان هٰذا النمط مما يناسب استثناؤه[2] من ذٰلك الأصل.

وقصة الثلاثة الذين خُلِّفوا[3] حتى أتوا رسولَ الله ﷺ وصَدَقوه، ولم يعتذروا له في موطنٍ كانَ مَظِنَّةً للاعتذار، فمُدحوا لذٰلك، وأنزل اللهُ توبتهم ومَدْحَهم في القرآن بعد ما ضاقت عليهم الأرضُ بما رَحُبَتْ، وضاقت عليهم أنفسهم، ولٰكن ظنوا أنْ لا ملجأ من الله إلا إليه؛ ففتح لهم بابَ القبول، وسمَّاهم صادقين لأخذهم بالعزيمة دون التَّرخُّص[4].

---

(1) في «رسالته» المشهورة (ص ٨٠)، وستأتي في (٢ / ٤٩٧).

(2) فيكون رخصه، ولٰكنهم لم يأخذوا بها، وما ذاك إلا لأولوية العزيمة. (د).

(3) أخرج قصتهم بتفصيل البخاري في «صحيحه»(كتاب المغازي، باب حديث كعب بن مالك، ٨ / ١١٣ / رقم ٤٤١٨، وكتاب التوبة، باب حديث توبة كعب بن مالك وصاحبيه، ٤ / ٢١٢٠ / رقم ٢٧٦٩)، وأبو داود في «السنن» (كتاب السنة، باب مجانبة أهل الأهواء وبغضهم، ٤ / ١٩٩ / رقم ٤٦٠٠) مختصراً، وأحمد في «المسند» (٣ / ٤٥٤، ٤٥٦ - ٤٥٩)، وغيرهم.

(4) كان من السهل التمسك بالأعذار العامة في حق الثلاثة؛ إذْ كان الوقت قيظاً والسفرُ بعيداً، وكان أوانُ جني الثمار، ولا داعي لأعذار خاصة، وقد قال كعب: إنه أوتي جدلاً لم يؤته غيره، فكان يتأتى له أن يحسن الاعتذار مع لزوم الصدق، وهلال بن أمية كان شيخاً مسنّاً؛ فعذره الخاص مقبول أيضاً، وقد اعتذر بضعة وثمانون؛ فقبل منهم عليه الصلاة والسلام واستغفر لهم، ولم يثبت أنَّ هٰؤلاء جميعاً منافقون وإنْ كانت عبارة كعب في رواية القصة ربما يؤخذ منها أن أكثرهم كانوا كذٰلك؛ فالثلاثة لم يرتضوا المواربة بالأعذار العامة أو الأعذار الخاصة الضعيفة، وتحملوا مشاقَّ الصدق وأثره؛ فمكثوا في البلاء خمسين يوماً يبكون وينتحبون، وكان لهم منجى منه بعذر عام أو خاص صادق ولو ضعيفاً، فكان يقبل منهم ويستغفر لهم، فتركوا الرخصة لهٰذه العزيمة؛ كما قال المؤلف. (د).

وكتب (خ) ما نصُّه: «لا يظهر في هٰذه الواقعة وجه للرخصة حتى يعقد بينها وبين اعترافهم بالذنب موازنة، ويقال: إن أولٰئك الثلاثة رجحوا جانب العزيمة؛ إذ ليس لهم أعذار صادقة يقدمونها بين يدي رسول الله ﷺ، ولو أنهم لفقوا أعذاراً ابتدعوها؛ لكانوا قد أضافوا إلى ذنب التخلف عن =

وقصة عثمان بن مظعون[1] وغيره[2] ممن كان في أول الإسلام لا يقدر على دخول مكة إلا بجوار، ثم تركوا الجوار رِضىً بجوار الله، مع ما نالهم من المكروه، ولٰكن هانت عليهم أنفسهم في الله؛ فصبروا إيماناً بقوله: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [الزمر: ١٠].

وقال تعالى: ﴿لَتُبْلَوُنَّ فِىٓ أَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ أَذًى كَثِيرًا ۚ وَإِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ فَإِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾ [آل عمران: ١٨٦].

وقال لنبيه عليه [الصلاة و][3]السلام: ﴿فَٱصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْعَزْمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٣٥].

وقال: ﴿وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ﴾ [الشورى: ٤١].

ثم قال: ﴿وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾ [الشورى: ٤٣].

ولمَّا نزلت هٰذه الآية: ﴿وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ﴾ الآية [البقرة: ٢٨٤]؛ شقَّ ذٰلك على الصحابة، فقيل لهم: قولوا: سمعنا وأطعنا. فقالوها؛ فألقى الله الإيمان في قلوبهم؛ فنزلت: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ

= الغزو ذنب الكذب المذموم، واعتذارات كاعتذارات المنافقين وإن كانت نافعة لهم في الدنيا لا تدخل في قبل الرخصة؛ إذ الرخصة رفع الحرج الذي لا يلحقه العقاب عاجلاً وآجلاً».

(١) ذٰلك أنه رضي الله عنه بعد رجوعه من الحبشة دخل في جوار الوليد بن المغيرة، ثم ردّ جواره ورضاه بما عليه النبي ﷺ. انظر: «الإصابة» (٢ / ٤٦٤).

(٢) كقصة أبي بكر لما قبل من ابن الدغنة ترك جواره وبقي مستعلناً بشعائر الإسلام اعتماداً على جوار الله، مع تألب الكفار عليه ألا يستعلن القرآن خشية على من كان يسمعه من نسائهم وشبانهم أنْ يميلوا إلى الإسلام. (د).

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من (م).

﴿أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ﴾ الآية [البقرة: ٢٨٥][1].

وجهّز النبيُّ ﷺ أسامة في جيش إلى الشام قُبيل موته[2]، فتوقَّف خروجُه بمرضه عليه السلام، ثم جاء موته؛ فقال الناس لأبي بكر: احبسْ أسامة بجيشه تستعين به على من حاربك من المجاورين لك[3]. فقال: لو لعبت[4] الكلابُ بخَلاخِيل نساء أهل المدينة؛ ما رددتُ جيشاً أنفذه رسولُ الله ﷺ. ولٰكن سأل

---

(١) أين الرخصة هنا متى كانت آية ﴿آمن الرسول﴾ ناسخة؟ وكذا لو قيل: إنها محكمة على معنى «إن تبدوا ما استقر في أنفسكم من الأخلاق الذميمة؛ كالكبر، والحسد، وكتمان الشهادة، أو تخفوه؛ يحاسبكم به الله»؛ فلا رخصة أيضاً، إنما يكون موضع رخصة إذا بقي الحكم الصعب معمولاً به ورفع الحرج في فعله عند المشقة، وأين هٰذا؟ فإذا كان مناط دليله ما ذكره بقوله: «فشق عليهم فقيل لهم قولوا سمعنا فقالوها... إلخ» يعني: فليس كلامه فيما بين الآيتين بل في الآية مع بقية القصة التي ذكرها، قلنا أيضاً: نعم، يكون تكليفاً شاقّاً، ولٰكن أين الرخصة التي كان يمكنهم الأخذ بها في مقابلته فتركوها؛ لأنه أفضل من الترخص؟ (د).

قلت: ومضى تخريج «سبب النزول» (ص ٩٣)، وانظر: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٤ / ١٣٠، ١٣١).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب المغازي، باب غزوة مؤتة من أرض الشام، ٧ / ٥١٠ / رقم ٤٢٦١)، من حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما.

وانظر: «مسند الحب ابن الحب» (رقم ١، ٢) لابن المرزبان، و«طبقات ابن سعد» (٤ / ٦٧)، و«مسند أحمد» (٥ / ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٩)، و«سنن أبي داود» (رقم ٢٦١٦)، و«مسند الطيالسي» (رقم ٥٢٦)، و«سنن ابن ماجه» (رقم ٢٨٤٣).

(٣) قامت القبائل المرتدة بمحاربة المسلمين حول المدينة واشتد الأمر عليهم جدّاً، وفي الوقت نفسه لا يترخص باستبقاء جيش أسامة وفيه وجوه الصحابة وأعيانهم وأقوى المقاتلة من المؤمنين، لا شك أنَّ هٰذا كان محل الرخصة في بقاء الجيش، ولٰكنه أخذ بالعزيمة والعزم؛ فكان خيراً رضي الله عنه، قال ابن مسعود: «لقد قمنا بعد رسول الله ﷺ مقاماً كِدْنا نهلك فيه، لولا أن منَّ الله علينا بأبي بكر، حتى أجمعنا على ألا نقاتل على بنت مخاض؛ فعزم الله لأبي بكر على قتالهم». (د).

(٤) المثبت من (ط)، وفي غيره: «لعب».

أسامةَ أنْ يترك له عمر؛ ففعل، وخرج فبلغ الشَّام ونَكَى[1] في العدوّ بها؛ فقالت الروم: إنهم لم يضعفوا بموت نبيهم، وصارت تلك الحالةُ هيبةً في قلوبهم لهم[2].

وأمثال هٰذا كثيرة مما يقتضي الوقوف مع العزائم وترك الترخُّص؛ لأنَّ القوم عَرفوا أنهم مبتلَون، وهو:

الوجه الرابع: وذٰلك أنَّ هٰذه العوارض الطارئة وأشباهَها مما يقع للمكلفين من أنواع المشاقّ؛ هي مما يقصدها الشارع[3] في أصل التشريع، أعني أنَّ المقصود في التشريع إنما هو جارٍ على توسُّط مجاري العادات، وكونه شاقّاً على بعض الناس أو في بعض الأحوال مما هو على غير المعتاد لا يُخرجه عن أنْ يكون مقصوداً له؛ لأنَّ الأمورَ الجُزئية لا تخرم الأصولَ الكلية، وإنما تُستثنى حيث تُستثنى نظراً إلى أصل الحاجيات بحسب الاجتهاد، والبقاءُ على الأصل من العزيمة هو المعتمد الأول للمجتهد، والخروج عنه لا يكون إلا بسببٍ قويٍّ، ولذٰلك لم يُعْمِل العلماء مقتضى الرُّخصة الخاصة بالسفر في غيره؛ كالصنائع الشاقة في الحضر، مع وجود المشقة التي هي العلَّة في مشروعية الرخصة، فإذاً؛ لا ينبغي الخروج عن حُكم العزيمة مع عوارض المشقات التي لا تطَّرد ولا تدوم؛ لأنَّ ذٰلك جارٍ أيضاً في العوائد الدنيوية، ولم يخرجها ذٰلك عن أنْ تكون عادية؛ فصار عارضُ المشقة ـ إذا لم يكن كثيراً أو دائماً ـ مع أصل عدم المشقة، كالأمر المعتاد أيضاً؛ فلا يخرج عن ذٰلك الأصل.

---

(١) أي: قتل فيهم وجرح. انظر: «لسان العرب» (ن ك ا).

(٢) انظر: «البداية والنهاية» (٦ / ٣٠٨ ـ ٣٠٩).

(٣) ولا ينافيه ما يأتي في كتاب «المقاصد» من أنَّ الشارع لم يقصد من التكليف بالشاق الإعنات فيه، بل ما يأتي في المسألتين السادسة والسابعة من النوع الثاني من المقاصد يوضح هٰذا المقام. (د).

لا يقال: كيف يكون اجتهادياً وفيه نصوصٌ كثيرة؛ كقوله: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣].

وقوله: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ [فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ](١)﴾ الآية [البقرة: ١٨٤].

و«إن الله يحب أن تؤتى رخصه»(٢).

إلى غير ذٰلك مما تقدم وسواه مما في معناه.

لأنّا نقول: حالة الاضطرار قد تبيَّن أنه الذي يخاف معه فوت الروح(٣)، وذٰلك لا يكون إلا بعد العجز عن العبادات والعادات، وهو في نفسه عذر أيضاً، وما سوى ذٰلك؛ فمحمول على تحقُّق المشقة(٤) التي يعجز معها عن القيام بالوظائف الدينية أو الدنيوية، بحيث ترجع العزيمة إلى نوع من تكليف ما لا يُطاق، وهو منتف سمعاً، وما سوى ذٰلك من المشاق مفتقرٌ إلى دليلٍ يدل على دخوله تحت تلك النصوص، وفيه تضطربُ أنظارُ النُّظَّار كما تقدم؛ فلا معارضة بين النصوص المتقدمة وبين ما نحن فيه، وسبب ذٰلك ـ وهو روح هٰذا الدليل ـ هو أنَّ هٰذه العوارض الطارئة تقع للعباد ابتلاءً واختباراً لإيمان المؤمنين، وتردُّد المتردِّدين، حتى يظهر للعِيان مَن آمن بربه على بيِّنة، ممن هو في شك، ولو كانت التكاليف كلها يخرم كلياتِها كلُّ مشقة عرضت؛ لانخرمت الكليات كما تقدم، ولم يظهر لنا شيء من ذٰلك، ولم يتميز الخبيث من الطيب؛ فالابتلاء في

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من النسخ المطبوعة.

(٢) مضى تخريجه في (ص ٤٨٠).

(٣) أي: أو العضو. (د).

(٤) تقدم أنَّ ذٰلك فيما لم يُحدَّ فيها حدٌّ شرعيٌّ، كالسفر مثلاً وجمع العشاءين بمزدلفة. (د).

التكاليف واقع، ولا يكون إلا مع بقاء أصل العزيمة؛ فيُبتلى المرء على قدر دينه، قال تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢].

﴿الٓمٓ ۞ أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓا۟ أَن يَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ۞ وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ الآية [العنكبوت: ١ ـ ٣].

﴿لَتُبْلَوُنَّ فِىٓ أَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ﴾ ثم قال: ﴿وَإِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ فَإِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾ [آل عمران: ١٨٦].

﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَا۟ أَخْبَارَكُمْ﴾ [محمد: ٣١].

﴿وَلِيُمَحِّصَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَمْحَقَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤١].

﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَىْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [البقرة: ١٥٥] إلى آخرها.

فأثنى عليهم بأنَّهم صبروا لها، ولم يخرجوا بها عن أصل ما حملوه إلى غيره، وقولُه: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَىْءٍ﴾ [البقرة: ١٥٥] يدل على أنَّ هٰذه البلوى قليلةُ الوقوع بالنِّسبة إلى جمهور الأحوال، كما تقدم في أحوال التَّكليف، فإذا كان المعلوم من الشَّرع في مثل هٰذه الأمور طلبَ الاصطبار عليها، والتثبت فيها، حتى يجري التَّكليف على مجراه الأصلي؛ كان الترخُّص على الإطلاق كالمضادّ لما قصده الشارع من تكميل العمل على أصالته لتكميل الأجر.

والخامس: إنَّ الترخص إذا أُخذ به في موارده على الإطلاق؛ كان ذريعةً إلى انحلال عزائم المكلَّفين في التعبد على الإطلاق، فإذا أخذ بالعزيمة؛ كان حريًّا[1] بالثَّبات في التَّعبُّد والأخذ بالحزم فيه.

---

(١) في (م): «حَرِيًّ».

بيان الأول أنَّ «الخير عادة، والشَّر لَجَاجَة»[1]، وهٰذا مشاهدٌ محسوس، لا يحتاج إلى إقامة دليل، والمتعوِّد لأمرٍ يسهل عليه ذٰلك الأمر ما لا يسهل على غيره؛ كان خفيفاً في نفسه أو شديداً، فإذا اعتاد الترخُّص؛ صارت كلُّ عزيمة في يده كالشاقة الحَرِجة، وإذا صارت كذٰلك؛ لم يقم بها حقَّ قيامها، وطلب الطريقَ إلى الخروج منها، وهٰذا ظاهر، وقد وقع هٰذا المتوقَّع في أصولٍ كلية، وفروع جُزئية، كمسألة الأخذ بالهوى في اختلاف أقوال العلماء، ومسألة إطلاق القول بالجواز عند اختلافهم بالمنع والجواز، وغير ذٰلك مما نُبِّه عليه في أثناء الكتاب أو لم ينبه عليه.

وبيان الثَّاني ظاهرٌ أيضاً مما تقدَّم؛ فإنَّه ضدُّه.

وسبب هٰذا كلِّه أنَّ أسبابَ الرخص أكثرُ ما تكون مقدَّرة ومتوهمة لا محققة، فربما عدَّها شديدةً وهي خفيفةٌ في نفسها؛ فأدَّى ذٰلك إلى عدم صحة التعبد، وصار عمله ضائعاً وغيرَ مبنيٍّ على أصل، وكثيراً ما يشاهد الإنسانُ ذٰلك؛ فقد يتوهَّم الإنسانُ الأمور صعبة، وليست كذٰلك إلا بمحض التوهم؛ ألا ترى أنَّ المتيمِّم لخوف لصوصٍ أو سباع، إذا وجد الماء في الوقت أعاد عند مالكٍ، لأنه عدَّه مقصِّراً؛ لأنَّ هٰذا يعتري في أمثاله مصادمة الوهم المجرد الذي لا دليل عليه، بخلاف ما لو رأى اللصوص أو السِّباع وقد منعته من الماء؛ فلا إعادة هنا، ولا يُعدُّ هٰذا مقصِّراً، ولو تتبع الإنسانُ الوهمَ؛ لرمَى به في مهاوٍ

---

(1) أي: البقاء عليه والعودة إليه تمادٍ من صاحبه لأنه ممقوت بخلاف الخير، انظر: «لسان العرب» (ل ج ج)، وسيأتي (2 / 150) على أنه حديث، وهو في «مجمع الأمثال» للميداني (1 / 247 / رقم 1325) على أنه مَثَل.

وفي حاشية الأصل: «في القاموس: اللجاجة الخصومة»، ثم ذكر آخر المادة أنه يقال في مواده لجاجة؛ أي: خفقاً من الجوع.

بعيدة، ولأبطل عليه أعمالاً كثيرة، وهٰذا مطَّردٌ في العادات والعبادات[1] وسائر التصرفات.

وقد تكون شديدةً، ولٰكنَّ الإنسانَ مطلوبٌ بالصَّبر في ذات الله والعمل على مرضاته، وفي «الصحيح»: «مَنْ يَصْبِرْ يُصَبِّرْهُ اللهُ»[2]، وجاء في آية الأنفال في وقوف الواحد للاثنين بعدما نُسخ وقوفه للعشرة: ﴿وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ﴾ [الأنفال: ٦٦]، قال بعض الصَّحابة لما نزلت: «نقص من الصَّبر بمقدار ما نُقص من العدد»[3]، هٰذا بمعنى الخبر، وهو موافقٌ للحديث والآية.

---

(١) كل من يهاب المصاعب وتساور فكره الأوهام لا يرتفع شأنه في عمل الخير ولا يبعد شأوه في مجال الصلاح والتقوى، وكم من إنسان يقضي حياته الطويلة دون أن يقوم فيها بعمل ذي بال؟ ولا علة لوقوعه في هٰذا الخسران سوى تغلب الوهم وانحلال العزم عند ما يلاقي مشقة أو تتمثل أمامه المخاوف، وكذٰلك الجماعات لا تقع في خزي وخمول أو يضيع من يدها استقلالها إلا أن تلقى أمرها إلى رأي من أسلمه فساد النشأة وقلة التجارب إلى خور العزيمة، والانقياد إلى الأوهام. (خ).

(٢) قطعة من حديث طويل أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب الاستعفاف عن المسألة، ٣ / ٣٣٥ / رقم ١٤٦٩، وكتاب الرقائق، باب الصبر عن محارم الله، ١٣ / ٣٠٣ / رقم ٦٤٧٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب فضل التعفف والصبر، ٢ / ٧٢٩ / رقم ١٠٥٣) من حديث أبي سعيد الخدري وفيه: «ما يكن عندي من خيرٍ فلن أدَّخره عنكم، ومن يسْتعففِ يُعِفَّه الله، ومن يستغنِ يُغنيه الله، ومن يصبر يُصبِّره الله» لفظ مسلم، ولفظ البخاري: «ومن يتصبَّر».

(٣) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب ﴿الآن خفف الله عنكم وعلم أنَّ فيكم ضعفاً﴾، ٨ / ٣١٢ / رقم ٤٦٥٣)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الجهاد، باب التولِّي يوم الزحف / رقم ٢٦٤٦)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ١٠٤٩)، وابن المبارك في «الجهاد» (٢٣٧)، والبيهقي في «الكبرى» (٩ / ٧٦)، وابن جرير في «التفسير» (١٠ / ٤٠)، والنحاس في «الناسخ والمنسوخ» (ص ١٥٧) عن ابن عباس رضي الله عنهما؛ قال: «لما نزلت ﴿إن يكن منكم =

والسادس: إنَّ مراسم الشريعة مضادَّةٌ للهوى من كلِّ وجه؛ كما تقرَّر في كتاب المقاصد من هٰذا الكتاب، وكثيراً ما تدخل المشقَّاتُ وتتزايد من جهة مخالفة الهوى، واتّباعُ الهوى ضدّ اتباع الشَّريعة؛ فالمتَّبع لهواه يشقُّ عليه كلُّ شيء، سواء أكان في نفسه شاقّاً أم لم يكن؛ لأنَّه يصدُّه عن مراده، ويحول بينه وبين مقصوده، فإذا كان المكلَّفُ قد ألقى هواه ونهى نفسه عنه، وتوجَّه إلى العمل بما كُلِّف به؛ خفّ عليه، ولا يزال بحكم الاعتياد يداخله حُبُّه، ويحلو له مرُّه، حتى يصير ضدُّه ثقيلاً عليه، بعدما كان الأمر بخلاف ذٰلك؛ فصارت المشقة وعدمها إضافيةً تابعة لغرض المكلف؛ فربَّ صعب يسهل لموافقة الغرض، وسهلٍ يصعب لمخالفته.

فالشاق على الإطلاق في هٰذا المقام إنَّما هو[1] ما لا يطيقه من حيث هو مكلَّف[2]؛ كان مطيقاً له بحكم البشرية، أم لا، هٰذا لا كلام فيه، إنما الكلام في غيره مما هو إضافيٌّ، لا يقال فيه: [إنه][3] مشقة على الإطلاق، ولا إنه ليس بمشقة على الإطلاق، وإذا كان دائراً بين الأمرين، وأصلُ العزيمة حقيقيٌّ ثابت؛ فالرجوع إلى أصل العزيمة حق، والرجوع إلى الرخصة يُنظر فيه بحسب كلِّ شخص، وبحسب كلِّ عارض، فإذا لم يكن في ذٰلك بيانٌ قطعيٌّ، وكان أعلى ذٰلك الظنّ الذي لا يخلو عن معارض؛ كان الوجهُ الرجوعَ إلى الأصل،

= **عشرون صابرون يغلبوا مئتين﴾**؛ شقَّ ذٰلك على المسلمين حين فرض عليهم أن لا يَفرَّ واحدٌ من عشرة، فجاء التخفيف، فقال: **﴿الآن خفف الله عنكم وعلم أنَّ فيكم ضعفاً فإن يكن منكم مئة صابرة يغلبوا مئتين﴾**، قال: **فلما خفَّف الله عنهم من العِدَّة؛ نقص من الصَّبر بقَدر ما خُفِّف عنهم»**. لفظ البخاري.

(١) في (د): «المقام وهو»، وفي (م): «المقام هو».

(٢) وهو الذي أشار إليه أول المسألة الخامسة بقوله: «أو شرعاً كالصوم...» إلخ. (د).

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل و (ط).

حتى يثبت أنَّ المشقةَ المعتبرة في حقِّ هٰذا الشخص حقٌّ، ولا تكون حقّاً على الإطلاق؛ حتى تكون بحيث لا يستطيعها، فتُلحق حينئذٍ بالقسم الأول الذي لا كلام فيه، هٰذا إذا لم يأت دليلٌ من خارج يدل على اعتبار الرخصة والتخفيف مطلقاً؛ كفطره عليه [الصَّلاة و]السَّلام[1] في السَّفر[2] حين أبى النَّاسُ من الفطر وقد شق الصومُ عليهم؛ فهٰذا ونحوه أمرٌ آخر يَرجع إلى ما تقدم من الأقسام، وإنما الكلام في غيره.

فثبت أنَّ الوقوفَ مع العزائم أولى، والأخذَ بها في محالِّ الترخُّص أَحْرى.

فإنْ قيل: فهل الوقوف مع أصل العزيمة من قَبيل الواجب أو المندوب على الإطلاق[3]، أم ثَمَّ انقسام؟

فالجواب: إنَّ ذٰلك يتبيَّن بتفصيل أحوال المشقَّات، وهي:

المسألة السابعة

فالمشقاتُ[4] التي هي مظانُّ التخفيفات في نظر الناظر على ضَربين:

أحدهما: أنْ تكون حقيقية، وهي[5] معظم ما وقع فيه الترخُّص؛ كوجود المشقة المَرضيَّة والسفرية، وشبه ذٰلك مما له سبب معيَّن واقع.

والثـاني: أنْ تكـون توهُّمية مجردة، بحيث لم يوجد السبب المرخَّص

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (م).

(٢) سيأتي نصه في التعليق على (ص ٥٢٣) وتخريجه هناك.

(٣) بقطع النظر عن قوله قبله: «وإنما الكلام في غيره؛ فثبت أن الوقوف مع العزائم أولى»؛ فهو سؤال من يريد التثبت من الموضوع بأكمله، بالجواب المبني على التفصيلات التي يذكرها بعد ما ذكر تفاصيل كثيرة لم تنضبط بضابط مملوك باليد؛ فغرضه التمهيد لإعضاء هٰذا الضابط. (د).

(٤) كذا في النسخ المطبوعة و (ط)، وفي الأصل: «في المشقات».

(٥) كذا في (ط)، وفي غيره: «وهو».

لأجله، ولا وُجدت حكمته[1]، وهي المشقة، وإنْ وُجد منها شيءٌ، لٰكن غيرُ خارج عن مجاري العادات.

فأما **الضَّرب الأول**؛ فإما أنْ يكون بقاؤه على العزيمة يُدخل عليه فساداً لا يُطيقه طبعاً أو شرعاً، ويكون ذٰلك محقَّقاً لا مظنوناً ولا متوهَّماً، أوْ لا، فإن كان الأول؛ فرجوعه إلى الرخصة مطلوب، ورجع إلى القسم الذي لم يقع الكلام فيه؛ لأنَّ الرخصةَ هنا حقٌّ لله، وإنْ كان الثاني ـ وهو أنْ يكون مظنوناً ـ؛ فالظنون تختلف، والأصلُ البقاء على أصل العزيمة، ومتى قوي الظنُّ ضعف مقتضى العزيمة، ومتى ضعف الظنُّ قوي؛ كالظانّ[2] أنه غيرُ قادر على الصوم مع وجود المرض الذي مثلهُ يفطر فيه، ولٰكنْ؛ إمّا أنْ يكون ذٰلك الظن مستنداً إلى سبب معيَّن، وهو أنه دخل في الصوم مثلاً فلم يُطق الإتمام، أو الصلاة مثلاً فلم يقدر على القيام فقعد فهٰذا هو الأوّل إذْ ليس عليه ما لا[3] يقدر عليه، وإما

(١) إذا لم يوجد السبب؛ فلا توجد حكمته، فما فائدة ذكره؟ وهو لم يدرج في التوهُّمية صورة وجوب السبب فعلاً مع عدم وجود حكمته، أو وجودها غير خارجة عن مجاري العادات، بل قصرها على ما لم يتحقق فيه السبب، وهٰذا متعين، وإلا كل مثل السفر مع الترفه مما لا يصح فيه القصر والفطر أو مما يختلف فيه، وليس كذٰلك. (د).

(٢) المثال لقوة الظن وضعفه باعتبار الفرضين، وقوله: «دخل في الصوم مثلاً، فلم يطق الإتمام، فلم يقدر؛ فقعد»، أي أنه جرَّب نفسه في هٰذا المرض قبل هٰذا اليوم في الصوم، أو قبل هٰذه الصلاة في صلاة سابقة؛ فلم يُطق، فصار لذٰلك عنده ظنٌّ قوي في الصلاة الحاضرة أو اليوم الحاضر بأنه لا يقدر، وليس الغرض أنه فعل ذٰلك في نفس هٰذا اليوم للصوم أو نفس هٰذه الصلاة فعجز؛ لأنه حينئذ يكون العجز محقَّقاً لا مظنوناً؛ فيختل نظم كلامه، وهو ظاهر، فقوله: «فهٰذا هو الأول»؛ أي: حكمه حكمه، وقول: «إذ ليس عليه ما لا يقدر عليه»؛ أي: ولو بظن قوي كمثاله. (د).

(٣) سقطت من ناسخ الأصل، واستظهرها ثم قال: «وبه يستقيم الكلام»، وفي (ط): «عليه غير ما يقدر».

أنْ يكون مستنداً إلى سبب مأخوذ[1] من الكثرة والسبب موجود عيناً بمعنى أنَّ المرض حاضر، ومثله لا يُقدر معه على الصيام ولا على الصلاة قائماً أو على استعمال الماء عادةً، من غير أنْ يجرِّب نفسه في شيء من ذٰلك؛ فهٰذا قد يُلحق بما قبله، ولا يقْوَى قوّته، أما لحوقه به؛ فمن جهة وجود السبب، وأما مفارقته له؛ فمن جهة أنَّ عدم القدرة لم يوجد[2] عنده؛ لأنَّه إنما يظهر عند التلبُّس بالعبادة، وهو لم يتلبَّس بها على الوجه المطلوب في العزيمة، حتى يتبيَّن له قدرته عليها أو[3] عدم قدرته؛ فيكون الأولى هنا الأخذ بالعزيمة، إلى أنْ يظهر بعدُ ما يُبْتنى عليه.

وأما **الضَّرب الثاني**، وهو أنْ تكون توهُّمية، بحيث لم يوجد السبب ولا الحكمة؛ فلا يخلو أنْ يكون للسبب عادةٌ مطَّردة في أنه يوجد بعدُ أوْ لا، فإن كان الأول؛ فلا يخلو أنْ يوجد أوْ لا، فإن وُجد فوقعت الرخصة موقعها؛ ففيه خلاف، أعني في إجزاء العمل بالرخصة لا في جواز الإقدام ابتداء؛ إذْ لا يصح[4] أنْ يُبنى حكم على سبب لم يوجد بعد، بل لا يصح البناءُ على سبب لم يوجد شرطه وإنْ وُجد السبب وهو المقتضى للحكم؛ فكيف إذا لم يوجد نفس السبب؟ وإنما الكلام في نحو الظانّ أنه تأتيه الحمى غداً بناء على عادته في أدْوارها؛ فيفطر قبل مجيئها، وكذٰلك الطاهرُ إذا بَنت على الفِطْر ظنّاً أنَّ حيضتها ستأتي ذٰلك اليوم، وهٰذا كله أمر ضعيف جدّاً، وقد استدل بعضُ العلماء على

---

(١) أي: مأخوذ أثره وما يترتب عليه من كثرة التجارب في هٰذا السبب الحاصل بالفعل، وتكون التجارب من غيره، أو من نفسه في زمن بعيد لا يقاس عليه، حتى يغاير ما قبله. (د).

(٢) أي: بمقتضى ظن قوي جاء له من تجربة في نفسه، وإنما عنده ظن بسبب كثرة التجارب في غيره، أو في نفسه لٰكن في زمن مضى بعيداً بحيث يحتمل تغير الحال. (د).

(٣) في النسخ المطبوعة: «وعدم»، والمثبت من الأصل و (ط).

(٤) أي: فلا يجوز الإقدام عليه. (د).

صحة هٰذا الاعتبار في إسقاط الكفَّارة عنها بقوله تعالى: ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٨]؛ فإنَّ هٰذا إسقاطٌ للعقوبة للعلم[1] بأنَّ الغنائم ستُباح لهم وهٰذا غيرُ ما نحن فيه؛ لأنَّ كلامنا فيما يترتب على المكلَّف من الأحكام الشرعية، وترتبُ العذاب هنا ليس براجعٍ إلى ترتُّبٍ شرعي، بل هو أمر إلٰهي كسائر العقوبات اللاحقة للإنسان من الله تعالى بسبب ذنوبه، من قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠].

وأما إنْ لم يكن للسبب عادةٌ مطردة؛ فلا إشكال هنا.

والحاصل من هٰذا التقسيم أنَّ الظنون والتقديرات غيرَ المحقَّقة راجعةٌ إلى قسم التّوهمات، وهي مختلفة، وكذٰلك أهواء النُّفوس؛ فإنَّها تقدِّر أشياء لا حقيقة لها؛ فالصواب الوقوف مع أصل العزيمة إلا في المشقة المخلَّةِ الفادحة، فإنَّ الصبر[2] أوْلى ما لم يؤدِّ ذٰلك إلى دَخَل في عقل الإنسان أو دينه، وحقيقة ذٰلك أنْ لا يقدر على الصَّبر؛ لأنه لا يؤمر بالصَّبر إلا من يُطيقه، فأنت ترى بالاستقراء أنَّ المشقة الفادحة لا يلحق بها توهُّمها بل حكمها أضعف بناءً على أنَّ التوهم غيرُ صادقٍ في كثير من الأحوال، فإذاً ليست المشقة بحقيقية، والمشقة الحقيقية هي العلة الموضوعة للرخصة، فإذا لم توجد؛ كان الحكم غير لازم، إلا إذا قامت المظنة ـ وهي السبب[3] ـ مقام الحكمة؛ فحينئذٍ يكون

(١) على أحد التفاسير في الآية، وعدَّه في «روح المعاني»[١٠/٣٤] تكلفاً فراجعه. (د).

(٢) حتى مع المخلة الفادحة، هٰذا غير واضح، وسيأتي له في الفصل التالي أنَّ الرخص المحبوبة ما ثبت الطلب فيه وهو ما فيه المشقة القادحة التي ينزل عليها مثل قوله عليه الصلاة والسلام: «وليس من البر الصيام في السفر»؛ فكيف تكون مطلوبة والصبر على العزيمة أولى؟ (د).

(٣) أي: الذي وضعه الشارع كالسفر. (د).

السبب منتهضاً على الجواز لا على اللزوم؛ لأنَّ المظنة لا تستلزم الحكمة التي هي العلة على كمالها؛ فالأَحْرى البقاءُ مع الأصل، وأيضاً؛ فالمشقة التوهمية راجعة إلى الاحتياط على المشقة الحقيقيّة، والحقيقية ليست في الوقوع على وِزَانٍ واحد، فلم يكن بناء الحكم عليها متمكناً.

وأما الرَّاجعة إلى أهواء النُّفوس خصوصاً؛ فإنَّها ضدُّ الأُولى؛ إذْ قد تقرر أنَّ قصد الشارع من وضْع الشَّرائع إخراج النُّفوس عن أهوائها وعوائدها، فلا تعتبر في شرعية الرُّخصة بالنِّسبة إلى كل من هَوِيَت نفسه أمراً، ألا ترى كيف ذمَّ اللهُ تعالى من اعتذر بما يتعلق بأهواء النفوس ليترخَّص؟ كقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ ائْذَن لِّي وَلَا تَفْتِنِّي﴾ الآية [التوبة: ٤٩]؛ لأنَّ الجدَّ بنَ قيس قال: ائذن لي في التَّخلُّفِ عن الغزو، ولا تفتنّي ببنات الأصفر؛ فإنِّي لا أقدر على الصَّبر عنهن(١)، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَا تَنفِرُوا فِي الْحَرِّ ۗ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا﴾ الآية [التوبة: ٨١]، ثم بيَّن العذر الصحيح في قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [التوبة: ٩١] الآيات؛ فبيَّن أهلَ الأعذار هنا، وهم الذين لا يُطيقون الجهاد، وهم الزَّمْنَى، والصِّبيان، والشيوخ، والمجانين، والعُميان، ونحوهم، وكذلك من لم يجد نفقة أصلاً ولا وجد من يحمله وقال فيه: ﴿إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [التوبة: ٩١]، ومن جملة النصيحة لله ورسوله أنْ لا يُبقوا من أنفسهم بقيَّةً في طاعة الله، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿انفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا﴾؟ [التوبة: ٤١] وقال: ﴿إِلَّا تَنفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ﴾ الآية [التوبة: ٣٩]؛ فما ظنك بمن كان

(١) أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (٢ / ٣٠٨) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وفيه يحيى الحمَّاني، وهو ضعيف، وأخرجه ابن جرير في «التفسير» (١٤ / ٢٨٧ ـ ٢٨٨) عن يزيد بن رومان والزّهري وعبدالله بن أبي بكر وعاصم بن عمر وغيرهم به.

وهٰذه مقاطيع لا تثبت.

عُذره هوى نفسه؟!

نعم، وضع الشَّريعة على أنْ تكون أهواءُ النُّفوس تابعةً لمقصود الشارع فيها، وقد وسَّع الله تعالى على العباد في شهواتهم وأحوالهم وتنعُّماتهم، على وجهٍ لا يُفضي إلى مفسدة، ولا يحصل بها المكلّف على مشقة، ولا ينقطع بها عنه التمتع إذا أخذه على الوجه المحدود له؛ فلذٰلك شرع له ابتداءً رخصة السلَم، والقِراض، والمساقاة، وغير ذٰلك مما هو توسعة عليه، وإنْ كان فيه مانعٌ في قاعدة أخرى[1]، وأحلّ له من متاع الدنيا أشياء كثيرة، فمتى جمحت نفسه إلى هوىً قد جعل الشَّرع له منه مخرجاً وإليه سبيلاً فلم يأته من بابه؛ كان هٰذا هوىً شيطانيّاً واجباً عليه الانكفاف[2] عنه؛ كالمولع بمعصيةٍ من المعاصي، فلا رخصة له ألبتة؛ لأنَّ الرُّخصة هنا هي عين مخالفة الشَّرع بخلاف الرُّخص المتقدِّمة، فإنَّ لها في الشَّرع موافقةً إذا وُزنت بميزانها.

فقد تبيَّن من هٰذا أنَّ مشقة مخالفة الهوى لا رخصة فيها ألبتة، والمشقة الحقيقية فيها الرخصة بشرطها، وإذا لم يوجد شرطها؛ فالأَحْرَى بمن يريد براءة ذمته وخلاص نفسه الرجوعُ إلى أصل العزيمة، إلا أنَّ هٰذه الأَحْرَوية تارة تكون من باب الندب، وتارة تكون من باب الوجوب، والله أعلم.

---

(١) هٰذا مبني على ما يقوله بعض الفقهاء من أن الأصل في هٰذه الأبواب المنع؛ ظنّاً منهم أن القرض والمساقاة من نوع الإجارة، وقد اختل منهما شرط صحتها الذي هو العلم بالعوض والمعوض، وأن السلم من قبيل بيع الإنسان ما ليس عنده الوارد في حقه النهي، وقد حقق ابن القيم نقلاً عن أستاذه ابن تيمية أن القرض والمساقاة ليسا من الإجارة في شيء؛ إذ الإجارة ما يقصد منها العمل المعلوم المقدور على تسليمه، وأما القرض والمساقاة؛ فإنهما من قبيل المشاركة؛ هٰذا بماله، وهٰذا ببدنه، وكذٰلك السلم غير داخل في حديث نهي الإنسان عن بيع ما ليس عنده؛ إذ المراد من الحديث النهي عن بيع العين أو ما في الذمة مما لا يقدر على تسليمه. (خ).

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «الانفكاك».

فصل

ـ **ومن الفوائد** في هٰذه الطريقة: الاحتياطُ في اجتناب الرخص في القسم المتكلَّم فيه، والحذر من الدخول فيه؛ فإنه موضع التباس، وفيه تنشأ خُدع الشيطان، ومحاولات النفس، والذهاب في اتباع الهوى على غير مَهْيَع[1]، ولأجل هٰذا أوصى شيوخُ الصوفية تلامذتهم بترك اتّباع الرخص جملة، وجعلوا من أصولهم الأخذ بعزائم العلم، وهو أصل صحيح مليح، مما أظهروا من فوائدهم رحمهم الله، وإنما يُرتكب من الرخص ما كان مقطوعاً به، أو صار شرعاً مطلوباً كالتعبدات، أو كان ابتدائياً كالمساقاة[2] والقَرض؛ لأنه حاجيّ، وما سوى ذٰلك؛ فاللجأ إلى العزيمة.

ـ **ومنها**: أنْ يُفْهم معنى الأدلة في رفعِ الحرجِ على مراتبها؛ فقوله عليه الصلاة والسلام[3]: «إنَّ اللهَ يُحبُّ أنْ تؤتَى رُخَصهُ»[4]؛ فالرخص التي هي محبوبة ما ثبت الطلب فيها، فإنّا إذا حملناها على المشقة الفادحة التي قال في مثلها رسولُ الله ﷺ: «ليسَ مِنَ البِرِّ الصِّيامُ في السفر»[5]، كان موافقاً لقوله

---

(١) طريق مهيع: واضحة بيّنة. انظر: «لسان العرب» (هـ ي ع).

(٢) لا داعي لهٰذا؛ فإنه من الإطلاق الذي قال فيه إنه «لا تفريع يترتب عليه وإنما ذكر لمعرفة أنه إطلاق شرعي لا غير». (د).

(٣) في (م): «عليه السلام».

(٤) مضى تخريجه في (ص ٤٨٠).

(٥) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ لمن ظُلِّل عليه واشتدّ الحرّ: «ليس من البر الصوم في السفر»، ٤ / ١٨٣ / رقم ١٩٤٦) ـ ومن طريقه البغوي في «شرح السنة» (٦ / ٣٠٨ / رقم ١٨٦٤) ـ، والبيهقي في «السنن» (٤ / ٢٤٢) من طريق آدم، وأبو داود في (الصوم، ٢ / ٧٩٦ / رقم ٢٤٠٧)، والدارمي في (الصوم، ص ٤٠٥)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٢ / ٦٢) من طريق أبي الوليد، وأبو داود الطيالسي في «مسنده» (رقم ١٧٢١) =

تعالى بـ ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾ [النساء: ٢٨].

بعدما قال في الأولى: ﴿وَأَن تَصُومُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٤].

وفي الثانية: ﴿وَأَن تَصْبِرُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [النساء: ٢٥].

فليتفطن الناظر في الشريعة إلى هٰذه الدقائق؛ ليكون على بينة في المجاري الشرعيات، ومن تتبع الأدلة الشرعية في هٰذا المقام؛ تبين له ما ذُكر أتمَّ بيان، وبالله التوفيق، هٰذا تقرير وجه النظر في هٰذا الطرف.

فصل

وقد يقال: إنَّ الأخذ بالعزيمة ليس بأولى من أوجه:

أحدها(١): إنَّ أصل العزيمة وإنْ كان قطعيّاً؛ فأصل الترخُّص قطعيٌّ

= ـ ومن طريقه البيهقي في «السنن» (٤ / ٢٤٢) ـ، والنسائي في (الصيام، ٤ / ١٧٧ / رقم ٢٢٦٢)، وأحمد في «مسنده» (٣ / ٣١٩) من طريق يحيى بن سعيد، وأيضاً النسائي في (الصيام، ٤ / ١٧٧ / رقم ٢٢٦٢) من طريق خالد بن الحارث بدون القصة، والدارمي في (الصوم، ص ٤٠٥) عن هشام بن القاسم، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٢ / ٦٢) من طريق روح بن عبادة، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٣ / ١٤)، وعنه مسلم في «الصحيح» (كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر، ٢ / ٧٨٦ / رقم ١١١٥)، والفريابي في «الصيام» (رقم ٧٨، ٧٩)، وابن خزيمة في «الصحيح» (٣ / ٢٥٤ / رقم ٣٠١٧) عن غندر، كلهم عن شعبة عن محمد ابن عبدالرحمٰن بن سعد عن محمد بن عمرو عن جابر بن عبدالله مرفوعاً.

وقد ورد من حديث جماعة من الصحابة كما تراه مبسوطاً عند الفريابي في «الصيام» (ص ٦٩ ـ ٧٦).

(١) هٰذا معارض للوجه الأول من الوجوه الستة التي أقامها على ترجيح العزيمة، وهٰذا الوجه =

أيضاً، فإذا وجدنا المظنة اعتبرناها كانت قطعية أو ظنية، فإنَّ الشارع قد أجْرَى الظنَّ في ترتُّب الأحكام مجرى القطع، فمتى ظنَّ وجود سببِ الحكم استحق السببُ للاعتبار؛ فقد قام الدليل القطعيُّ على أنَّ الدلائل الظنية تجري في فروع الشريعة مجرى الدلائل القطعية.

ولا يقال: إنَّ القاطع إذا عارض الظن سقط اعتبارُ الظن؛ لأنا نقول: إنما ذٰلك في باب تعارض الأدلة، بحيث يكون أحدهما رافعاً لحكم الآخر جُملة، أما إذا كانا جاريَين مُجْرَى العام مع الخاص، أو المطلق مع المقيد؛ فلا، ومسألتنا من هٰذا الثاني لا من الأول؛ لأنَّ العزائم واقعةٌ على المكلف بشرط أنْ لا حرج، فإنْ كان الحرج؛ صحَّ اعتباره واقتضى العملَ بالرخصة.

وأيضاً؛ فإنَّ غلبة الظن قد تنسخ حكم القطع السابق، كما إذا كان الأصل التحريم في الشيء، ثم طرأ سببٌ محلِّل ظني، فإذا غلب على ظنِّ الصائد أنَّ موت الصيد بسبب ضرب الصائد، وإنْ أمكن أنْ يكون بغيره أو يعين على موته غيرُه؛ فالعمل على مقتضى الظن صحيح، وإنما كان هٰذا لأنَّ الأصل وإنْ كان قطعيّاً [illegible] هٰذا المعارض الظني لا يمكن؛ إذْ لا يصح بقاء القطع بالتحر[illegible]ل مع الشك؛ فكذٰلك ما نحن فيه، وحقيقة الأمر أنَّ غلبة الظن [illegible] للقطع المتقدم حُكماً، وغلبات الظنون معتبَرة؛ فلتكن معتبرة في الترخص.

والثاني[1]: إنَّ أصل الرخصة وإنْ كان جُزئيّاً بالإضافة إلى عزيمتها؛

= لا يفيد ترجح الرخصة، إنما يفيد ـ كما قال ـ أنَّ العزيمة ليست بأولى؛ لأن غلبة الظن في وجود سبب الرخصة لا تجامع القطع في العزيمة الذي كان مناط الترجيح في ذٰلك الوجه. (د).

(١) معارض للوجه الثاني في ترجيح العزيمة، وهو أيضاً إنما يفيد أنه لا ترجح للعزيمة. (د).

فذٰلك غير مؤثر وإلا لزم أنْ يقدح فيما أُمر به(١) بالترخص، بل الجُزئي إذا كان مستثنىً من كُليٍّ؛ فهو معتَبر في نفسه لأنَّه من باب التخصيص للعموم، أو من باب التقييد للإطلاق، وقد مرَّ في الأصول الفقهية صحةُ تخصيص القطعيِّ بالظني؛ فهٰذا أولى(٢)، وأيضاً إذا كان الحكم الرجوع إلى التخصيص وهو بظنيٍّ، دون أصل العموم وهو قطعيٌّ؛ فكذٰلك هنا، وكما لا ينخرم الكليُّ بانخرام بعض جُزئياته ـ كما هو مقرَّر في موضعه من هٰذا الكتاب؛ ـ فكذٰلك هنا، وإلا؛ لزم أنْ ينخرم بالرخص المأمور بها، وذٰلك فاسد؛ فكذٰلك ما أدَّى إليه.

والثالث(٣): إنَّ الأدلة على رفع الحرج في هٰذه الأمَّة بلغت مبلغ القطع؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

وسائر ما يدل على هٰذا المعنى؛ كقوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨].

﴿مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥ﴾ [الأحزاب: ٣٨].

---

(١) في (ط): «منه».

(٢) لأنه تخصيص قطعي بقطعي، فإنَّ ورود الرخصة مقطوع به أيضاً، وقوله: «وأيضاً» يعني بعد تسليم أنَّ النظر في الرخصة إلى سببها، وهو موضع اجتهاد وظن لا قطع؛ فإن التخصيص كله يرجع إليه، ولو كان بظني في مقابلة عموم قطعي، وقد راعى في هٰذا معارضة كل ما سبق في الوجه الثاني تفصيلاً. (د).

(٣) وهٰذا معارض للثالث، وهو أنَّ الأدلة جاءت بالوقوف عند حد الأمر والنهي مجرداً، والصبر على حلوه ومره وإنْ انتهض موجب العزيمة، أي أنَّ هٰذا يعارضه الأدلة الدالة على التيسير ورفع الحرج عن الأمة والامتنان به عليها، وهٰذا أيضاً إنما يفيد أنَّ العزيمة ليست بأولى كأصل دعواه، ثم أضرب عنه في آخر الدليل بما يقتضي ترجح الرخصة، ويكون فيه المدعى وزيادة. (د).

وانظر في تفصيل ما ذكره المصنف هنا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٠ / ٦٢٢).

﴿ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

وقد سمّي هٰذا الدين «الحنيفية السَّمْحة»[1] لما فيها من التسهيل والتيسير، وأيضاً قد تقدم في المسائل[2] قبل هٰذا أدلة إباحة الرخص، وكلها وأمثالها جاريةٌ هنا، والتخصيص ببعض الرخص دون بعض تحكُّم من غير دليل.

ولا يقال: إنَّ المشقة إذا كانت قطعية؛ فهي المعتبرة دون الظنية.

فإنَّ القطع مع الظنِّ مستويان في الحكم، وإنما يقع الفرق في التعارض، ولا تعـارض في اعتبارهما معاً ها هنا، وإذ ذاك لا يكون الأخذُ بالعزيمة دون الرخصة أولى، بل قد يقال: الأولى الأخذُ بالرخصة؛ لأنَّها تضمَّنت حقَّ الله وحقَّ العبد معاً؛ فإنَّ العبادة المأمور بها واقعةٌ لٰكن على مقتضى الرُّخصة، لا أنَّها ساقطة رأساً بخلاف العزيمة؛ فإنها تضمَّنت حقَّ الله مجرداً، والله تعالى غَنيٌّ عن العـالمين، وإنَّمـا العبـادة راجعةٌ إلى حظِّ العبد في الدُّنيا والآخرة؛ فالرُّخصة أَحْرَى لاجتماع الأمرين فيها.

والرَّابع[3]: إنَّ مقصود الشَّارع من مشروعية الرُّخصة الرِّفقُ بالمكلَّف عن تحمل المشاق؛ فالأخذ بها مطلقاً موافقة لقصده، بخلاف الطَّرف الآخر؛ فإنَّه

---

(١) كما ورد في «مسند أحمد» (٦ / ١١٦، ٢٣٣) من حديث عائشة مرفوعاً بسندٍ حسن، قاله ابن حجر في «تغليق التعليق» (١ / ٤٣)، وفيه: «وفي الباب عن أبي بن كعب وجابر وابن عمر وأبي أمامة وأبي هريرة وأسعد بن عبدالله الخزاعي وغيرهم»، ونحوه في «هدي الساري» (١٢٠)، وقد خرجتها في تعليقي على «الجواب الذي انضبط. . .» للسخاوي (٤٤ / ٤٦)، وانظر تعليقي عليه (٢ / ١٢٢).

(٢) في الأصل: «المسألة».

(٣) معارض للوجه الرابع، وقوله: «بخلاف الطرف الآخر» يقتضي ترجيح الرخصة؛ ففيه المدعى وزيادة. (د).

مظنَّـة التَّشديد، والتَّكلُّف، والتَّعمق المنهيِّ عنه في الآيات [والأحاديث][1]؛ كقوله تعالى: ﴿قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ﴾ [ص: ٨٦].

وقوله: ﴿وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وفي التزام المشاقّ تكليفٌ[2] وعسر، وفيها[3] روي عن ابن عباس في قصة بقـرة بني إسـرائيل: «لـو ذبحـوا بقرة ما لأجزأتهم، ولٰكنْ شدَّدوا؛ فشدد اللهُ عليهم»[4]، وفي الحديث: «هَلَكَ المتنطِّعون»[5].

ونهى ﷺ عن التبتُّل وقال: «مَنْ رَغِبَ عن سُنَّتي؛ فليسَ منِّي»[6] بسبب مَن عزم على صيام النهار، وقيام الليل، واعتزال النساء، إلى أنواعٍ [من] الشدَّة التي كانت في الأمم؛ فخفَّفها الله عليهم بقوله: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَـٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (د).

(٢ و٣) سياق الأصل و (ط): «تكلف وعسر، وفيما روي».

(٤) مضى تخريجه (ص ٤٥)، وإسناده صحيح.

(٥) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب العلم، باب هلك المتنطعون، ٤ / ٢٠٥٥ / رقم ٢٦٧٠)، وأحمد في «المسند» (١ / ٣٨٦)، وأبو داود في «السنن» (كتاب السنة، باب لزوم السنة، ٤ / ٢٠١ / رقم ٤٦٠٨)، والطبراني في «الكبير» (١٠ / ٢١٦).

(٦) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، ٩ / ١٠٤ / رقم ٥٠٦٣)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه ووجد مؤنة، ٢ / ١٠٢٠ / رقم ١٤٠١) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، وأخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب فضائل القرآن، باب قول المقرىء للقارىء حسبك، ٩ / ٩٤ / رقم ٥٠٥٢) دون لفظة: «من رغب...»، وهي ثابتة من طريق سند البخاري؛ كما عند اللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (١ / ٩٧).

وقد ترخص رسولُ الله ﷺ بأنواع من الترخُّص خالياً[1] وبمرأى من الناس؛ كالقَصْر والفِطْر في السفر[2]، والصلاة جالساً حين جُحِش شِقُّه[3]، وكان ـ حين بَدَّن[4] ـ يُصلي بالليل في بيته قاعداً، حتى إذا أراد أنْ يركع؛ قام فقرأ شيئاً ثم ركع[5]، وجرى أصحابه رضي الله عنهم ذٰلك المجرى من غير عَتْبٍ ولا لَوْم،

---

(١) إنما ذكره؛ لأنه لو كان ترخصه بمرأى من الناس فقط لقيل: إن ذٰلك للتشريع؛ فلا يقوم حجة على أن العزيمة لا تفضل الرخصة. (د).

(٢) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب تقصير الصلاة، باب يقصر إذا خرج من موضعه، ٢ / ٥٦٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة المسافرين وقصرها، ١ / ٤٨٠ / رقم ٦٩٠) عن أنس أن رسول الله ﷺ صلَّى الظهر بالمدينة أربعاً، وصلَّى العصر بذي الحُليفة ركعتين.

وأخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب المغازي، باب غزوة الفتح في رمضان، ٨ / ٣ / رقم ٤٢٧٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر في غير معصية إذا كان سفره مرحلتين فأكثر، ٢ / ٧٨٤ / رقم ١١١٣) عن ابن عباس؛ قال: إن رسول الله ﷺ خرج عام الفتح في رمضان؛ فصام حتى بلغ الكَديد، ثم أفطر، وكان صحابةُ رسول الله ﷺ يتَّبعون الأَحدثَ فالأَحدث من أمره.

(٣) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الأذان، باب إنما جعل الإمام ليؤتم به، ٢ / ١٧٣ / رقم ٦٨٩، وكتاب تقصير الصلاة، باب صلاة القاعد، ٣ / ٥٨٤ / رقم ١١١٤)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الصلاة، باب ائتمام المأموم بالإمام، ١ / ٣٠٨ / رقم ٤١١) من حديث أنس رضي الله عنه؛ قال: إن رسول الله ﷺ ركب فرساً فصُرع عنه، فجُحِش شقُّه، فصلَّى صلاةً من الصلوات وهو قاعد؛ فصلَّينا وراءه قعوداً، فلما انصرف قال: «إنما جعل الإمامُ ليؤتم به... وإذا صلَّى جالساً فصلُّوا جلوساً أجمعون».

(٤) يقال: بدَّن الرجل؛ بفتح الدال مشدَّدة؛ إذا أسنَّ، وتوضحها رواية في البخاري: «حتى أسن»، وفي رواية أخرى: «حتى إذا كبر». (خ).

(٥) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب تقصير الصلاة، باب إذا صلَّى قاعداً ثم صحَّ، ٢ / ٥٨٩ / رقم ١١١٨، ١١١٩، وكتاب التهجد، باب قيام النبي ﷺ بالليل في رمضان وغيره، =

كما قال: «ولا يَعيبُ بعضُنا على بعض»، والأدلة في هٰذا المعنى كثيرة.

والخامس(1): إنَّ ترك الترخُّص مع ظنٍّ سببه قد يُؤدِّي إلى الانقطاع عن الاستباق إلى الخير، والسآمة والملل، والتنفير عن الدخول في العبادة، وكراهية العمل، وترك الدوام، وذٰلك مدلولٌ عليه في الشريعة بأدلة كثيرة؛ فإنَّ الإنسان إذا توهَّم التشديد أو طُلب [به] أو قيل له فيه؛ كره ذٰلك وملَّه، وربما عجز عنه في بعض الأوقات؛ فإنه قد يصبر أحياناً وفي بعض الأحوال، ولا يصبر في بعض، والتكليف دائم، فإذا لم ينفتح له من باب الترخُّص إلا ما يرجع إلى مسألة تكليف ما لا يُطاق(2)، وسُدَّ عنه ما سوى ذٰلك؛ عَدَّ الشريعة شاقة، وربما ساء ظنه بما تدل عليه دلائلُ رفع الحرج، أو انقطع أو عرض له بعض ما يكره شرعاً، وقد قال تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ ٱللَّهِ ۚ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِى كَثِيرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ﴾ [الحجرات: ٧].

وقال ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحَرِّمُوا۟ طَيِّبَـٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟﴾ [المائدة: ٨٧].

قيل: إنها نزلت بسبب تحريم ما أحل اللهُ تشديداً على النفس(3)؛ فسُمِّي

= ٣ / ٣٣ / رقم ١١٤٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب جواز النافلة قائماً وقاعداً، ١ / ٥٠٥ / رقم ٧٣١، ٧٣٢) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(1) معارض للخامس. (د).

(2) أي: تحقيقاً أو بظن قوي يلحق به، كما سبق في ضابط المسألة السابعة. (د).

(3) يشير المصنِّف إلى ما أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب التفسير، باب في تفسير سورة المائدة، ٥ / ٢٥٥ ـ ٢٥٦ / رقم ٣٠٥٤)، وابن جرير في «التفسير» (١٠ / ٥٢٠ / رقم ١٢٣٥٠)، والطبراني في «المعجم الكبير» (١١ / ٣٥٠ / رقم ١١٩٨١)، وابن عدي في «الكامل» (٥ / ١٨١٧)، وابن أبي حاتم في «التفسير» (٣ / ق ٢٤ / أ)، والواحدي في «أسباب النزول» (ص ١٩٨)، جميعهم من طريق الضحاك بن مخلد عن عثمان بن سعد عن عكرمة عن ابن عباس؛ =

اعتداء لذٰلك.

وفي الحـديث: «خذوا من العمل ما تُطيقون؛ فإنَّ الله لن يَمَلَّ حتى

= أنَّ رجُـلاً أتى النبي ﷺ؛ فقال: يا رسول الله! إني إذا أصبتُ اللحم انتشرتُ للنِّساء، وأخذتني شهـوتي، فحرَّمتُ عليَّ اللحم؛ فأنزل الله، وذكر الآية. قال الترمذي عقبه: «هٰذا حديث حسن غريب»، ثم قال: «ورواه بعضهم عن عثمـان بن سعـد مرسـلاً، ليس فيه عن ابن عباس، ورواه خالدٌ الحَذاء عن عكرمة مرسلاً».

قلت: إسناده ضعيف، فيه عثمان بن سعد، متكلم فيه من قبل حفظه، ومع ضعفه يكتب حديثه، وقد خولف كما قال الترمذي، وهٰذا البيان:

أخـرج ابـن جرير في «الـتفسير» (١٠ / ٥١٤، ٥١٥، ٥٢٠ ـ ٥٢١ / رقم ١٢٣٣٧، ١٢٣٣٨، ١٢٣٤٠، ١٢٣٥١) من طريق يزيد بن زريع وإسماعيل بن عُليَّة وعبدالوهاب الثقفي، ثلاثتهم عن خالد الحذاء عن عكرمة؛ قال: كان أُناس من أصحاب النبي ﷺ همُّوا بالخصاء وترك اللحم والنساء؛ فنزلت هٰذه الآية.

وإسناده صحيح؛ إلا أنه مرسل.

وأخرجه عبدالرزاق في «التفسير» (١ / ١٩٢) ـ ومن طريقه ابن جرير في «التفسير» (رقم ١٢٣٤١) عن معمر عن أيوب عن أبي قلابة وذكر نحوه، وإسناده صحيح وهو مرسل.

وأخـرجـه بنحـوه سعيد بن منصـور في «سننه» (رقم ٧٧١ ـ ط المحققة)، وأبو داود في «مراسيله» (رقم ٢٠١) من طريقين عن خالد بن عبدالله عَن حُصَين عن أبي مالك به.

وأخرجه ابن جرير في «التفسير» (١٠ / ٥١٤ / رقم ١٢٣٣٦) من طريق آخر عن حصين به، وإسناده صحيح، وهو مرسل، أبو مالك هو غزوان الغفاري الكوفي، مشهور بكنيته، من الثالثة؛ كما في «التقريب» (٥٣٥٤).

وعزاه السيوطي في «الدر المنثور» (٣ / ١٣٩) لعبد بن حميد أيضاً من مرسل أبي مالك.

فلم يثبت في سبب النـزول إلا المـراسيل، نعم، ثبت في «صحيح البخـاري» (رقم ٤٦١٥، ٥٠٧١، ٥٠٧٥)، و«صحيح مسلم» (رقم ١٤٠٤) عن ابن مسعود؛ قال: كنا نغزو مع رسول الله ﷺ ليس لنا نساء فقلنا: ألا نستخصي؟ فنهانا عن ذٰلك. ثم رخص لنا أن ننكح المرأة بالثوب إلى أجل، ثم قرأ عبدالله الآية.

تَمَلُّوا»(1)، «وما خُيِّر عليه [الصَّلاة و]السَّلام بين أمرين؛ إلا اختارَ أيْسرَهُما ما لم يكن إثماً»(2)، الحديث.

ونهى عن الوصال، فلمَّا لم ينتهوا؛ واصلَ بهم يوماً ثم يوماً، ثم رأوا الهلالَ، فقال: «لو تأخَّرَ الشهرُ لزِدْتُكم»(3) كالمنكِّل لهم حين أبَوا أنْ ينتهوا،

---

(1) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب صوم شعبان، ٤ / ٢١٣ / رقم ١٩٦٩)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الصيام، باب صيام النبي ﷺ في غير رمضان، ٢ / ٨١١ / رقم ٧٨٢)، والنسائي في «المجتبى» (٤ / ١٥١) من طريق معاذ بن هشام، وأحمد في «المسند» (٦ / ١٢٨) من طريق عبدالوهاب، و(٦ / ٢٤٩) من طريق عبدالصمد، و(٦ / ٢٤٩ ـ ٢٥)، وابن خزيمة في «صحيحه» (٣ / ٢٨٣ / رقم ٢٠٧٩) من طريق أبي عامر، والفريابي في «الصيام» (رقم ٦) من طريق خالد بن الحارث، والطيالسي في «مسنده» (رقم ١٤٧٥) ـ ومن طريقه البيهقي في «الكبرى» (٤ / ٢١٠) ـ، جميعهم عن هشام الدستوائي عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة بن عبدالرحمٰن عن عائشة به، وزادوا على المذكور:

«وأحبُّ الصلاة إلى النبي ﷺ ما دُووم عليه وإنْ قَلَّتْ، وكان إذا صلى صلاةً داوم عليها»، هٰذا لفظ البخاري، ولفظ مسلم بعد المذكور: «وكان يقول: أحبُّ العمل إلى الله ما داوم عليه صاحبهُ وإنْ قلَّ».

(2) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب المناقب، باب صفة النبي ﷺ، ٦ / ٥٦٦ / رقم ٣٥٦٠، وكتاب الأدب، باب قول النبي ﷺ: «يسِّروا ولا تعسِّروا»، ١٠ / ٥٢٤ / رقم ٦١٢٦، وكتاب الحدود، باب إقامة الحدود والانتقام لحرمات الله، ١٢ / ٨٦ / رقم ٦٧٨٦، وباب كم التعزير والأدب، ١٢ / ١٧٦ / رقم ٦٨٥٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الفضائل، باب مباعدته ﷺ للآثام، ٤ / ١٨١٣ / رقم ٢٣٢٧) من حديث عائشة رضي الله عنها. وما بين المعقوفتين سقط من (م).

(3) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب التنكيل لمن أكثر الوصال، ٤ / ٢٠٥ ـ ٢٠٦ / رقم ١٩٦٥، وكتاب الحدود، باب كم التعزير والأدب، ١٢ / ١٧٥ ـ ١٧٦ / رقم ٦٨٤٨، وكتاب التمني، باب ما يجوز من اللوِّ، ١٣ / ٢٢٥ / رقم ٧٢٤٢، وكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من التعمق والتنازع والغلوِّ في الدين والبدع، ١٣ / ٢٧٥ / رقم =

وقال: «لو مُدَّ لنا في الشهر لوَاصَلْتُ وِصالاً يدعُ المتعمِّقون تعمُّقَهم»[1]، وقد قال [عبدالله بن] عمرو بن العاص حين كبر: يا ليتني قبلتُ رخصةَ رسول الله ﷺ[2]. وفي الحديث: هٰذه الحَوْلاء بنت تُوَيتٍ زعموا أنها لا تنام الليل؛ فقال عليه الصلاة والسلام: «لا تنام الليل؟ خذوا من العمل ما تُطيقون»[3] الحديث؛

= ٧٢٩٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب النهي عن الوصل في الصوم، ٢ / ٧٧٤ / رقم ١١٠٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التمني، باب ما يجوز من اللو، ١٣ / ٢٢٤ ـ ٢٢٥ / رقم ٧٢٤١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب النهي عن الوصال في الصوم، ٢ / ٧٧٥ ـ ٧٧٦ / رقم ١١٠٤)، وأحمد في «المسند» (٣ / ١٢٤، ٢٥٣)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٣ / ٨٢)، والفريابي في «الصيام» (٢٨)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٤ / ٢٨٢) من حديث أنس رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب حقّ الجسم في الصوم، ٤ / ٢١٧ ـ ٢١٨ / رقم ١٩٧٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب النهي عن صوم الدهر لمن تضرر به، ٢ / ٨١٣ ـ ٨١٤ / رقم ١١١٥٩)، والمذكور لفظ البخاري.

ولمسلم في رواية: «لأن أكون قبلتُ الثلاثة الأيام التي قال رسول الله ﷺ أحبُّ إليَّ من أهلي ومالي»، وما بين المعقوفتين سقط من (ط).

وله في رواية: «فلما كبرتُ وَدِدْتُ أنِّي كنتُ قَبِلْتُ رخصةَ نبي الله ﷺ».

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التهجد، باب ما يُكره من التشديد في العبادة، ٣ / ٣٦ / رقم ١١٥١)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب أمر من نعس في صلاته أو استعجم عليه القرآن أو الذكر بأن يرقد أو يقعد حتى يذهب عنه ذٰلك، ١ / ٥٤٢ / رقم ٧٨٥)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الصلاة، باب الاختلاف على عائشة في إحياء الليل، ٣ / ٢١٨).

قال ناسخ الأصل ما صورته: «الحولاء بالمد: اسمها، وتويت أبوها بتاءين فوقيتين مصغر، ابن حبيب بن أسد بن عبدالعزى بن قصي من رهط خديجة رضي الله عنها.

وقوله عليه السلام: «لا تنام الليل» إنكار للفعل، وقد رواه مالك بلفظ: فكره ذٰلك رسول الله ﷺ؛ فانظره. اهـ.

فأنكر فعلها كما ترى.

وحديث إمامة معاذٍ حين قال له النبيُّ ﷺ: «أفَتَّانٌ أنْتَ يا مُعاذ؟»[1]، وقال رجلٌ: والله يا رسول الله؛ إني لأتأخر عن صلاة الغَداة من أجل فلان، مما يُطيل بنا. قال: فما رأيت رسولَ الله ﷺ في موعظةٍ أشدَّ غضباً منه يومئذٍ، ثم قال: «إنَّ مِنْكُم مُنَفِّرين»[2] الحديث.

وحديث الحَبْل المربوط بين ساريتَين، [إذ] سأل عنه عليه [الصَّلاةُ و][3]السَّلام، قالوا: حبل لزينب، تصلّي، فإذا كسِلت أو فتَرتْ؛ أمسكت به. فقال: «حُلّوه، لِيُصلِّ أحدُكم نَشاطَه، فإذا كَسِل أو فَتَر؛ قعد»[4].

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأذان، باب إذا طوَّل الإمامُ وكان للرجل حاجةٌ فخرج فصلَّى، ٢ / ١٩٢ / رقم ٧٠٠، ٧٠١، وباب من شكا إمامه إذا طوَّل، ٢ / ٢٠٠ / رقم ٧٠٥، وكتاب الأدب، باب من لم ير إكفار من قال ذلك متأولاً أو جاهلاً، ١٠ / ٥١٥ ـ ٥١٦ / رقم ٦١٠٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصلاة، باب القراءة في العشاء، ١ / ٣٣٩ ـ ٣٤٠ / رقم ٤٦٥) من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأذان، باب تخفيف الإمام في القيام وإتمام الركوع والسجود، ٢ / ١٩٧ ـ ١٩٨ / رقم ٧٠٢، وكتاب الأحكام، باب هل يقضي القاضي أو يُفتي وهو غضبان، ١٣ / ١٣٦ / رقم ٧١٥٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصلاة، باب أمر الأئمة بتخفيف الصَّلاة في تمام، ١ / ٣٤٠ / رقم ٤٦٦) من حديث أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه.

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من (م).

(٤) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التهجد، باب ما يكره من التشديد في العبادة، ٣ / ٣٦ / رقم ١١٥٠)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب أمر من نعس في صلاته أو استعجم عليه القرآن أو الذكر بأن يرقد أو يقعد حتى يذهب عنه ذلك، ١ / ٥٤١ ـ ٥٤٢ / رقم ٧٨٤)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الصلاة، باب الاختلاف على عائشة في إحياء الليل، ٣ / ٢١٨)، وابن خزيمة في «الصحيح» (٢ / ٢٠٠ / رقم ١١٨٠ و١١٨١) من حديث أنس رضي الله عنه.

وأشباه هٰذا كثير؛ فترك الرخصة من هٰذا القَبيل، ولذٰلك قال عليه الصلاة والسلام: «ليسَ مِنَ البِرِّ الصيامُ[1] في السَّفر»[2]، فإذا كان كذٰلك؛ ثبت أنَّ الأخذ بالرخصة أُولى، وإنْ سلم أنه ليس بأولى؛ فالعزيمة ليست بأولى[3].

والسادس[4]: إنَّ مراسمَ الشريعة إنْ كانت مخالفةً للهوى، كما تبيَّن في موضعه من هٰذا الكتاب؛ فإنها أيضاً إنما أتت لمصالح العباد في دنياهم ودينهم، والهوى ليس بمذموم إلا إذا كان مخالفاً لمراسم الشريعة، وليس كلامنا فيه، فإنْ كان موافقاً؛ فليس بمذموم، ومسألتنا من هٰذا؛ فإنه إذا نصب لنا الشرعُ سبباً لرخصة، وغلب على الظن ذٰلك، فأعملنا مقتضاه وعملنا بالرخصة؛ فأين اتباع الهوى في هٰذا؟ وكما أنَّ[5] اتِّباع الرخص يحدث بسببه الخروجُ عن مقتضى الأمر والنهي، كذٰلك اتِّباع التشديدات وترك الأخذ بالرخص يحدث بسببه الخروجُ عن مقتضى الأمر والنهي، وليس أحدهما بأولى من الآخر، والمتبع للأسباب المشروعة في الرخص والعزائم سواء،فإنْ كانت غلبة الظن في العزائم

---

(١) أخذه هنا على عمومه ليصح دليلاً هنا، وفيما سبق حمله على أن المراد منه ما كان فيه المشقة الفادحة؛ فكان بذٰلك مناسباً للطرفين. (د).

(٢) مضى تخريجه (ص ٥١٧).

(٣) سيقول في الوجه السادس: «ليس أحدهما بأولى من الآخر» بناء على هٰذا الوجه من المعارضة. (د).

(٤) هٰذا معارض لما سبق في السادس. (د).

(٥) يعارض به ما تقدم له في الوجه الخامس من أدلة ترجيح العزيمة؛ إلا أنه صرح فيه بالوجهين المتعارضين، كأنه يقول: كما يلزمنا هٰذا يلزمكم مثله عند التشدد بالأخذ بالعزائم، بكل منهما يحدث بسببه ما ذكرتم؛ فما هو جوابكم فهو جوابنا، وأما قوله: «وليس أحدهما بأولى من الآخر»؛ فهو عين الدعوى فرَّعها على ما ذكره من الاشتراك في الإلزام، وكذا قوله: «والمتبع... إلخ»؛ فلم يبق إلا دعوى مخالفة الإجماع في التفريق بينهما؛ فأين هٰذا الإجماع؟ وعلى فرض وجوده ما فائدة هٰذه المباحث، وهل تعد حينئذ من مُلَح العلم أم تنزل عن ذٰلك؟ (د).

معتبرة؛ فكذلك في الرُّخص، وليس أحدهما أَحْرَى من الآخر، ومن فرَّق بينهما؛ فقد خالف الإجماع، هٰذا تقرير هٰذا الطَّرف.

فصل[1]

وينبني عليه أنَّ الأولوية في ترك الترخص إذا تعين سببه[2] بغلبة ظن أو قطع، وقد يكون الترخص أولى في بعض المواضع، وقد يستويان، وأما إذا لم يكن ثَمَّ غلبة ظن؛ فلا إشكال في منع الترخص.

[وأيضاً][3]؛ فتكون الأدلة الدالة على الأخذ بالتخفيف محمولة على عمومها وإطلاقها، من غير تخصيص ببعض الموارد دون بعض، ومجال النظر بين الفريقين أنَّ صاحب الطريق الأول إنما جعل المعتبرَ العلَّةَ التي هي المشقة، من غير اعتبارٍ بالسبب الذي هو المظنة، وصاحب الطريق الثاني إنما جعل المعتبر المظنةَ التي هي السبب؛ كالسفر والمرض؛ فعلى هٰذا إذا كانت[4] العلَّةُ غيرَ منضبطة ولم يوجد لها مظنة منضبطة؛ فالمحل محل اشتباه، وكثيراً ما يُرجَع هنا إلى أصل الاحتياط؛ فإنَّه ثابتٌ معتَبر حسبما هو مبيَّن في موضعه.

---

(١) يقابل الفصل الأول، يذكر فيه ما ينبني على أنَّ أحدهما ليس بأولى من الآخر كما بين في ذٰلك ما ينبني على ترجح العزيمة. (د).

(٢) أي: الترخص، يعني: ولم توجد الحكمة. (د).

(٣) مقابل لقوله هناك: «ومنها أنْ يفهم معنى الأدلة في رفع الحرج على مراتبها». (د).
وما بين المعقوفتين سقط من (م).

(٤) أي: فإذا كانت المظنة منضبطة كالسفر؛ فالأمر ظاهر، وإذا كانت غير منضبطة، والعلة التي هي المشقة غير منضبطة أيضاً كالمرض؛ فالواجب الاحتياط على كلا الطريقين، فلا يدخل تحت النظرين السابقين، وهو ظاهر؛ لأنه لم يجعل هٰذا موضع النزاع في الأولوية، بل لم يدخله في أصل موضوع الرخصة في تقريراته السابقة. (د).

فصل

فإنْ قيل: الحاصل مما تقدم إيراد أدلة متعارضة، وذٰلك وضع إشكال في المسألة؛ فهل له مخلص أم لا؟

قيل: نعم، من وجهين:

أحدهما: أنْ يوكل ذٰلك إلى نظر المجتهد؛ فإنما أُوردَ هنا استدلالُ كلٍّ فريق، من غير أنْ يقع بين الطرفين ترجيح، فيبقى موقوفاً على المجتهد، حتى يترجح له أحدَهما مطلقاً، أو يترجح له أحدَهما في بعض المواضع، والآخر في بعض المواضع، أو بحسب الأحوال.

والثاني: أنْ يجمع بين هٰذا الكلام وما ذُكر في كتاب «المقاصد» في تقرير أنـواع المشـاق وأحكـامهـا، فإنـه إذا تُؤمِّل الموضعان؛ ظهر فيما بينهما وجه الصواب إنْ شاء الله، وبالله التوفيق.

المسألة الثامنة

كلُّ أمرٍ شاقٍّ جعل الشارعُ فيه للمكلَّف مخرجاً؛ فقصدُ الشارع بذٰلك المخرج أنْ يتحرَّاه المكلَّف إن شاء، كما جاء في الرخص شرعيةِ المخرج من المشاق، فإذا توخَّى المكلَّف الخروجَ من ذٰلك على الوجه الذي شُرع له؛ كان ممتثلاً لأمر الشارع، آخذاً بالحزم في أمره، وإنْ لم يفعل ذٰلك؛ وقع[1] في

---

(١) مثال ذٰلك أنَّ الشارع جعل للزوج أنْ ينفِّس كربته الشديدة من الزوجة بتطليقها واحدة؛ فيؤدِّبها بهٰذا الإزعاج الشديد، حتى إذا عرف توبتها وراجع نفسه في أنْ يتحملها أكثر مما كان حفظاً لمصلحته أيضاً؛ راجعها، فإذا اشتد كربه ثانياً؛ كان له أنْ يطلق أيضاً لذٰلك، لٰكنه إذا خالف الطريق الشرعي فطلق ثلاثاً ابتداء؛ فقد خالف ما رسمه له الشرع، وفقد المخرج من ورطته؛ فلا مخلص له منها، وسيأتي له أمثلة كثيرة. (د).

محظورَين:

أحـدهما: مخالفته لقصد الشارع، كانت تلك المخالفة في واجب أو مندوب أو مباح.

والثاني: سدُّ أبواب التيسير عليه، وفقْد المخرج عن ذٰلك الأمر الشاق، الذي طلب الخروجَ عنه بما لم يُشرع له، وبيان ذٰلك من أوجه:

أحدها: إنَّ الشارع لمَّا تقرر أنه جاء بالشريعة لمصالح العباد، وكانت الأمور المشروعة ابتداءً قد يعوقُ عنها عوائقُ من الأمراض والمشاق الخارجة عن المعتاد؛ شرع له أيضاً توابع وتكميلات ومخارج، بها ينزاح عن المكلف تلك المشقات، حتى يصير التكليف بالنسبة إليه عاديّاً ومتيسراً، ولولا أنها كذٰلك؛ لم يكن في شرعها زيادة على الأمور الابتدائية، ومن نظر في التكليفات أدرك هٰذا بأيسر تأمل، فإذا كان كذٰلك؛ فالمكلَّف في طلب التخفيف مأمورٌ أنْ يطلبه من وجهـه المشروع؛ لأنَّ ما يَطلب من التخفيف حاصلٌ فيه حالاً ومآلاً على القطع في الجملة، فلو طلب ذٰلك من غير هٰذا الطريق؛ لم يكن ما طلب من التخفيف مقـطوعـاً به ولا مظنوناً، لا حالاً ولا مآلاً، لا على الجملة ولا على التفصيل؛ إذ لو كان كذٰلك؛ لكان مشروعاً أيضاً، والفرض أنه ليس بمشروع؛ فثبت أنَّ طالب التخفيف من غير طريق الشرع لا مخرج له.

والثاني: إنَّ هٰذا الطالب إذا طلب التخفيف من الوجه المشروع؛ فيكْفيه في حصول التخفيف طلبه من وجهه، والقصدُ إلى ذٰلك يُمنٌ وبركة، كما أنَّ من طلبـه من غير وجهه المشروع؛ يكفيه في عدم حصول مقصوده شُؤمُ قصده، ويدل على هٰذا من الكتـاب قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٢، ٣]، ومفهوم الشرط أنَّ من لا يتقي الله لا يجعل له مخرجاً.

خرَّج إسماعيل القاضي عن سالم بنِ أبي الجَعْدِ؛ قال: جاء رجلٌ من أشجع إلى النبيِّ ﷺ، فذكر الجَهْد؛ فقال له النبيُّ ﷺ: «اذْهَبْ فاصْبِر»، وكان ابنه أسيراً في أيدي المشركين، فأفلت من أيديهم، فأتاه بغنيمة، فأتى النبيَّ ﷺ فأخبره؛ فقال له النبيُّ ﷺ: «طيِّبة». فنزلت الآية: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ﴾ الآية[1] [الطلاق: ٢].

وعن ابن عباس؛ أنه جاءه رجل فقال له: إن عمِّي طلَّق امرأته ثلاثاً. فقال: «إنَّ عمَّك عصى الله فأندمَهُ، وأطاع الشيطان فلم يجعل له مخرجاً». فقال: أرأيت إنْ أحلَّها له رجلٌ؟ فقال: «مَنْ يُخادعْ يَخْدَعه الله»[2].

وعن الربيع بنِ خُثيم في قوله: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ٢]؛ قال: «مِن كلِّ شيء ضاق على الناس»[3].

---

(١) أخرجه الحاكم في «المستدرك» (٢ / ٤٩٢)، والواحدي في «أسباب النزول» (٤٦٤) من طريق سالم بن أبي الجعد عن جابر بن عبد الله به، وإسنادهُ واهٍ جدّاً، فيه عبيد بن كثير تركه الأزدي، وعباد بن يعقوب رافضي، أفاده الذهبي في «التلخيص».

وأخرجه البيهقي في «الدلائل» (٦ / ١٠٦ ـ ١٠٧)، وابن مردويه في «تفسيره» ـ كما قال الزيلعي في «تخريج أحاديث الكشاف» (٤ / ٥٢) ـ من طريق أبي عبيدة عن أبيه ابن مسعود به، وإسناده منقطع، وفيه بعض المجاهيل.

وأخرجه الثعلبي في «تفسيره» (١٢ / ١٤١ / أ) بسندٍ ضعيف جدّاً أيضاً فيه الكلبي متروك، وأبو صالح ضعيف؛ فالحديث ضعيف.

وانظر: «الكافي الشاف» (٤ / ٤٤٥ ـ مع الكشاف)، و«زاد المسير» (٨ / ٢٩٠)، و«الدر المنثور» (٦ / ٢٣٢)، و«معالم التنزيل» (٤ / ٣٥٧)، و«الفتح السماوي» (٣ / ١٠٤٦).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» (٥ / ١١)، وعبدالرزاق في «المصنف» (٦ / ٣٩٧ / رقم ١١٣٥٢)، وسعيد بن منصور في «سننه» (رقم ١٠٦٥)، وابن حزم في «المحلى» (١٠ / ١٨١)، وابن بطة في «إبطال الحيل» (ص ٤٨)، ولفظ: «فأبده» بدل من «فأندمه».

(٣) نقله عن الربيع ابنُ الجوزي في «زاد المسير» (٨ / ٢٩١ ـ ٢٩٢).

وعن ابن عباس: من يتق الله؛ يُنجِّه من كلِّ كَرْبٍ في الدنيا والآخرة[1].

وقيل: من يتق الحرام[2] والمعصية؛ يجعل له مخرجاً إلى الحلال.

وخرَّج الطحاويُّ عن أبي موسى؛ قال: قال رسول الله ﷺ: «ثلاثة يَدْعُون الله فلا يُستجابُ لهم: رجلٌ أعطى مالَهُ سفيهاً وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ﴾ [النساء: ٥]، ورجلٌ دَايَنَ بدَيْنٍ ولم يُشْهِدْ، ورجل له امرأة سيئة الخُلق فلا يُطلِّقُها»[3]، ومعنى هٰذا أنَّ الله لَمَّا أمر بالإشهاد على البيع، وأنْ

---

(١) ذكره أيضاً عن ابن عباس ابن الجوزي في «زاد المسير» (٨ / ٢٩١).

وقال ابن الجوزي عقبه: «والصحيح أن هٰذا عام؛ فإنَّ الله تعالى يجعل للتقي مخرجاً من كل ما يضيق عليه، ومن لا يتقي يقع في كل شدة».

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «الله والمعصية».

(٣) أخرجه ابن شاذان في «المشيخة الصغرى» (ق ٥٧ / أ) ـ كما في «السلسلة الصحيحة» (رقم ١٨٠٥) ـ، وابن مردويه كما في «تفسير ابن كثير» (١ / ٣٤٤)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٣٠٢)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١٠ / ١٤٦) من طريق المثنى بن معاذ العنبري عن أبيه، وأبو نعيم في «مسانيد أبي يحيى فراس بن يحيى المكتب» (رقم ٢٩) من طريق داود بن إبراهيم الواسطي، والطحاوي في «المشكل» (٣ / ٢١٦)، وأبو نعيم في «مسانيد أبي يحيى المُكْتِب» (ص ٩٣) من طريق عمرو بن حكام، وأبو نعيم من طريق عثمان بن عمر، أربعتهم عن شعبة عن فراس عن الشعبي عن أبي بردة عن أبي موسى مرفوعاً.

قال أبو نعيم عقبه: «ورواه غندر وروح موقوفاً»، وقال الحاكم: «صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرِّجاه لتوقيف أصحاب شعبة هٰذا الحديث على أبي موسى».

ورجَّح شيخنا الألباني في «السلسلة الصحيحة» (رقم ١٨٠٥) رواية الرفع، وقال: «وقد وجدتُ له طريقاً أُخرى عن الشعبي، رواه ابن عساكر، ٨ / ١٨٢ / ١ ـ ٢) عن إسحاق بن وهب ـ وهو بخاري ـ عن الصلت بن بهرام عن الشعبي به»، قال: «لٰكن إسحاق هٰذا ذكره الخليلي في «الإرشاد» وقال: «يُروى عنه ما يعرف وينكر، ونسخ رواها ضعفاء»» انتهى.

قلت: عمرو بن الحكام ضعيف، وهو ممن رفعه، والآخرون موثقون، ومن وقفه أثبت في شعبة ممن رفعه، ولا سيما أن منهم غندراً ويحيى بن سعيد ـ كما عند ابن أبي شيبة ـ وروح، والله =

لا نُؤتي السفهاء أموالنا حفظاً لها، وعلَّمنا أنَّ الطلاق شُرع عند الحاجة إليه؛ كان التاركُ لما أرشده اللهُ إليه قد يقع فيما يكره، ولم يُجَبْ دعاؤه لأنه لم يأْتِ الأمر من بابه.

والآثـار في هٰذا كثيرة تدل بظواهرها ومفهوماتها على هٰذا المعنى، وقد رُوي عن ابن عباس؛ أنه سئل عن رجل طلق امرأته ثلاثاً؛ فتلا: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ...﴾ حتى بلغ: ﴿يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ١ ـ ٢]، وأنت لم تتق الله، فلا[1] أجد لك مخرجاً[2].

وخرَّج مالكٌ في البلاغات في هٰذا المعنى أنَّ رجلًا أتى إلى عبدالله بن مسعود؛ فقال: إني طلقت امرأتي ثماني تطليقات. فقال ابن مسعود: فماذا قيل لك؟ قال: قيل لي إنها قد بانت مني. فقال ابن مسعود: صدقوا، من طلَّق كما أمره الله؛ فقد بيَّن الله لَهُ، ومن لبَس[3] على نفسه لَبساً؛ جعلنا لَبْسه به، لا تلبسوا على أنفسكم ونتحمله عنكم، هو كما تقولون[4].

= أعلم.

قال (خ) هنـا: «وهو على تقدير ثبوته محمول على الدُّعاء على الثلاثة الملوح إليهم في الحديث؛ لأنه هو الذي ابتلى نفسه بمعاشرة تلك الزوجة، وقصر في عدم الإشهاد على المدين، وألقى بماله في ذمّةٍ خربة».

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «لم».

(٢) أخرجه عبدالرزاق في «المصنف» (٦ / ٣٩٦ / رقم ١١٣٤٦)، وسعيد بن منصور في «سننه» (رقم ١٠٦٤)، والبيهقي في «الكبرى» (٧ / ٣٣٧).

(٣) أي: خلط.

(٤) أخرجه مالك في «الموطأ» (١ / ٦٠٥ / رقم ١٥٧٠ ـ رواية أبي مصعب، و٢ / ٥٥٠ / رقم ٢ ـ رواية يحيى) بلغه أن رجلًا جاء إلى عبدالله بن مسعود (وذكره).

ووصله عبدالرزاق في «المصنف» (٦ / ٣٩٤ ـ ٣٩٥ / رقم ١١٣٤٢)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٥ / ١٤)، وإسحاق بن راهويه ـ كما في «المطالب العالية» ـ، والبيهقي في «الكبرى» (٧ / ٣٣٥)، وابن حزم في «المحلى» (١٠ / ١٧٢).

وتأمل حكاية أبي يزيد البسطامي[1] حين أراد أنْ يدعو الله أنْ يرفع عنه شهوة النساء، ثم تذكر أنَّ النبيَّ ﷺ لم يفعل ذٰلك، فأمسك عنه[2]؛ فرُفع عنه ذٰلك حتى كان لا يفرِّق بين المرأة والحجر.

والثالث: إنَّ طالب المخرج من وجهه طالبٌ لما ضمن له الشارع النُّجْحَ فيه، وطالبه من غير وجهه قاصدٌ لتعدِّي طريق المخرج؛ فكان قاصداً لضد ما طلب، من حيث صد عن سبيله، ولا يتـأتَّى من قِبَـل ضد المقصـود إلا ضدُّ المقصـود؛ فهو إذاً طالبٌ لعدم المخرج، وهٰذا مقتضى ما دلت عليه الآيات المذكور فيها الاستهزاء والمكر والخداع؛ كقوله: ﴿ وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ ﴾ [آل عمران: ٥٤].

---

(١) اسمه طيفور بن عيسى، شيخ الصوفية، له نبأ عجيب وحال غريب، وهو من كبار مشايخ «الرسالة»، وما أحلى قوله: «لو نظرتم إلى رجلٍ أُعطي من الكرامات حتى يرتفع في الهواء، فلا تغترُّوا به حتى تنظروا كيف هو عند الأمر والنهي، وحِفْظِ حدودِ الشريعة».

وقد نقلوا عن أبي يزيد أشياء الشأن في صحتها عنه؛ منها: «سبحاني»، «وما في الجُبَّة إلا الله»، «أما النار لأستندنّ إليها غداً، وأقول: اجعلني لأهلها فداء، أو لأبلغنَّها»، «ما الجنة إلا لعبة صبيان»، ومن الناس من يصحح هٰذا عنه، ويقول: قاله في حال سُكره، ونتبرأ إلى الله مِنْ كل مَنْ تعمَّد مخالفة الكتاب والسنة، ومات أبو يزيد سنة إحدى وستين ومئتين، قاله الذهبي في «الميزان» (٢ / ٣٤٦ - ٣٤٧).

وانظر لزاماً: «البدر الطالع» للشوكاني (٢ / ٣٧ وما بعدها).

(٢) كذٰلك يلزم الصوفي أن يزن خواطره وأعماله بميزان الشريعة؛ كما قال أبو سليمان الداراني: «تعرض علي النكتة من نكت القوم؛ فلا أقبلها إلا بشاهدي عدل: الكتاب والسنة»، وقال الإمام الجنيد: «مذهبنا مقيد بالكتاب والسنة، فمن لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث؛ لا يقتدى به في طريقنا هٰذا»؛ فإلى أي كتاب أم آية سنة يستند بعض الخارجين في مظاهر الصوفية حيث يوالون من حاد الله ورسوله، ويحثون اتباعهم الذين انخدعوا لهم بالله أن يبذلوا أنفسهم وأموالهم في سبيل الباطل بعد أن اشتراها الله لتبذل في سبيل طاعته وضوانه؟! (خ).

وقوله: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥].

وقوله: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ (١) إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ٩].

ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ﴾ [الطلاق: ١].

وقوله: ﴿فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَٰهَدَ عَلَيْهُ ٱللَّهَ فَسَنُؤْتِيهِ (٢) أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الفتح: ١٠].

﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ﴾ [فصلت: ٤٦].

إلى سوى ذٰلك مما في هٰذا المعنى، وجميعه محقَّق، كما تقدَّم من أنَّ المتعدِّي على طريق المصلحة المشروع ساعٍ في ضد تلك المصلحة، وهو المطلوب.

والرابع: إنَّ المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حقَّ معرفتها إلا خالقُها وواضعها، وليس للعبد بها علم إلا من بعض الوجوه، والذي يخفى عليه منها أكثرُ من الذي يبدو له؛ فقد يكون ساعياً في مصلحة نفسه من وجه لا يوصله إليها، أو يوصله إليها عاجلاً لا آجلاً، أو يوصله إليها ناقصة لا كاملة، أو يكون فيها مفسدة تُرْبِي في الموازنة على المصلحة؛ فلا يقوم خيرُها بشرِّها، وكم من مدبِّرٍ أمراً لا يتم له على كماله أصلاً، ولا يجني منه ثمرة أصلاً، وهو معلوم مشاهد بين العقلاء، فلهٰذا بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، فإذا كان كذٰلك؛

(١) هٰكذا قرأها نافع وابن كثير وأبو عمرو بالألف والياء مضمومة، وقرأها عاصم وابن عامر وحمزة والكسائي بفتح الياء بغير ألف. انظر: «السبعة» (١٤١)، و«التذكرة» (٢/٢٤٨).

(٢) قرأ ابن كثير ونافع وابن عامر: ﴿فسنؤتيه﴾ بالنون وروى أبان عن عاصم بالنون، وقرأ أبـو عمـرو وعاصم وحمزة والكسائي ﴿فسيؤتيه﴾ بالياء، وروى عبيد عن هارون عن أبي عمرو: بالنون، وعن عبيد أيضاً بالياء، قاله ابن مجاهد في «السبعة» (٦٠٣). وانظر: «التذكرة في القراءات الثمان» (٢ / ٥٦٠)، و«إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر» (٢ / ٤٨٢).

فالرجوع إلى الوجه الذي وضعه الشارع رجوعٌ إلى وجه حصول المصلحة والتخفيف على الكمال، بخلاف الرجوع إلى ما خالفه، وهٰذه المسألة بالجملة فرعٌ من فروع موافقة قصد الشارع أو مخالفته، ولٰكن سيق لتعلُّقه بالموضع في طلب الترخص من وجه لم يؤذن فيه، أو طلبه في غير موضعه؛ فإنَّ من الأحكام الثابتة عزيمةً ما لا تخفيف فيه ولا ترخيص، وقد تقدَّم منه في أثناء الكتاب في هٰذا النوع مسائلُ كثيرة، ومنها ما فيه ترخيص، وكلُّ موضع له ترخيص يختص به لا يتعدَّى.

وأيضاً؛ فمن الأحوال اللاحقة للعبد ما يعده مشقة ولا يكون في الشرع كذٰلك؛ فربما ترخَّص بغير سبب شرعي، ولهٰذا الأصل فوائد كثيرة في الفقهيات؛ كقاعدة المعاملة بنفيض المقصود، وغيرها من مسائل الحيل، وما كان نحوها.

المسألة التاسعة

أسبابُ الرخص ليست بمقصودة التحصيل للشارع ولا مقصودةَ الرفع[1] لأنَّ تلك الأسباب راجعةٌ إلى منع انحتام العزائم التحريمية أو الوجوبية؛ فهي إما موانعُ للتحريم أو التأثيم[2]، وإما أسبابٌ[3] لرفع الجُناح أو إباحة[4] ما ليس بمباح؛ فعلى كل تقدير إنما هي موانع[5] لترتُّب أحكام العزائم مطلقاً، وقد تبيَّن في الموانع أنها غيرُ مقصودة الحصول ولا الزوال للشارع، وأنَّ من قصد إيقاعها رفعاً لحكم السبب المحرِّم أو الموجب؛ ففعله غير صحيح، ويجري فيه

(١) أي: الزوال. (ماء). (٢) في (ط): «فهي موانع إما للتحريم، وإما موانع للتأثيم».

(٣) تنويع في العبارة، لا أنَّ هٰذين قسمان يقابلان سابقهما. (د).

(٤) أشمل مما قبله؛ إذْ يدخل فيه الترخص في المندوبات. (د).

(٥) في الأصل: «موانع إمَّا».

التفصيل المذكور في الشروط[1]؛ فكذٰلك الحكم بالنسبة إلى أسباب الرخص، من غير فرق.

المسألة العاشرة

إذا فرّعنا[2] على أنَّ الرخصة مباحة بمعنى التخيير بينها وبين العزيمة؛ صارت العزيمةُ معها من الواجب المخيَّر؛ إذْ صار هٰذا المترخِّصُ يقال له: إنْ شئت فافعل العزيمة، وإنْ شئت فاعمل بمقتضى الرخصة، وما عمل منهما؛ فهو الذي واقعٌ واجباً في حقه، على وِزَان خصال الكَفَّارة؛ فتخرج العزيمة في حقه عن أنْ تكون عزيمة.

وأما إذا فرَّعنا على أنَّ الإباحة فيها بمعنى رفع الحرج؛ فليست الرخصة معها من ذٰلك الباب؛ لأنَّ رفع الحرج لا يستلزم التخيير؛ ألا ترى أنَّ رفع الحرج موجودٌ مع الواجب، وإذا كان كذٰلك؛ تبيَّنا أنَّ العزيمة على أصلها من الوجوب المعيَّن المقصود للشارع، فإذا فعل العزيمة؛ لم يكن بينه وبين من لا عذر له فرق، لٰكن العذرَ رفَعُ الحرج عن التارك لها إنْ اختار لنفسه الانتقال إلى الرخصة، وقد تقرر قبلُ أنَّ الشارع إنْ كان قاصداً لوقوع الرخصة؛ فذٰلك بالقصد الثاني، والمقصود بالقصد الأول هو وقوع العزيمة.

والذي يشبه هٰذه المسألة الحاكم إذا تعينت له في إنفاذ الحكم بيِّنتان، إحداهما في نفس الأمر عادلة[3]، والأخرى غير عادلة[3]، فإنَّ العزيمة عليه أنْ يحكم بما أُمر به من أهل العدالة في قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢].

---

(١) في المسألة الثامنة منها. (د).

(٢) هٰذا هو بسط ما أجمله في آخر المسألة الرابعة ووعد به هناك. (د).

(٣) في (ط): «عدلة».

وقال: ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

فإنْ حكم بأهل العدالة؛ أصاب أصل العزيمة وأُجر أجرَين، وإنْ حكم بالأُخرى؛ فلا إثم عليه لعذره بعدم العلم بما في نفس الأمر، وله أجر في اجتهاده، وينفذ ذٰلك الحكم على المتحاكمَين، كما ينفذ مقتضى الرخصة على المترخِّصين[1]، فكما لا يقال في الحاكم: إنه مخير بين الحكم بالعدل والحكم بمن ليس بعدل؛ كذٰلك لا يقال هنا: إنه مخيَّر مطقاً بين العزيمة والرخصة.

فإنْ قيل: كيف يقال إنَّ شرع الرخص بالقَصدِ الثاني؟وقد ثبتت قاعدة رفع الحرج مطلقاً[2] بالقصد الأول؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

وجاء بعد تقرير الرخصة: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

قيل: كما يقال: إنَّ المقصود بالنكاح التناسل وهو القصد الأول، وما سواه من اتخاذ السكن ونحوه بالقصد الثاني، مع قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا﴾ [الروم: ٢١].

وقوله: ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ [الأعراف: ١٨٩].

وأيضاً[3]؛ فإنَّ رفع الجُناح نفسه عن المترخص تسهيلٌ وتيسير عليه، مع

(١) في (ط): «المترخص».

(٢) أي: بقطع النظر عن خصوص محل الرخصة، ومعنى الجواب أنه لا يلزم من ورود الآية دالة على الحكم استقلالاً أنْ يكون مقصوداً بالقصد الأول؛ فقد جاءت الآية بفائدة النكاح استقلالاً وهو السكن، ومع ذٰلك؛ فالقصد الأول النسل، فكذا هنا. (د).

(٣) عود إلى السؤال وترقٍّ عليه؛ أي: أنه لا يلزم من وجود رفع الحرج في الرخصة أنْ تكون مقصودة للشارع بالقصد الثاني لا بالأول، بدليل أنه ثبت رفع الحرج أيضاً في بعض المسائل التي =

كون الصوم أياماً معدوداتٍ ليست بكثيرة؛ فهو تيسيرٌ أيضاً ورفعُ حرج.

•أيضاً؛ فإن رفع الحرج مقصود للشارع في الكليات؛ فلا تجد كلية شرعية مكلفاً بها وفيها حرَج كليٌّ أو أكثريّ ألبتة، وهو مقتضى قوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

ونحن نجد في بعض الجزئيات النوادر حَرَجاً ومشقة، ولم يشرع فيه رخصة تعريفاً بأنَّ اعتناء الشارع إنما هو منصرف إلى الكليات؛ فكذلك نقول في محالِّ الرخص: إنها ليست بكليات، وإنما هي جُزئيات كما تقدَّم التنبيه عليه في مسألة الأخذ بالعزيمة أو الرخصة.

فإذاً العزيمة من حيث كانت كُليَّةً هي مقصودة للشارع بالقصد الأول، والحرجُ من حيث هو جزئي عارضٌ لتلك الكلية، إنْ قصده الشارع بالرخصة؛ فمن جهة القصد الثاني، والله أعلم.

المسألة الحادية عشرة

إذا اعتبرنا العزائم من الرخص؛ وجدنا العزائم مُطَّردة مع العادات الجارية، والرخصَ جاريةً عند انخراق تلك العوائد.

أما الأول؛ فظاهر، فإنا وجدنا الأمر بالصلاة على تمامها في أوقاتها،

= فيها الرخصة والسهولة - في نفس أصل عزيمتها؛ كصيام أيام معدودات، ولم تكن شهوراً مثلاً -؛ ففي أصل العزيمة هنا أيضاً تيسير ورفع حرج، وهي مقصودة بالقصد الأول؛ فلا يلزم من حصول رفع الحرج في الرخصة أنْ تكون بالقصد الثاني، ثم ترقى عليه ثانياً قال: «وأيضاً... إلخ»؛ أي أنَّ رفع الحرج موجود في سائر الكليات التي هي عزائم، ومحل الجواب عن الجميع قوله: «فإذا العزيمة... إلخ»؛ فهو يحسم الاعتراض الأول أيضاً، وقوله: «ونحن نجد في بعض... إلخ» تمهيد للجواب، ولا يخفى أنَّ كلًّا من هٰذين الترقيين تفصيل لما دخل تحت الإطلاق في أصل الإشكال؛ فالترقي من جهة تعيين مكان الاعتراض بعد إجماله. (د).

وبالصيام في وقته المحدود له أوّلاً، وبالطهارة المائية، على [حسب] ما جرت به العادة[1]: من الصحة، ووجود العقل[2]، والإقامة في الحضر، ووجود الماء، وما أشبه ذٰلك، وكذٰلك سائر العادات والعبادات؛ كالأمر بسَتْر العورة مطلقاً أو للصلاة، والنهي عن أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وغيرها، إنما أُمر بذٰلك كله ونُهي عنه عند وجود ما يتأتّى به امتثال الأمر واجتناب النهي، ووجود ذٰلك هو المعتاد على العموم التام أو الأكثر، ولا إشكال فيه.

وأما الثاني؛ فمعلوم أيضاً من حيث عُلم الأول؛ فالمرض، والسفر، وعدم الماء أو الثوب أو المأكول، مرخِّصٌ لترك ما أُمر بفعله، أو فعل ما أُمر بتركه، وقد مرَّ تفصيلُ ذٰلك فيما مرّ[3] من المسائل، ولمعناه تقريرٌ آخر مذكور في موضعه من كتاب «المقاصد» بحمد الله.

إلّا أنَّ انخراق العوائد على ضَرْبين: عام، وخاص؛ فالعامّ ما تقدم، والخاصّ كانخراق العوائد للأولياء إذا عملوا بمقتضاها؛ فذٰلك إنما يكون في الأكثر على حكم الرخصة؛ كانقلاب الماء لبناً، والرمل سَويقاً، والحجر ذهباً، وإنزال الطعام من السماء أو إخراجه من الأرض[4]؛ فيتناولُ المفعولُ له ذٰلك

(١) في (ط): «العادات».

(٢) غير ظاهر هنا لأنَّ الكلام في أمورٍ إذا وُجدت كانت العزيمة، وإذا فُقدت كانت الرخصة، وليس منها العقل؛ لأنه شرط مطلق التكليف، ولذٰلك لم يذكر مقابلة فيما بعد مع أنه ذكر مقابل غيره. (د).

(٣) في (ط): «فيما تقدّم».

(٤) أراد الشيخ أبو إسحاق الإسفراييني أن يضع بين الكرامة والمعجزة فاصلاً، فقال: إن مبلغ الكرامة إجابة دعوة أو موافاة ماء من غير توقع المياه ونحو ذٰلك، وجرى على أثره الإمام القشيري؛ فقال: «لا تنتهي الكرامة إلى خلق ولد بغير والد أو قلب جماد حيواناً»، وارتضاه تاج الدين ابن السبكي، وقال الحافظ ابن حجر في شرح البخاري أنه أعدل المذاهب، يعني: إنه ما بين مذهب المعتزلة المنكرين لها جملة ومذهب جمهور أهل السنة المجوزين لها بإطلاق؛ إلا ما دل النص على اختصاصه بالرسول لمعجزة القرآن. (خ).

ويستعمله، فإنَّ استعماله له رخصةٌ لا عزيمة، والرخصة كما تقدم لمّا كان الأخذ بها مشروطاً بأنْ لا يقصدها ولا يتسبَّب فيها لينال تخفيفها؛ كان الأمرُ فيها كذلك؛ إذ كان مخالفةُ هٰذا الشَّرط مخالفةً لقصد الشارع، إذ ليس من شأنه[1] أنْ يترخَّص ابتداء، وإنما قصده في التَّشريع أنّ سبب الرخصة إنْ وقع توجّه الإذن في مُسبَّبه كما مرّ؛ فها هنا أولى؛ لأنَّ خوارق العادات لم تُوضع لرفع أحكام العبودية، وإنما وضعت لأمر آخر؛ فكان القصد إلى التخفيف من جهتها قصداً إليها لا إلى ربِّها، وهٰذا منافٍ لوضع المقاصد في التعبد لله تعالى.

وأيضاً؛ فقد ذُكر في كتاب «المقاصد» أنَّ أحكام الشريعة عامة لا خاصة، بمعنى أنها عامة في كلِّ مكلَّف، لا خاصة ببعض المكلفين دون بعض، والحمد لله.

ولا يُعترض على هٰذا الشرط بقصد النبيِّ ﷺ لإظهار الخارق كرامةً ومعجزةً؛ لأنَّه عليه الصلاة والسلام إنما قَصد بذٰلك معنى شرعيّاً مبرَّأً من طلبه حظُّ النفس، وكذٰلك نقول: إنَّ للوليِّ أنْ يقصد إظهار الكرامة الخارقة لمعنى شرعي لا لحظ نفسه، ويكون هٰذا القسم خارجاً عن حكم الرخصة بل[2] يكون بحسب القصد، وعلى هٰذا المعنى ظهرت كراماتُ الأولياء الراقين عن الأحوال، حسبما دل عليه الاستقراء، فأما إذا لم يكن هٰذا؛ فالشرط معتبر بلا إشكال، وليس بمختص بالعموم، بل هو في الخصوص أَوْلَى.

فإنْ قيل: الوليُّ إذا انخرقت له العادة؛ فلا فرق بينه وبين صاحب العادة على الجملة، فإنَّ الذي هُيِّيء له الطعام أو الشراب أو غيره من غير سبب عاديّ مساوٍ لمن حصل له ذٰلك بالتكسب العاديّ، فكما لا يقال في صاحب التَّكسب العادي: إنه في التناول مترخص، كذٰلك لا يقال في صاحب انخراق العادة؛

---

(١) في (ط): «قصده».

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «بأن».

إذْ لا فرق بينهما، وهٰكذا سائر ما يدخل تحت هٰذا النَّمط.

فالجواب من وجهين:

أحدهما: إنَّ الأدلَّة المنقولة دلّت على ترك أمثال هٰذه الأشياء لا إيجاباً، ولٰكن على غير ذٰلك؛ فإنَّ النبيَّ ﷺ خُيِّرَ بين المُلك والعبودية؛ فاختار العبودية[1]، وخُيِّر في أنْ تتبعه جبال تِهامة ذهباً وفضة؛ فلم يختر ذٰلك[2]، وكان

---

(١) أخرج هناد في «الزهد» (رقم ٧٩٦) ثنا أبو الأحوص عن عطاء بن السائب عن الشعبي؛ قال: قال رسول الله ﷺ: «خيَّرني ربي عزَّ وجل أنْ أكون نبيّاً ملكاً، أو نبيّاً عبداً، فلم أدرِ ما أقول، وكان صفيي من الملائكة جبريل، فنظرتُ إليه؛ فقال بيده: أن تواضع؛ قال: فقلتُ: نبيّاً عبداً».

وإسناده ضعيف؛ لأنه مرسل؛ إلا أن أحمد أخرجه في «مسنده» (٢ / ٢٣١)، وأبو يعلى في «مسنده» (١٠ / ٤٩١ / رقم ٦١٠٥)، وابن حبان في «صحيحه» (١٤ / ٢٨٠ / رقم ٦٣٦٥ ـ الإحسان)، والبزار في «مسنده» (رقم ٢٤٦٢ ـ زوائده) من طريق محمد بن فضيل عن عُمارة بن القعقاع عن أبي زُرعة عن أبي هريرة به نحوه.

وإسناده صحيح على شرط الشيخين، وصححه الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٩ / ١٨)، وله شواهد من حديث عائشة وابن عباس ومن مرسل الحسن والزهري وغيرهما.

انظر: «السلسلة الصحيحة» (رقم ١٠٠٢)، و«فتح الباري» (٩ / ٥٤١)، و«الإصابة» (٤ / ٥١٦).

(٢) أخرج الترمذي في «الجامع» (أبواب الزهد، باب ما جاء في الكفاف والصبر عليه / رقم ٢٣٤٨)، ونعيم بن حماد في «زياداته على الزهد» (رقم ١٩٦)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٢٥٤)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (١ / ٣٨١)، وأبو نعيم في «الحلية» (٨ / ١٣٣)، والبغوي في «الأنوار في شمائل النبي المختار» (١ / ٣٢٤ / رقم ٤٢٧) من طريق عبيدالله بن زحر عن علي بن يزيد عن القاسم بن عبدالرحمٰن عن أبي أُمامه رفعه:

«عرض عليَّ ربِّي ليجعل لي بطحاء مكة ذهباً؛ فقال: لا. ولٰكن أشبعُ يوماً وأجوعُ يوماً (أو قال ثلاثاً: ونحو هٰذا)، فإذا جُعتُ؛ تضرّعتُ إليكَ وذكرتُك، وإذا شبعتُ؛ حمدتُك وشكرتُك».

وإسناده ضعيف جدّاً، ابن زحر وعلي بن يزيد ـ وهو الألهاني ـ كلاهما ضعيف، قال ابن حبان في «المجروحين» في ترجمة الأول: «منكر الحديث جدّاً، يروي الموضوعات عن الأثبات، =

عليه الصلاة والسلام مجابَ الدعوة، فلو شاء [له][1] لدعا بما يحب فيكون، فلم يفعل، بل اختار الحملَ على مجاري العادات: يجوع يوماً فيتضرَّع إلى ربه، ويشبع يوماً فيحمده ويُثني عليه؛ حتى يكون في الأحكام البشرية العاديّة كغيره من البشر، وكثيراً ما كان عليه الصلاة والسلام يُرِي أصحابه من ذٰلك في مواطنَ ما فيه شفاء في تقوية اليقين، وكفايةٌ من أزمات الأوقات[2]، وكان عليه الصلاة والسلام يَبيت عند ربه يُطعمه ويَسقيه[3]، ومع ذٰلك لم يترك التكسُّب لمعاشه ومعاش أهله، فإذا كانت الخوارقُ في حقه متأتية، والطلبات محضرة له؛ حتى قالت عائشة رضي الله عنها: «ما أرى اللهَ إلاّ يُسارِعُ في هَوَاكَ»[4]، وكان ـ لما أعطاه الله من شرف المنزلة ـ متمكّناً منها؛ فلم يعوِّل إلاَّ على مجاري العادات في الخلق، كان ذٰلك أصلاً لأهل الخوارق والكرامات عظيماً في أنْ لا يعملوا على ما اقتضته الخوارق، ولٰكن لما لم يكن ذٰلك حتماً على الأنبياء؛ لم يكن

= وإذا روى عن علي بن يزيد أتى بالطامات، وإذا اجتمع في إسناد خبر عبيدالله بن زحر وعلي بن يزيد والقاسم أبو عبدالرحمٰن لا يكون متنُ ذٰلك الخبر إلا مما عملت أيديهم؛ فلا يحل الاحتجاج بهٰذه الصحيفة، بل التنكب عن رواية عُبيدالله بن زحر على جميع الأحوال أولى».

(1) ما بين المعقوفتين سقط من (م) و (خ) و (ط).

(2) فالجاري على عادته حمل نفسه على مجاري العادات مع تيسر الخوارق له، كثيراً ما كانت تنخرق له العادات وتوافيه الكرامات، لٰكن ذٰلك في مواطن لمقصد مبرأ من حظ النفس، وهو تقوية اليقين عند أصحابه، وكفايتهم ضرر الأزمات الشديدة التي تحل بهم، كنبع الماء مثلاً لما اشتد بهم الحال في الحديبية حتى لا يجمع عليهم الشدائد في هٰذه الأوقات المضنية. (د).

(3) ورد ذٰلك في حديث أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الصوم، باب الوصال، ٤ / ٢٠٢ / رقم ١٩٦٤)، وغيره، وسيأتي لفظه وتخريجه عند المصنف (٢ / ٢٣٩).

(4) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التفسير، باب ﴿**ترجي من تشاء منهن. . .**﴾، ٨ / ٥٢٤ ـ ٥٢٥ / رقم ٤٧٨٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الرضاع، باب جواز هبتها نوبتها لضرَّتها، ٢ / ١٠٨٥ / رقم ١٤٦٤).

حتماً على الأولياء لأنهم الورثة في هٰذا النوع.

والثاني: [إنَّ][1] فائدة الخوارق عندهم تقويةُ اليقين، ويصحبها الابتلاء الـذي هو لازم التكاليف[2] كلها، وللمكلفين أجمعين في مراتب التعبد؛ فكانت كالمقـوِّي لهم على ما هم عليه لأنهـا آيات من آيات الله تعـالى برّزت على عموم العادات، حتى يكون لها خصوص في الطمأنينة؛ كما قال إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ الآية [البقرة: ٢٦٠]، وكما قال نبينا محمـد ﷺ عنـدمـا حكى الله تعـالى فراقَ موسى للخضر: «يَرْحَمُ اللهُ أخِي مُوسى، وَدِدْنـا لو صَبَـر حتى يُقصَّ علينـا مِنْ أخبـارِهِما»[3]، فإذا كانت هٰذه

---

(١) سقط من الأصل.

(٢) في (د): «لازم التكليف»، وفي (م) و (ط): «لازم التكاليف»، وفي الأصل: «لازم البلاء والتكاليف»، وما أثبتناه من (خ).

(٣) قطعة من حديث طويل أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب العلم، باب ما يستحبُّ للعالم إذا سُئلَ: أي الناس أعلم / رقم ١٢٢، وكتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده / رقم ٣٢٧٨، وكتاب أحاديث الأنبياء / رقم ٣٤٠١، وكتاب التفسير، باب ﴿**وإذ قال موسى لفتاه لا أبرح حتى أبلغ مجمع البحرين أو أمضي حقباً**﴾ / رقم ٤٧٢٥، وباب ﴿**قال أرأيت إذ أوينا إلى الصخرة**﴾ / رقم ٤٧٢٧، وكتـاب الأيمان والنذور، باب إذا حنث ناسياً في الأيمان، ٦٦٧٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الفضائل / رقم ٢٣٨٠)، وأبو داود في «السنن» (كتاب السنة، باب في القدر / رقم ٤٧٠٧)، والترمذي في «الجامع» (أبواب التفسير، باب ومن سورة الكهف / رقم ٣٢٤٩)، وأحمد في «المسند» (٥ / ١١٧)، والحميدي في «المسند» (رقم ٣٧١)، والطحاوي في «مشكل الآثار» (٤ / ١٩٩)، وابن حبان في «الصحيح» (٦١٨٧)، من طريق سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن سعيد بن جبير عن ابن عباس.

وأخرجه أحمد (٥ / ١١٩)، والبخاري في «صحيحه» (كتاب الإجارة، باب إذا استأجر أجيراً على أن يقيم حائطاً يريد أن ينقض / رقم ٢٢٦٧، وكتاب الشروط، باب الشروط مع الناس في القول / رقم ٢٧٢٨، وكتاب التفسير، باب ﴿**فلما بلغا مجمع بينهما نسيا حوتهما فاتخذ سبيله** =

فائدتها؛ كان ما ينشأ عنها مما يرجع إلى حظوظ النفس كالصدقة الواردة على المحتاج؛ فهو في التناول والاستعمال بحكم الخِيرَة، فإنْ تكسب وطلب حاجته من الـوجه المعتاد؛ صار كمن ترك التصدق عليه وتكسَّب فرجع إلى العزيمة العامة، وإنْ قبل الصدقة؛ فلا ضرر عليه لأنها وقعت موقعها.

وأيضـاً؛ فإنَّ القـوم علمـوا أنَّ الله وضع الأسباب والمسبَّبات، وأجرى العوائد فيها تكليفاً وابتلاءً، وإدخالاً للمكلف تحت قهر الحاجة إليها، كما وضع له العبادات تكليفاً وابتلاءً أيضاً، فإذا جاءت الخارقة لفائدتها التي وُضعت لها؛ كان في ضمنها رفعٌ لمشقة التكليف بالكسب، وتخفيف عنه؛ فصار قَبوله لها من باب قَبول الرخص من حيث كانت رفعاً لمشقة التكليف [بالكسب وتخفيفاً عنه][1]فمن هنا صار حكمها حكم الرخص ومن حيث كانت ابتلاءً أيضاً فيها شيء آخر، وهو أنَّ تناول مقتضاها ميلٌ ما إلى جهتها، ومن شأن أهل العزائم في السُّلوك عُزوبُ أنفسُهم عن غير الله، كمـا كانت النِّعَم العادية الاكتسابية ابتـلاءً أيضـاً، وقـد تقـرَّر أنَّ جهـة التوسعة على الإطلاق إنما أخذوها مآخذَ

= في البحر سرباً﴾ / رقم ٤٧٢٦) من طريق ابن جريج، أخبرني يعلى بن مسلم وعمرو بن دينار عن سعيد بن جبير عن ابن عباس به.

وأخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب السنة، باب في القدر / رقم ٤٧٠٥، ٤٧٠٦)، وابن حبان في «الصحيح» (٨ / ٣٨، ٦١٨٨)، والدارقطني في «المؤتلف والمختلف» (٢ / ٨٢٨)، والطحاوي في «مشكل الآثار» (٤ / ١٩٨ و١٩٩) من طريق أبي إسحاق عن سعيد بن جبير عن ابن عباس به مختصراً.

وأخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب العلم، باب ما ذكر في ذهاب موسى ﷺ في البحر إلى الخضر / رقم ٧٤، وقوله تعالى: ﴿هل أتبعك على أن تعلمني مما علمت رشداً﴾، وكتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الخضر مع موسى عليهما السلام / رقم ٣٤٠٠) من طريق صالح بن كيسان عن ابن شهاب به.

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (ط).

الـرخص، كمـا تبيَّن[1] وجهه، فهٰذا من ذٰلك القَبيل؛ فتأمّلْ كيف صار قَبول مقتضى الخوارق رخصة من وجهين! فلأجل هٰذا لم يستندوا إليها، ولم يعوِّلوا عليها من هٰذه الجهة، بل قبلوها[2] واقتبسوا منها ما فيها من الفوائد المُعِينة لهم على ما هم بسبيله، وتركوا منها ما سوى ذٰلك؛ إذْ كانت مع أنها كرامة وتحفة؛ تضمنت تكليفاً[3] وابتلاءً.

وقد حكى القُشيري من هٰذا المعنى:

فروى عن أبي الخير البصري أنه كان بعبادان[4] رجل أسود فقير يأوي إلى الخرابات[5]؛ قال: فحملت معي شيئاً وطلبته، فلما وقعتْ عينُه عليّ تبسَّم وأشار بيده إلى الأرض، فرأيت الأرض كلَّهـا ذهبـاً تلمع. ثم قال: هاتِ ما معك. فناولته وهالني أمره وهربت[6].

وحكى عن النُّوري أنه خرج ليلة إلى شاطىء دجلة؛ فوجدها وقد التزق الشَّطّان، فانصرف وقال: وعِزتِّك لا أجوزُها إلاَّ في زورق[7].

وعن سعيد بن يحيى البصـري؛ قال: أتيتُ عبـدَالـرحمٰن بنَ زيد وهو جالس في ظل، فقلت له: لو سألتَ الله أنْ يوسِّـع عليك الرزق لرجوتُ أنْ يَفعل. فقال: رَبِّي أعلم بمصالح عباده، ثم أخذ حصىً من الأرض، ثم قال: اللهم إنْ شئتَ أنْ تجعلها ذهباً فعلتَ، فإذا هي واللهِ في يده ذهب، فألقاها إليَّ

---

(١) أي: في المسألة الأولى. (د).

(٢) في (ط) زيادة «علماً».

(٣) كما يؤخذ من كلام عبدالرحمٰن بن زيد الآتي: «لا خير في الدنيا إلا للآخرة...» فما حصل من التحفة يتضمن تكليفاً جديداً في التصرف فيه واستعماله. (د).

(٤) في النسخ المطبوعة: «بفناء داره»، والتصويب من الأصل و«الرسالة القشيرية».

(٥) في (م) و(ط): «الخَرِبات»، وهو الجمع الصحيح لغةً، وفي غيرهما: «الخرابات»، وكذا عند القشيري.

(٦) «الرسالة القشيرية» (ص ١٦٣).

(٧) «الرسالة القشيرية» (ص ١٦٤).

وقال: أنفقها أنت؛ فلا خيرَ في الدنيا إلا للآخرة[1].

بل كان منهم من استعاذ منها ومِن طلبها، والتشوُّفِ إليها، كما يُحكى[2] عن أبي يزيدٍ البسطامي، ومنهم من استوت عنده مع غيرها من العادات، من حيث شاهد خروج الجميع من تحت يد المِنّة، وواردة من جهة مجرد الإنعام؛ فالعادة في نظر هٰؤلاء خوارق للعادات؛ فكيف يتشوَّف إلى خارقة، ومن[3] بين يديه ومن خلفه، ومِن فوقه ومن تحته مثلُها، مع أنَّ ما لديه منها أتمُّ في تحقيق العبودية كما مرَّ في الشواهد، وعدُّوا من ركَن إليها مستدرَجاً، من حيث كانت ابتلاءً لا من جهة كونها آية أو نعمة.

حكى القشيري[4] عن أبي العباس الشّرفي؛ قال: «كنا مع أبي تراب النخشبي في طريق مكة، فعدل عن الطريق إلى ناحية؛ فقال له بعض أصحابنا[5]: أنا عطشان. فضرب برجله الأرض، فإذا عينُ ماء زُلال؛ فقال الفتى: أحبُّ أنْ أشربه بقدح[6]. فضرب بيده إلى الأرض؛ فناوله قدحاً من زجاج أبيض كأحسن ما رأيتُ، فشرِبَ وسَقانا، وما زال القدحُ معنا إلى مكة؛ فقال لي أبو تراب يوماً: ما يقول أصحابك في هٰذه الأمور التي يكرم اللهُ بها عباده؟ فقلت: ما رأيت أحداً إلّا وهو يؤمن بها. فقال: من لا يؤمن بها فقد كفر[7]، إنما سألتك من طريق الأحوال. فقلت: ما أعرف لهم قولاً فيه. فقال:

---

(١) «الرسالة القشيرية» (ص ١٧٠).

(٢) «الرسالة القشيرية» (ص ١٦٤).

(٣) في (ط): «وما».

(٤) في «الرسالة» (ص ١٦٩).

(٥) كذا في الأصل والنسخ الثلاث، وعند القشيري: «أصحابه».

(٦) كذا في الأصل والنسخ الثلاث، وعند القشيري: «في قدح».

(٧) لا يصح حمل الكفر على حقيقته؛ لأنَّ المنكرين لخرق العادة على وجه الكرامة؛ كالمعتزلة، والإمام أبي إسحاق، والقشيري، والحليمي؛ هم من فرق الإسلام بإجماع. (خ).

بل قد زعم أصحابك أنها خُدَعٌ من الحق، وليس الأمر كذٰلك، إنما الخدع في حال السكون إليها، فأمَّا مَنْ لم يقترح ذٰلك ولم يُساكنها؛ فتلك مرتبة الربانيين».

وهٰذا كلّه يدلّك على ما تقدم من كونها في حكم الرخصة، لا في حكم العزيمة؛ فليُتفطَّن لهٰذا المعنى فيها؛ فإنه أصل ينبني عليه فيها مسائل: منها أنها من جملة الأحوال العارضة للقوم، والأحوالُ من حيث هي أحوال لا تُطْلَب بالقصد، ولا تعدُّ من المقامات، ولا هي معدودة في النهايات، ولا هي دليل على أنَّ صاحبها بالغ مبلغ التربية والهداية، والانتصاب للإفادة، كما أنَّ المغانم في الجهاد لا تعدُّ من مقاصد الجهاد الأصلية، ولا هي دليل على بلوغ النهاية، والله أعلم.

تم الجزء الأول

* * * * *

الاستدراكات

* (استدراك ١):

ذكره عنه ابن كثير في «تفسيره» (١ / ٢١٢، البقرة: ١٧٣) وقال: «وهٰذا يقتضي أن أكل الميتة للمضطر عزيمة لا رخصة، قال أبو الحسن الطبري المعروف بـ (إلكيا الهرَّاسي) رفيق الغزالي في الاشتغال: وهٰذا هو الصحيح عندنا كالإفطار للمريض ونحو ذٰلك».

* (استدراك ٢):

كذا في (ط) و«الناسخ والمنسوخ» (١ / ١٧١) لابن العربي، وفي سائر النسخ: «رجاء الأبديّة».

* (استدراك ٣):

قلت: أخرج سبب النزول المذكور البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب ﴿ليس عليكم جناح...﴾، ٨ / ١٨٦ / رقم ٤٥١٩)، وأبو داود في «السنن» (٢ / ٧٥)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٢٧٧)، وابن جرير في «التفسير» (٢ / ٢٧٣)، وغيرهم عن ابن عباس رضي الله عنهما.

* (استدراك ٤):

عن عائشة رضي الله عنها؛ قالت: كان المسلمون يرغبون في النفير مع

رسول الله ﷺ؛ فيدفعون مفاتيحهم إلى ضُمَنائهم ـ الضمن: الزَّمن المبتلى ـ، ويقولون لهم: قد أحللنا لكم أن تأكلوا مما أحببتم. فكانوا يقولون أنه لا يحل لنا أنهم أذنوا عن غير طيب نفس؛ فأنزل الله عز وجل: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا۟ مِنۢ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ ءَابَآئِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَٰتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَٰنِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَٰتِكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكْتُم مَّفَاتِحَهُۥٓ﴾، رواه البزار في «مسنده» ـ كما في «كشف الأستار» (رقم ٢٢٤١) ـ، ورجاله رجال الصحيح ـ كما في «المجمع» (٧ / ٨٣) ـ، وقال السيوطي في «لباب النقول»: «سنده صحيح»، وقال ابن حجر في «مختصر زوائد البزار» (٢ / ٩٧ / رقم ١٤٩٠): «صحيح».

* * * * *

كتاب المقاصد

[بسم الله الرحمٰن الرحيم
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم][1]
كتاب المقاصد[2]

والمقاصد التي ينظر فيها قسمان[3]:

أحدهما يرجع إلى قصد الشارع.

---

(١) ليست في الأصل، وأثبتناها من النسخ المطبوعة.

(٢) المقاصد: جمع مقصد، وهو الشيء الذي يُقصد، موضعاً كان أو غيره، والقصد: إتيان الشيء. قال صاحب «لسان العرب»: «قال ابن جني: أصل (ق ص د) ومواقعها في كلام العرب: الاعتزام والتوجه، والنهوض نحو الشيء على اعتدال كان ذٰلك أم جور، هٰذا أصله في الحقيقة، وإن كان قد يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل، ألا ترى أنك تقصد الجور تارة كما تقصد العدل أُخرى؛ فالاعتزام والتوجل شامل لهما» (ماء / ص ١١٣).

قلت: احتل كتابنا هٰذا بجملته وهٰذا القسم منه على وجه الخصوص المكانة الأولى بين كتب المقاصد ومباحثها النادرة، وقد بذلت جهود متأخرة في هٰذا الموضوع؛ منها: «مقاصد الشريعة الإسلامية» لابن عاشور، و«مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها» لعلال الفاسي، و«المقاصد العامة للشـريعة الإسلامية» ليوسف العالم، و«نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» لأحمد الريسوني، و«الشاطبي ومقاصد الشريعة» لحمادي العبيدي، وتعرض لها أيضاً المؤلفون في المصالح، من مثل: مصطفى زيد في «المصلحة في التشريع الإسلامي»، ومصطفى شلبي في «تعليل الأحكام»، والبوطي في «ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية»، وحسين حامد حسان في «نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي».

(٣) وغيرهما لا ينظر فيه في الأزمان؛ أي: الدُّهور كلها. (ماء).

والآخر يرجع إلى قصد المكلف.

فالأول يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء[1]، ومن جهة قصده في وضعها للأفهام، ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها؛ فهٰذه أربعة أنواع.

ولنقدم قبل الشروع في المطلوب:

---

(١) أي: بالقصد الذي يعتبر في المرتبة الأولى، ويكون ما عداه كأنه تفصيل له، وهٰذا القصد الأول هو أنها وضعت لمصالح العباد في الدارين؛ فإن هٰذا في المرتبة الأولى بالنسبة إلى قصده في أفهامها، وأنها يراعي فيها معهود الأميين في عرفهم وأساليبهم مثلاً، وكذا بالنسبة إلى قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، وأن ذٰلك إنما يكون فيما يطيقه الإنسان من الأفعال المكسوبة، لا ما كان في مثل الغرائز كشهوة الطعام والشراب؛ فلا يطلب برفعها مثلاً، وتفاصيل ما ينضبط به ما يصح أن يكون مقصوداً للتكليف به وما لا يصح، وكذا بالنسبة إلى قصده دخول المكلف تحت أحكام التكليف من جهة عموم أحكامها واستدامة المكلف على العمل بها، وأنها كلية لا تخص بعضاً دون بعض، وأن المعتبر في مصلحة العباد ما يكون على الحد الذي حده الشرع لا على مقتضى أهـوائهم وشهواتهم، وأنه لا يلزم من كون مصالح التكليف عائدة على العباد لا غير في العاجل والآجل أن يكون نيله لها خارجاً عما رسمه الشرع له.

وهٰكذا من تفاصيل هٰذه الأنواع الثلاثة في مقاصد الشرع من وضع الشريعة؛ فإنها تعتبر في المرتبة الثانية بالنسبة للقصد في أصل وضعها، كما سيأتي له بسط ذٰلك كله على وجه لم يسبق إليه رحمه الله.

وليلاحظ أنه ليس المراد من كتاب المقاصد مقاصد الفن كما يتبادر؛ لأنك إذا قِستَ هٰذه المقاصد بما ذكروه في الأصول؛ تجد أنها تعد في مبادىء الفن؛ فمثلاً تراهم يعدّون الكلام في المحكوم به والمحكوم عليه من المبادىء، ولا يخفى عليك أن النوع الثالث ـ بجميع المسائل التي ذكرها فيه ـ من قبيل الكلام في المكلف به، وأنه لا بد أن يكون مقدوراً للعبد داخلاً تحت كسبه، وهٰكذا الباقي من الأنواع الأربعة إذا تأملتها تجدها من المبادىء لا مقاصد الفن التي هي الأدلة، اللهم إلا على نوع من التوسع في الأصول بأن كل ما انبنى عليه فقه؛ فهو من أجزاء الأصول، ولا حاجة إليه مع ظهور الغرض. (د).

مقدمة كلامية مسلّمة[1] في هٰذا الموضع :

وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً، وهٰذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة أو فساداً، وليس هٰذا موضع ذٰلك، وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام، وزعم [الفخر] الرازي[2] أن

---

(١) وصفه هٰذه المقدّمة بأنها (مُسَلَّمة) يعني أنه لا خلاف عليها، ومع ذٰلك؛ فقد احتاج إلى القول: «وهٰذه دعوى لا بُدَّ من إقامة البرهان عليها صحةً وفساداً»، وليس هٰذا شأن المسلَّمات، ثم لستُ أدري ما عنى بقوله: «وليس هٰذا موضع ذٰلك»؟ مع أن هٰذا أنسب موضع لذٰلك، ثم هو قد أقام البـرهان فعلاً على صحة القضية، وإن كان بإيجاز شديد، ولعله يشير إلى أنّ البراهين المفصّلة للمسألة ستأتي مبثوثة في مواضع أخرى من الكتاب.

ثم استمرّ في مناقضة قوله (مسلَّمة)؛ فذكر أن هٰذه المسألة «قد وقع الخلاف فيها في علم الكـلام، وزعم الرازي أنّ أحكام الله ليست معلّلةً بعلَّة ألبتة...»؛ فكيف يجتمع هٰذا مع قوله (مسلّمة)؟ إلا أن يقصد أنها (مسلّمة) عنده، أو أنها (مسلّمة) وإن خالف فيها من خالف، وهٰذا هو الأقرب، ولكن كان ينبغي توضيحُه.

فأما كونها (مسلمة) عنده؛ فهٰذا لا شك فيه، بل إنه يعتبرها قضية قطعية، وفي مواضع متفرقة ومنـاسبـات مختلفـة يعـود ويؤكـد هٰذه القضية، وعلى هٰذا الأسـاس يمضي في جميع أجـزاء «الموافقات». انظر: «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» (ص ١٦٩ ـ ١٧٠).

(٢) المصنِّف لم يُسمِّ من المنكرين للتعليل أحداً غير الرازي، وفي هٰذا نظر من وجهين:

الأول: أنّ ابن حزم بخاصة والظاهرية بعامة يهدمون فكرة (التعليل) من أساسها، وخصص ابن حزم في كتابه «الإحكام» باباً لذٰلك، قال: «الباب التاسع والثلاثون في إبطال القول بالعلل في جميع أحكام الدين»، ونسب ذٰلك لجميع الظاهرية؛ قال: «وقال أبو سليمان ـ أي: داود الظاهري ـ وجميع أصحـابـه رضي الله عنهـم: لا يفعـل الله شيئاً من الأحكام وغيرها لعلَّةٍ أصلاً بوجه من الوجوه». قال (٨ / ٧٧): «وهٰذا هو ديننا الذي ندين الله به، وندعو عباد الله إليه، ونقطع على أنه الحق عند الله تعالى»، بل بالغ في هٰذا الإنكار؛ فاسمع إليه وهو يقول (٨ / ١١٣): «إن القياس وتعليل الأحكام دين إبليس، وإنه مخالف لدين الله تعالى، نعم، ولرضاه، ونحن نبرأ إلى الله تعالى من القياس في الدين، ومن إثبات علَّة لشيء من الشريعة»، ولعل هٰذا الذي استفزَّ ابن القيم؛ فقال =

= وهو يتهيأ للرد المفصَّل على منكري القياس في «إعلام الموقعين» (٢ / ٧٤): «الآن حمي الوطيس، وحميت أنوف أنصار الله ورسوله لنصر دينه وما بعث به رسوله، وآن لحزب الله أن لا تأخذهم في الله لومةَ لائم...».

ولا أدري لم أهمل المصنف قول ابن حزم هٰذا، مع تعرضه بلطف وإنصاف للظاهرية في مواطن كثيرة من كتـابه، وتصريحه السابق يفيد أنه لـم يقف على أن المذكور قولاً لهم، وهٰذا ما استبعده لشُهرته عنهم؛ إلا إن ردد في مثل هٰذه المسألة خاصة مع الجويني في «البرهان» (٢ / ٨١٩) أنهم «ملتحقون بالعوام، وكيف يُدعون مجتهدين ولا اجتهاد عندهم؟ وإنما غاية التصرف التردد على ظواهر الألفاظ»؟!

والآخر: في نسبة نفي التعليل للرازي وقفة، وقد تابع المصنِّف في زعمه المذكور الشيخ علال الفاسي في كتابه «مقاصد الشريعة» (ص ٧ ـ ط دار الغرب)، وأحمد الخلميشي في كتابه «وجهة نظر» (ص ٢٨٦)، وبنى عليه حَشْرَ الرازي مع الظاهرية في صفٍّ واحد.

ويمكن توضيح موقف الرازي من هٰذه القضية كالآتي:

أولاً: إنه ينكر التعليل الفلسفي في كتاباته الكلامية، وصرح بهٰذا في «تفسيره» (٢ / ١٥٤) عند قوله تعالى في [البقرة: ٢٩]: **﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾**.

ثانياً: هٰذا الإنكار منه ومن الأشاعرة كان فراراً من المقولات والإلزامات الاعتزالية، التي تجعل القول بالتعليل مقدمة للقول بوجوب الصلاح والأصلح على الله.

ثالثاً: يرى تعليل الأحكام الشرعية تعليلاً أصوليّاً فقهيّاً، ليس فيه إلزام لله سبحانه، وليس فيه تحتيم على مشيئته، وصرح بهٰذا ودافع عنه بقوة في كتابه «المحصول» (٢ / ٢ / ٢٣٧ ـ ٢٤٢، ٢٩١)، بل قال في «مناظراته» (٢٥): «وأما بيان أن التعليل بالأوصاف المصلحية جائز؛ فهٰذا متفق عليه بين العقلاء».

رابعـاً: نفى المصنف في نقله هٰذا عن الـرازي ما أثبته هو؛ إذ كلامه فـي مقام التعليل الأصـولي لا الفلسفي، وقد فرق بينهما ابن الهمام بقوله في «التحرير» (٣ / ٣٠٤ ـ ٣٠٥ ـ مع التيسير): «والأقرب إلى التحقيق أن الخلاف لفظي، مبنيٌّ على معنى الغرض، فمن فسره بالمنفعة العائدة إلى الفاعل؛ قال: لا تعلل، ولا ينبغي أن ينازع في هٰذا، ومن فسّره بالعائدة إلى العباد؛ قال: تعلل، وكذٰلك لا ينبغي أن ينازع فيه». =

أحكام الله ليست مُعلَّلة بعلَّة ألبتة، كما أن أفعاله كذٰلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكـامـه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين[1]، ولما اضطُرّ[2] في علم أصول الفقه إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية؛ أثبت ذٰلك على أن العلل بمعنى العلامات المعرِّفة للأحكام خاصة،

= وانظر في الفرق بينهما: «التحرير والتنوير» (١ / ٣٧٩ - ٣٨١) لابن عاشور، و«ضوابط المصلحة» (٩٦ - ٩٧) للبوطي.

خامساً: ما لم يستقم التوفيق المذكور؛ فنردد مع شيخ الإسلام ابن تيمية قوله في «مجموع الفتاوى» (٦ / ٥٥): «أما ابن الخطيب - وهو الرازي -؛ فكثير الاضطراب جدّاً، لا يستقر على حال، وإنما هو بحث وجدل بمنزلة الذي يطلب ولم يهتدِ إلى مطلوبه، بخلاف أبي حامد؛ فإنه كثيراً ما يستقر».

سادساً: المشهور عن الرازي القول بأن الأحكام الشرعية معلّلة، نقل ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٢ / ٧٥) عنه، قال: «غالب أحكام الشريعة معللة برعاية المصالح المعلومة، والخصم إنما بيَّن خلاف ذٰلك في صورٍ قليلة جدّاً، وورود الصورة النادرة على خلاف الغالب لا يقدح في حصول الظن».

(١) ذهبت عبارات الأصوليين في تعليل الأحكام مذاهب شتى، والتحقيق الذي لم يبق فيه محل للشبهة أن الأحكام قائمة على رعاية مصالح العباد، وهٰذه المصالح هي التي يسمونها بالعلل، ولٰكن تعيين العلة وكيفية مراعاتها إنما يتلقى من الشارع نصّاً أو تلويحاً، ولا مانع من أن تكون أحكام الله معللة بالغـايات المحمـودة؛ إذ الغاية التي تشعر بالحاجة إنما هي الغاية العائدة إلى تكميل الحاكم، أما ما يقصد بها تكميل غيره؛ فرعايتها ضرب من الكرم، ومظهر من مظاهر الحكمة البالغة. (خ).

قلت: انظر في المسألة «شرح الكوكب المنير» (١ / ٣١٢)، و«التوضيح في حل غوامض التنقيح» (٢ / ٦٣)، و«شفاء الغليل» (ص ١٠٣)، و«نبراس العقول» (٣٢٣ - ٣٢٨)، و«جمع الجوامع» (٢ / ٢٣٣)، و«الإبهاج» (٣ / ٤١)، و«إيثار الحق على الخلق» (ص ١٨١ وما بعدها)، و«نفائس الأصول» (٩ / ٣٩٩٥)، و«تعليل الأحكام» لمحمد مصطفى شلبي؛ ففيه بحث وافٍ عن هٰذا الموضوع.

(٢) أي: ليتأتى له القول بالقياس وأنه دليل شرعي. (د).

ولا حاجة إلى تحقيق الأمر في هذه المسألة.

والمعتمد إنما هو أنَّا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراءً لا ينازع فيه الرازي ولا غيره؛ فإنَّ[1] الله تعالى يقول في بعثة الرسل وهو الأصل: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾ [النساء: ١٦٥]، ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

وقال في أصل الخلقة: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًاۗ﴾ [هود: ٧]، ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًاۚ﴾ [الملك: ٢].

وأما التعاليل[2] لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة؛ فأكثر من أن تحصى[3]؛ كقوله بعد آية الوضوء: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٦].

وقال في الصيام: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣].

وفي الصلاة: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ[4] تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِۗ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

---

(١) أي: ولا يتأتى للرازي أن يقول في هذه العلل العامة: إنها علامات للأحكام، ثم لا يخفى عليك أنه يستعمل كلمة (العلة) في كتابه بمعنى الحكمة كما سبق له. (د).

(٢) في (ط): «التعليل».

(٣) في (ط): «فأكثر من أن يؤتى على آخره».

(٤) أخذ المعنى على أنه علة للأمر بإقامة الصلاة، وتأمله. (د).

وقال في القبلة: ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ [البقرة: ١٥٠].

وفي الجهاد: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟﴾ [الحج: ٣٩].

وفي القصاص: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ [البقرة: ١٧٩].

وفي التقرير على التوحيد: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، والمقصود التنبيه.

وإذا دل الاستقراء على هٰذا، وكان في مثل هٰذه القضية مفيداً للعلم(١)؛ فنحن نقطع بأن الأمر مستمرٌّ في جميع تفاصيل الشريعة، ومن هٰذه الجملة(٢) ثبت القياس والاجتهاد؛ فلنجر على مقتضاه ـ ويبقى البحث في كون ذٰلك واجباً أو غير واجب موكولاً إلى علمه ـ؛ فنقول والله المستعان:

* * * * *

---

(١) في نسخة (ماء / ص ١١٤): «مفيد العلم».

(٢) سيأتي له في كتاب الاجتهاد في المسألة العاشرة توسعٌ في هٰذه الجملة وفي تفاريع القواعد الفقهية على اعتبار المصالح. (د).

القسم الأول

مقاصد الشارع

النَّوع الأوَّل

في بيان قصد الشَّارع في وضع الشَّريعة[1] وفيه مسائل

المسألة الأولى[2]

تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهٰذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام:

أحدها: أن تكون ضرورية.

والثاني: أن تكون حاجية.

والثالث: أن تكون تحسينية.

فأما الضرورية؛ فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا،

---

(١) هٰذا النـوع الأول من هٰذه الأنواع جاء في بيان؛ أي: ظهور قصد الشارع في وضع الشـريعة، والشارع هو الله تعالى، والشريعة والشرعة: ما سنَّ الله من الدين وأمر به؛ كالصوم، والصـلاة، والحـج، والزكاة، وسائر أعمال البر مشتق من شاطىء البحر الذي تشرع فيه الدواب والناس؛ فيشربون منها ويستقون. (ماء / ص ١١٥).

(٢) سيأتي في المسألة الرابعة من السنة بيان وافٍ للمقاصد الشرعية وتفاريعها ومكملاتها وإن كان على نحو آخر. (د).

قلت: انظر أيضاً «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٣ / ١١٤).

بحيث إذا فقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج[1] وَفَوْتِ حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوعُ بالخسران المبين.

والحفظ لها يكون بأمرين:

أحدهما: ما يقيم أركانها ويثبِّت قواعدها، وذٰلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود[2].

والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذٰلك عبارة عن مراعاتها[3] من جانب العدم.

فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود؛ كالإيمان[4]،

---

(١) أي: فتن وقتال. (ماء / ص ١١٥).

(٢) مراعاة الضروريات من جانب الوجود تكون بفعل ما به قيامها وثباتها، ومراعاتها من جانب العدم تكون بترك ما به تنعدم؛ كالجنايات؛ فلا يقال: إن مراعاتها من جانب الوجود بمثل الصلاة وتناول المأكولات مثلاً هو مراعاة لها من جانب العدم؛ إذ بفعل هٰذه الأشياء التي بها الوجود والاستقرار لا تنعدم مبدئياً أو لا يطرأ عليها العدم، فما كان مراعاة لها من جانب الوجود هو أيضاً مراعاة لها من جانب العدم بهٰذا المعنى. (د).

قلت: انظر «شرح العضد على ابن الحاجب» (٢ / ٢٣٨)، و«المستصفى» (١ / ٢٥١)، و«شرح المحلى على جمع الجوامع» (٢ / ٢٨٠).

(٣) مما ينبغي الانتباه له أن المحافظة لدى المصنف لا تعني الصيانة فقط، وإنما تتناول الإقامة أو الإنشاء؛ لما تلحُّ الحاجة أو الضرورة إلى إقامته من المصالح العامة، والمرافق في الدولة، كما تتناول التنمية؛ فليس المقصود إذن بالمحافظة خُصوص الصيانة، بل ما يتناول الإنشاء والتنمية لسائر مرافق الحياة والمصالح العامة والفردية على السواء، وفي هٰذا من السعة ما فيه مما يمنع التخلف والجمود الحضاري.

أفاده الأستاذ الدِّريني في كتابه «بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله» (١ / ٩٩).

(٤) قال في «التحرير» و«شرحه»: «حفظ الدين يكون بوجوب الجهاد وعقوبة الداعي إلى =

والنطق بالشَّهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وما أشبه ذٰلك.

والعـادات راجعـة إلى حفظ النفس والعقـل من جانب الـوجود أيضاً؛ كتناول[1] المأكولات، والمشروبات، والملبوسات، والمسكونات، وما أشبه ذٰلك.

والمعاملات[2] راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ النفس والعقل أيضاً، لٰكن بواسطة[3] العادات.

والجنايات ـ ويجمعها[4] الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ ترجع إلى

= البدع، ويقول الحنفية: أن وجوب الجهاد ليس لمجرد الكفر، بل لكونهم حرباً علينا، ولذٰلك لا يحارب الذمي والمستأمن، ولا تقتل المرأة والراهب، وقبلت الجزية، وهٰذا لا ينافي أنه لحفظ الدين؛ إذ حفظ الدين لا يتم مع حربهم المفضي إلى قتل المسلم أو فتنته عن دينه». اهـ.

فأنت ترى المؤلف توسع في حفظ الدين؛ فجعله مقصداً لجميع التكاليف أصولها وفروعها، ولعله لا يوافق قوله بعد «فإنها مراعاة في كل ملة»؛ لأن ذٰلك قد لا يسلم بالنسبة لنحو الزكاة. . . إلخ. (د).

(١) أي: أصل تناول الغذاء الذي يتوقف عليه بقاء الحياة والعقل، وسيأتي في الحاجيات التمتع بالطيبات من مأكل وملبس. . . إلخ؛ أي: مما يكون تركه غير مخل بالنفس والعقل، ولٰكنه يؤدي إلى الضيق والحرج؛ فالفرق بين المقامين واضح. (د).

(٢) أي: بالمقـدار الـذي يتـوقف عليه حفظ النفس والمـال؛ فهي بهٰـذا المقـدار من الضروري، وهٰذا هو الذي عناه الآمدي بجعل المعاملات من الضروري، أما مطلق البيع مثلاً؛ فليس من الضروري، بل من الحاجي خلافاً لإمام الحرمين، وبهٰذا يتضح لك ما يأتي للمؤلف في هٰذه المسألة والمسألة التي تليها. (د).

(٣) في (د): «بوسطه»، وفي الأصل و (ط): «بوساطة».

(٤) جملة معترضة، والظاهر أنها مقدمة من تأخير، وأن موضعها قبل قوله: «والعبادات والعادات قد مثلت»، وهي راجعة إلى جميع ما تقدم مما يحفظ من جانبي الوجود والعدم، ومعنى كونها تجمع ذٰلك أنها تتعلق به جميعه وتنصبّ عليه من باب تكميل أبواب الشريعة؛ إذ ما من أمر =

حفظ الجميع من جانب العدم.

والعبادات والعادات قد مُثِّلت، **والمعاملات** ما كان راجعاً إلى مصلحة الإنسان مع غيره؛ كانتقال الأملاك بِعَوَض أو بغير عوض، بالعقد على الرقاب أو المنافع أو الأبضاع، **والجنايات** ما كان عائداً على ما تقدم بالإبطال؛ فشُرع فيها ما يدرأ ذٰلك الإبطال، ويتلافى[1] تلك المصالح؛ كالقصاص، والديات ـ للنفس، والحد ـ للعقل[2]، وتضمين[3] قيم الأموال ـ للنسل والقطع والتضمين ـ للمال، وما أشبه ذٰلك.

ومجموع الضروريات خمسة، وهي[4]: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، وقد قالوا: إنها مراعاة في كل ملة[5].

= ولا نهي إلا يتعلق به الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ـ ثم أخبر عن الجنايات بأنها ترجع إلى حفظ ما سبق من جانب العدم ـ، ثم أكمل المقام بالتمثيل للمعاملات والجنايات لأنه مثَّل لغيرهما آنفاً، وسيأتي في المسألة السابعة من مبحث الكتاب في قوله: «وجامعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ما يساعد على ما قررناه في فهم قوله هنا: «ويجمعها...» إلخ. (د).

(١) في (ط): «أو يتلافى».　　　(٢) في الأصل: «الحد ـ الحد».

(٣) الذي قاله غيره أن حفظ النسل شرع له حد الزنا جلداً ورجماً؛ لأنه مؤد إلى اختلاط الأنساب، المؤدي إلى انقطاع التعهد من الآباء، المؤدي إلى انقطاع النسل وارتفاع النوع الإنساني من الوجود، وأما ما قاله المؤلف؛ فغير واضح. (د).

(٤) ترتيبها من العالي للنازل هٰكذا: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، على خلاف في ذٰلك؛ فإن بعضهم يقدم النفس على الدين. (د).

(٥) قال في «شرح التحرير»: «حصر المقاصد في هٰذه الخمسة ثابت بالنظر للواقع وعادات الملل والشرائع بالاستقراء» اهـ. فبعد هٰذا لا يقال: إن الشوكاني تأمل التوراة والإنجيل فلم يجد فيهما إلا إباحة الخمر مطلقاً، على أن المعروف من لسان النصارى وقسيسيهم تحريمها عندهم، وعلى فرض صحة ما عزي للشوكاني، لو قيل: إن الممنوع في جميع الشرائع ضياع العقل رأساً والخمر تذهبه وقتاً ثم يعود؛ لكان له وجه. =

وأمـا **الحـاجيـات**[1]؛ فمعنـاها أنها مفتقَر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق[2] المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تُراعَ دخل على المكلفين ـ على الجملة[3] ـ الحرجُ والمشقة، ولٰكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة.

وهي جارية في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات[4]:

ففي **العبـادات** كالرخص المخففة بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض

= أما تعريض الغنائم في الأمم السابقة لحرق النار السماوية بجمعها في مكان خاص وعدم نيل شيء منها؛ فظاهر أنه ليس من إتلاف الإنسان للمال، وكان تحريمها عليهم لحكمة تخليص نفوسهم من قصد الغنائم بالجهاد، وقد رخص فيها في شرعنا خاصة كما في الحديث: «ولم تحلّ لأحد قبلي»، وقصة: «فطفق مسحاً بالسوق والأعناق» ليس فيها إتلاف لها، بل إما أن يكون من باب استعراضها وتفقد أحوالها بيده لا بالسيف كما حققه الفخر، وإما أن يكون ذٰلك تقرباً إلى الله بأحب المال عنده لأكل الفقراء كما هو المشهور، أو ليكون كالوسم بالنار لحبسها في سبيل الله. (د).

قلت: قال هٰذا رداً على (خ) حيث قال: «أوردوا على هٰذه الدعوى أن الخمر كانت مباحة في الشـرائـع المتقدمة كما كانت مباحة في صدر الإسلام، وما أجيب به من أن المباح في تلك الشرائع هو ما لا يبلغ حد السكر غير مستقيم، قال الشوكاني في «إرشاد الفحول»: قد تأملت التوراة والإنجيل؛ فلم أجد فيهما إلا إباحة الخمر مطلقاً من غير تقييد بعدم السكر، فلم يتم دعوى اتفاق الملل على التحريم».

(1) انظر عنها: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٥ / ٢٧٠، ٢٧٤، ٢٧٥ و٨ / ١٩٤، ١٩٥).

(2) في نسخة (ماء / ص ١١٧): «التضييق».

(3) أي: ليس كل المكلفين يدخل عليه الحرج بفقد هٰذه الحاجيات. (د).

(4) يستفاد من تمثيل المصنف وكلامه الآتي أنه يفرق بين العادات والمعاملات؛ إذ يجعل العادات مما يفتقر إليه الناس من الحاجات والمصالح التي لا يتوقف تحصيلها على إبرام عقد، أو إنشاء علاقة في تصرف شرعي، وأما المعاملات؛ فهي ما كان ناشئاً عن عقد أو تصرف شرعي أو غير شرعي تربطه بغيره، والجنايات وإن اعتبرها المصنف قسماً قائماً برأسه غير أنها تدخل في المعاملات =

والسفـر، وفي **العادات** كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال، مأكلاً ومشرباً وملبساً ومسكناً ومركباً، وما أشبه ذٰلك.

وفي **المعاملات**؛ كالقراض[1]، والمساقاة، والسلم، وإلقاء[2] التوابع في العقد على المتبوعات؛ كثمرة الشجر، ومال العبد.

وفي **الجنـايـات**؛ كالحكم باللوث، والتدمية، والقسامة، وضرب الديّة على العاقلة، وتضمين الصُّنَّاع، وما أشبه ذٰلك.

وأما **التحسينات**؛ فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنُّبُ المدنِّسات التي تأنفها العقول الراجحات[3]، ويجمع ذٰلك قسم مكارم الأخلاق.

وهي جارية فيما جرت فيه الأولَيان:

ففي **العبـادات**؛ كإزالة[4] النجاسة ـ وبالجملة الطهارات كلها ـ، وستر العـورة، وأخـذ الزينة، والتقرب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات[5]، وأشباه ذٰلك.

= بما تنشىء من علاقة بين الجاني والمجني عليه، أو بين الجاني والمجتمع أو الدولة، أفاده الدريني في «بحوث مقارنة» (١ / ٤١٤).

(١) بل سائر المعاملات التي لا يتوقف عليها حفظ النفس وغيرها من الضروريات الخمس كما أشرنا إليه فيما سبق، لا ما يعطيه ظاهر أنواع الأمثلة من خصوص ما كان له أصل حظر لدخوله تحت قاعدة منع كلي، واستثنى ذٰلك منه حتى عدّ رخصة بالإطلاقات الأربعة السابقة. (د).

(٢) في النسخ المطبوعة: «وإلغاء»، والصواب بالقاف، وكذا في الأصل ونسخة (ماء / ص ١١٧) و (ط).

(٣) سواء كان ذٰلك لخائفٍ أو آمنٍ؛ فإنه يجب عليه ذٰلك الأخذ وذٰلك التَّجنُّب. (ماء / ص ١١٧).

(٤) في (م): «إزالة». (٥) في (ط): «والقربانات».

وفي **العادات**؛ كآداب الأكل والشرب، ومجانبة المآكل النجسات والمشارب المستخبثات، والإسراف والإقتار في المتناولات.

وفي **المعاملات**؛ كالمنع من بيع النجاسات، وفضل الماء والكلأ، وسلب العبدِ منصب[1] الشهادة والإمامة، وسلب المرأة منصب الإمامة، وإنكاح نفسها، وطلب العتق وتوابعه من الكتابة والتدبير، وما أشبهها.

وفي **الجنايات**؛ كمنع قتل الحر بالعبد، أو قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد.

وقليل الأمثلة يدل على ما سواها مما هو في معناها؛ فهٰذه الأُمور راجعة إلى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية؛ إذ ليس فِقدانُها بِمُخلٍّ بأَمر ضروري ولا حاجي، وإنما جرت مجرى التَّحسين والتَّزيين.

* * * * *

---

(١) في نسخة (ماء): «منصبي».

المسألة الثانية

كل مرتبة من هٰذه المراتب ينضم إليها ما هو كالتتمة والتكملة، مما لو فرضنا فقده لم يخل بحكمتها الأصلية[1].

فأما **الأولى**[2]؛ فنحو التماثل في القصاص؛ فإنه لا تدعو إليه ضرورة، ولا تظهر فيه شدة حاجة، ولٰكنه تكميلي[3]، وكذٰلك نفقة المثل، وأجرة المثل[4]، وقراض المثل[5]، والمنع من النظر إلى الأجنبية، وشرب قليل المسكر، ومنع الربا، والورع اللاحق في المتشابهات، وإظهار شعائر[6] الدين؛ كصلاة الجماعة في الفرائض والسنن، وصلاة الجمعة، والقيام بالرَّهن والحَمِيل[7]، والإشهاد في البيع إذا قلنا: إنه من الضروريات.

---

(١) في نسخة (ماء): «. . . لو فرضنا انفقاده؛ لم يخل بحكمتها الأصلية فقده».

(٢) أي: مرتبة الضروريات. (د).

(٣) أي: إنما هو مكمل لحكمة القصاص؛ فإن قتل الأعلى بالأدنى مؤد إلى ثوران نفوس العصبة، فلا يكمل بدونه ثمرة القصاص من الزجر والحياة التي قصدها الشرع منه، ومثله تحريم قليل المسكر؛ لأنه بما فيه من لذة الطرب يدعو إلى الكثير المضيع للعقل؛ فتحريم القليل تكميل لحكمة تحريم الكثير، فيحمل كلام المؤلف على هٰذا الغرض. (د).

(٤) في (ط) زيادة «ومساقاة المثل».

(٥) أي: إن هٰذه الأمثلة الثلاثة مكملة للضروري من حفظ المال للطرفين، كما أن منع النظر للأجنبية مكمل للضروري من حفظ النسل بالمنع من الزنا؛ لأن النظر مقدمة للزنا وداعية إليه، وتحريم داعية المحرم ثبت بها الدليل الشرعي، وكذا منع الربا تكميل لحفظ المال الذي هو ضروري؛ فإن الزيادة جزء من مال الدافع يذهب هدراً بدون مقابل معتبر شرعاً، والورع تكميل لما هو من نوعه، فإن كان في عبادة؛ فمكمل لها، وإن كان في عادة أو معاملة؛ فمكمل لذٰلك. (د).

قلت: انظر في هٰذا: «شرح العضد على ابن الحاجب» (٢ / ٢٤٠ - ٢٤١)، و«شرح ألفية البرماوي» (ق ٣١٣)، مخطوط في جامعة الرياض.

(٦) في (م): «شعار». (٧) كأمير: الدعي والكفيل. (قاموس).

وأما الثانية[1]؛ فكاعتبار[2] الكفء ومهر المثل في الصغيرة، فإن ذٰلك كله لا تدعو إليه حاجة مثل الحاجة إلى أصل النكاح في الصغيرة، وإن قلنا: إن البيع من باب الحاجيات؛ فالإشهاد والرهن والحميل من باب التكملة، ومن ذٰلك الجمع بين الصلاتين في السفر الذي تقصر فيه الصلاة، وجمعُ المريض الذي يخاف أن يُغلب على عقله؛ فهٰذا وأمثاله كالمكمِّل لهٰذه المرتبة، إذ لو لم يُشرَع لم يُخِلَّ بأصل التَّوسعة والتَّخفيف.

وأما الثالثة[3]؛ فكآداب[4] الأحداث، ومندوبات الطَّهارات، وترك إبطال الأعمال المدخول فيها وإنْ كانت غيرَ واجبةٍ، والإنفاق من طيِّبات المكاسب، والاختيار في الضَّحايا والعقيقة والعتق، وما أشبه ذٰلك.

ومن أمثلة هٰذه المسألة أن الحاجيات كالتتمة للضروريات، وكذٰلك التحسينيات كالتكملة للحاجيات؛ فإنَّ الضروريات هي أصل المصالح[5] حسبما يأتي تفصيل ذٰلك بعد هٰذا إنْ شاء الله تعالى.

* * * * *

---

(1) أي: مرتبة الحاجيات، فما هو لها كالتكملة؛ فكاعتبار الكفء. . . إلخ ما ذكره المصنف.

(2) فإن أصل المقصود من النكاح وإن كان حاصلاً بدونهما لٰكنهما أشد إفضاء لدوام النكاح وتمام الألفة بين الزوجين، وما به دوامه من مكملاته. (د).

(3) أي: مرتبة التحسينيات، فما هو لها كالتكملة؛ فكآداب. . . إلخ ما ذكره المصنف.

(4) في الأصل: «كأدب».

(5) والجميع تتمةٌ لها.

المسألة الثالثة [1]

كل تكملة فلها ـ من حيث هي تكملة ـ شرطٌ، وهو: أن لا يعود اعتبارُها على الأصل بالإبطال، وذٰلك أنَّ كلَّ تكملةٍ يفضي اعتبارها إلى رفض أصلها؛ فلا يصح اشتراطُها عند ذٰلك[2]؛ لوجهين:

أحدهما: أن في إبطال الأصل إبطال التكملة؛ لأنَّ التَّكملة مع ما كملته كالصِّفة مع الموصوف، فإذا كان اعتبار الصفة يؤدِّي إلى ارتفاع الموصوف؛ لزم من ذٰلك ارتفاع الصِّفة أيضاً، فاعتبار هٰذه التكملة على هٰذا الوجه مؤدٍّ إلى عدم اعتبارها، وهٰذا محال لا يتصوَّر، وإذا لم يتصور؛ لم تُعتبر التكملة، واعتبر الأصل من غير مَزيد.

والثاني: أنَّا لو قدرنا تقديراً أنَّ المصلحة التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصلية؛ لكان حصول الأصلية أولى[3] لما بينهما من التفاوت.

وبيان ذٰلك أنَّ حفظ المهجة مهمٌّ كليٌّ، وحفظ المروءات مستحسن؛ فحُرِّمت النجاسات حفظاً للمروءات، وإجراءً لأهلها على محاسن العادات، فإن[4] دعت الضَّرورة إلى إحياء المهجة بتناول النجس؛ كان تناوله أولى.

وكذٰلك أصل البيع ضروري، ومنع الغَرَر والجهالة مكمل، فلو اشترط نفي الغرر جملة لانْحَسَم باب البيع، وكذٰلك الإجارة ضرورية أو حاجية[5]،

---

(١) في الأصل أدخل كلام من المسألة الثانية في هٰذا الموضع!

(٢) في نسخة (ماء): «عند أصل ذٰلك».

(٣) أي: تحصيلها أولى بالاعتبار؛ فيجب أن تترجح على التكميلية؛ لأن حفظ المصلحة يكون بالأصل، وغاية التكميلية أنها كالمساعد لما كملته، فإذا عارضته؛ فلا تعتبر. (د).

(٤) في (م): «فإذا».

(٥) قد تكون الإجارة ضرورية كالاستئجار لإرضاع من لا مرضعة له وتربيته، وقد تكون =

واشتراط حضور العوضين في المعاوضات من باب التكميلات، ولما كان ذلك ممكناً في بيع الأعيان من غير عسر؛ منع من بيع المعدوم[1] إلا في السَّلَم، وذلك في الإجارات ممتنع؛ فاشتراط وجود المنافع فيها وحضورها يسدُّ بابَ المعاملة بها، والإجارة محتاج إليها؛ فجازت وإن لم يحضر العوض أو لم يوجد، ومثله جارٍ في الاطّلاع على العورات للمباضعة والمداواة وغيرهما.

وكذلك الجهاد مع ولاة الجَوْر قال العلماء بجوازه، قال مالك: «لو ترك ذلك لكان ضرراً على المسلمين»؛ فالجهاد ضروري، والوالي فيه ضروري، والعدالة فيه مكملة للضرورة، والمكمل إذا عاد للأصل بالإبطال؛ لم يعتبر، ولذلك جاء الأمر بالجهاد مع ولاة الجور[2] عن النبي ﷺ[3].

= حاجية وهو الأكثر، ومثله يقال في البيع وسائر المعاملات باعتبار توقف حفظ أحد الضروريات الخمسة أو عدم التوقف. (د).

(١) المقابل للحضور الغيبة، والمقابل للعدم الوجود؛ فإما أن يقول: «واشتراط وجود العوضين»، ثم يقول: «منع بيع المعدوم إلا في السَّلَم» وهو ظاهر، وإما أن يقول كما قال أولاً ثم يقول: «منع من بيع الغائب إلا في السلم»؛ فيعترض عليه بأن بيع الغائب الموصوف جائز، ومقتضى قوله بعد: «فاشتراط وجود المنافع وحضورها»، ثم قوله: «وإن لم يحضر العوض أو لم يوجد» أن غرضه بقوله: «واشتراط حضور العوضين» اشتراط وجودهما وحضورهما، ولما كان الحضور يحرز الوجود استغنى به عنه أولاً؛ فيبقى الكلام في اشتراط الحضور في البيع وقد علمت ما فيه. (د).

(٢) الحاكم الجائر متى انطوت نفسه على أصل الاعتقاد بالإسلام يتسنى للذين أوتوا الحكمة أن يلقوا إليه بالنصيحة، ويقوموه بالموعظة، فإن لم يأتوا به إلى سبيل العدل جملة؛ خففوا من وطأة مظالمه شيئاً كثيراً، وعلى فرض أن يتمادى في طغيانه الذي لا يخلو من رحمة تأخذه في كثير من الأحيان؛ فمن المتوقع انصرام أجله ورجوع الدولة إلى يد من هو أقوم سيرة وأشد رعاية للمصلحة، وترك الجهاد مع الحاكم الجائر يفضي بالأمة إلى أن يضرب عليها المخالفون سلطة قاتلة، ويضعوا بينها وبين الحياة الشريفة عقبات لا تتزلزل إلا بعد جهاد عنيف. (خ).

(٣) يشير إلى ما أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الجهاد، باب في الغزو مع أئمة الجور، =

وكـذٰلـك ما جاء من الأمر بالصلاة خلف الولاة السوء[1]؛ فإن في ترك ذٰلك

= ٣ / ١٨ / رقم ٢٥٣٢) من طريق سعيد بن منصور ـ وهو في «سننه» (رقم ٢٣٦٧ ـ ط القديمة) ـ، والبيهقي في «الكبرى» (٩ / ١٥٦) ـ من طريق أبي داود ـ، وأبو عبيد في «الإيمان» (رقم ٢٧)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (٧ / ١٢٢٧ / رقم ٢٣٠١) عن أنس مرفوعاً: «ثلاث من أصول الإيمان»، وذكر من بينها: «والجهاد ماضٍ منذ بعثني الله إلىٰ أن يقاتل آخر أُمتي الدجال، لا يبطله جَوْر جائر ولا عدل عادل».

وإسناده ضعيف، فيه يزيد بن أبي نُشْبَة السلمي، وهو مجهول، قال الزيلعي في «نصب الراية» (٣ / ٣٧٧): «قال المنذري في «مختصره»: يزيد بن أبي نشبة في معنى المجهول، وقال عبدالحق: يزيد بن أبي نشبة هو رجل من بني سليم، لم يرو عنه إلا جعفر بن برقان».

قلت: ويشهد له ما أخرجه أبو داود في «السنن» (رقم ٢٥٣٣)، والبيهقي في «الكبرى» (٣ / ١٢١ و٨ / ١٢٥)، والدارقطني في «السنن» (٢ / ٥٦، ٥٧)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (٧ / ١٢٢٦ / رقم ٢٢٩٩)، وابن الجوزي في «الواهيات» (١ / ٤٢٢) عن أبي هريرة مرفوعاً: «الجهاد واجب عليكم مع كل أمير، برّاً كان أو فاجراً، والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم، برّاً كان أو فاجراً، وإن عمل الكبائر...».

وإسناده ضعيف، وفيه انقطاع، مكحول لم يلق أبا هريرة، وفيه العلاء بن الحارث؛ كان اختلط، وتابعه يزيد بن يزيد بن جابر عند الدارقطني، ولٰكن رواه عنه أشعث وهو مجروح، وبقية لا يقوم علىٰ روايته.

وأورد الدارقطني واللالكائي وابن الجوزي والزيلعي في «نصب الراية» (٢ / ٢٦ ـ ٢٩) أحاديث كثيرة تدل علىٰ ما ذكرها المصنف، أرجاها وأصحها الحديثان المذكوران ولذا اقتصر عليهما أبو داود في «سننه» علىٰ منهجه المعروف، ولذا؛ فلا داعي للإطالة في تخريجها، ولٰكن يعجبني ما صنعه البيهقي في «الكبرى» (٩ / ٥٦)؛ فإنه ذكر قبل الحديثين المذكورين حديث عروة البارقي ـ أخرجه الشيخان ـ مرفوعاً: «الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة: الأجر والغنيمة»، وبوَّب عليها (باب الغزو مع أئمة الجور)، وحديث عروة يدل علىٰ التبويب بدلالة اللازم؛ فتأمل.

(١) ورد في ذٰلك حديث أبي هريرة المرفوع المتقدم آنفاً، ومعنى ما ذكره المصنف صحيح؛ فقد أخرج البخاري عن ابن عمر أنه كان يصلّي خلف الحجاج بن يوسف.

وأخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، =

ترك سنة الجماعة، والجماعة من شعائر الدين المطلوبة[1]، والعدالة مكملة لذلك المطلوب، ولا يبطل الأصل بالتكملة.

ومنه إتمام الأركان في الصلاة مكمل لضروراتها[2]، فإذا أدى طلبه إلى أن لا تصلّى ـ كالمريض غير القادر ـ؛ سقط المكمل، أو كان في إتمامها حرج ارتفع الحرج عمن لم يكمل، وصلى على حسب ما أوسعته الرُّخصة، وستر العورة من باب محاسن الصلاة، فلو طلب على الإطلاق؛ لتعذَّر أداؤها على من

= ١ / ٦٩ / رقم ٤٩)، وأهل السنن؛ أنَّ أبا سعيد الخدري صلى خلف مروان صلاة العيد في قصة تقديمه الخطبة على الصلاة، وإخراجه منبر النبي ﷺ.

وأخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الأذان، باب إمامة المفتون والمبتدع، ١ / ١٨٨ / رقم ٦٩٥) عن عُبيدالله بن عدي بن خيار أنه دخل على عثمان بن عفان رضي الله عنه وهو محصور؛ فقال: إنك إمامُ عامة، ونزل بك ما نرى، ويُصلِّي لنا إمامُ فتنة ونتحرج؟! فقال: «الصلاةُ أحسنُ ما يعملُ الناس، فإذا أحسن الناسُ فأحسن معهم، وإذا أساؤوا؛ فاجتنب إساءتهم».

ويدل عليه عموم ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (رقم ٦٩٤)، وغيره عن أبي هريرة مرفوعاً: «يُصلُّون لكم؛ فإنْ أصابوا فلكم، وإنْ أخطأوا فلكم وعليهم».

قال الشوكاني: «ثبت إجماع أهل العصر الأوَّل من الصحابة ومن معهم من التابعين إجماعاً فعليّاً ـ ولا يبعد أن يكون قوليّاً ـ على الصلاة خلف الجائرين؛ لأنَّ الأمراء في تلك الأعصار كانوا أئمة الصلوات الخمس، فكان الناس لا يؤمّهم إلا أمراؤهم، في كل بلدةٍ فيها أمير، وكانت الدولة إذ ذاك لبني أمية، وحالهم وحال أُمرائهم لا يخفى».

وانظر: «نيل الأوطار» (٣ / ٢٠٠)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (١ / ١٠٨ ـ ١٠٩)، و«العلل المتناهية» (١ / ٤١٨ ـ ٤١٩).

(١) أي: المكملة للضروري كما سبق له، والعدالة في الإمام مكملة لهذا المكمل. (د).
وفي (ط): «شعائر الإسلام المطلوبة».

(٢) المناسب لضروريها؛ أي أن الصلاة من الضروريات الخمس، وهذا القيام مكمل لها. (د).

لم يجد ساتراً، إلى أشياء من هٰذا القبيل في الشَّريعة تفوق الحصر، كلُّها جار على هٰذا الأسلوب.

وانظرِ فيما قاله الغزالي في الكتاب «المستظهري»[1] في الإمام الذي لم يستجمع شروط الإمامة، واحمل عليه نظائره.

* * * * *

---

(١) قال فيه (ص ١١٩ ـ ١٢٠) بعد أن ذكر شروط الإمامة:

«... فإنْ خلا الزمان عن قرشي مجتهد يستجمع جميع الشروط؛ وجب الاستمرار على الإمامة المعقودة إن قامت له الشوكة، وهٰذا حكم زماننا، وإن قدر ـ ضرباً للمثل ـ حضور قرشي مجتهد مستجمع للورع والكفاية وجميع شرائط الإمامة، واحتاج المسلمون في خلع الأول إلى تعرض لإثارة فتن واضطراب أمور؛ لم يجز لهم خلعه والاستبدال به، بل تجب عليهم الطاعة له والحكم بنفوذ ولايته وصحة إمامته، إنَّا نعلم بأن العلم مزية روعيت في الإمامة تحسيناً للأمر وتحصيلاً لمزيد المصلحة في الاستقلال بالنظر والاستغناء عن التقليد، وإن الثمرة المطلوبة من الإمامة تطفئة الفتن الثائرة في تفرق الآراء المتنافرة؛ فكيف يستجيز العاقل تحريك الفتنة وتشويش نظام الأمور وتفويت أصل المصلحة في الحال تشوّفاً إلى مزيد دقيقة في الفَرق بين النظر والتقليد.

وعند هٰذا ينبغي أن يقيس الإنسان ما ينال الخلق بسبب عدول الإمام عن النظر إلى تقليد الأئمة بما ينالهم لو تعرضوا لخلعه واستبداله أو حكموا إمامته غير منعقدة، وإذا أحسن إيراد هٰذه المقالة؛ علم أن التفاوت بين اتباع الشرع نظراً واتباعه تقليداً قريب هين، وأنه لا يجوز أن تخرم بسببه قواعد الإمامة...» إلخ ما قال.

المسألة الرابعة

المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية.

فلو فرض اختلال الضروري بإطلاق؛ لاختلَّا باختلاله بإطلاق، ولا يلزم من اختلالهما [أو اختلال أحدهما] اختلال الضروري بإطلاق، نعم، قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق اختلالُ الحاجي بوجه ما، وقد يلزم من اختلال الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما؛ فلذٰلك إذا حوفظ على الضروري؛ فينبغي المحافظة على الحاجي، وإذا حوفظ على الحاجي؛ فينبغي أن يحافظ على التحسيني إذا[1] ثبت أن التحسيني يخدم الحاجي، وأن الحاجي يخدم الضروري؛ فإنَّ الضَّروريَّ هو المطلوب[2].

فهٰذه مطالب خمسة لا بد من بيانها:

أحدها: أنَّ الضَّروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي.

والثاني: أن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقيين [بإطلاق][3].

والثالث: أنه لا يلزم من اختلال الباقيين [بإطلاق] اختلال الضروري [بإطلاق].

والرابع: أنه قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجهٍ ما.

والخامس: أنه ينبغي المحافظة على الحاجي وعلى التَّحسيني

---

(١) لعل الأصل: «إذ» لا «إذا»، كما يفيده السياق. (د).

(٢) أي: الأصلي والأشد في الطلب، وإلا؛ فالكل مطلوب، وسيأتي له ما يفسره في آخر المسألة. (د).

(٣) أي: اختلالاً تاماً لا يبقى معه وجود، يقابله الاختلال الجزئي بوجهٍ ما، وفي الأصل و(خ): «واختلال الضروري»؛ وما بين المعقوفتين سقط من (ط).

للضَّروريِّ.

بيان الأول أنَّ مصالح الدِّين مبنيَّة على المحافظة على الأمور الخمسة المذكورة فيما تقدَّم، فإذاً اعتبر قيام هٰذا الوجود الدُّنيوي مبنيّاً عليها، حتى إذا انخرمت لم يبق للدُّنيا وجود ـ أعني: ما هو خاص بالمكلَّفين والتَّكليف ـ، وكذٰلك الأمور الأُخروية لا قيام لها إلا بذٰلك.

فلو عُدم الدِّين عدم ترتُّبُ الجزاء المرتَجى، ولو عُدِمَ المكَلَّف[1] لعُدِمَ من يَتَديَّن، ولو عُدِم العقل لارتفع التديُّن، ولو عُدِمَ النَّسْلُ لم يكن في العادة بقاء، ولو عُدم المال لم يبق عيش ـ وأعني بالمال ما يقع عليه الملك ويستبد به المالك عن غيره إذا أخذه من وجهه[2]، ويستوي في ذٰلك الطعام والشراب واللباس على اختلافها، وما يؤدي إليها من جميع المتمولات؛ فلو ارتفع ذٰلك لم يكن بقاء، وهٰذا كله معلوم لا يرتاب فيه من عرف ترتيب أحوال الدُّنيا، وأنَّها زادٌ للآخرة.

وإذا ثبت هٰذا؛ فالأمور الحاجية إنما هي حائمة حول هٰذا الحمى، إذ هي تتردد على الضروريات، تكملها بحيث ترتفع في القيام بها واكتسابها المشقاتُ، وتميل بهم فيها إلى التوسط والاعتدال في الأمور؛ حتى تكون جارية على وجه لا يميل إلى إفراط ولا تفريط.

وذٰلك مثل ما تقدم في اشتراط عدم الغرر والجهالة في البيوع، وكما نقول في رفع الحرج عن المكلف بسبب المرض حتى يجوز له الصلاة قاعداً

---

(١) أي: النفس.

(٢) هٰذا التعريف يعرف المال انطلاقاً من كون المال محل الملك، والملك ـ الذي هو في حقيقته اختصاص ـ لا يتعلق إلا بما له قيمة بين الناس، وإلا؛ فلا معنى للاختصاص به؛ فأساس المالية هو العلاقة التي تقوم بين الناس والشيء، وذٰلك لحاجة الانتفاع به بوجوه الانتفاع المشروعة. وانظر: «الفروق» (٢ / ٢٠٨).

ومضـطجعـاً، ويجـوز له ترك الصيام في وقته إلى زمان صحته، وكذلك ترك المسافر الصوم وشطر الصلاة، وسائر ما تقدم في التمثيل وغير ذلك، فإذا فهم هذا؛ لم يَرْتب العـاقـل في أن هذه الأمـور الحـاجية فروعٌ دائرة حول الأمور الضــرورية، وهكــذا الحكم في التحسينية؛ لأنهـا تكمـل ما هو حاجي أو ضروري، فإذا كملت ما هو ضروري؛ فظاهــر، وإذا كملت ما هو حاجي؛ فالحاجي مكمل للضَّروري، والمكمل للمكمل مكمل؛ فالتحسينية إذاً كالفرع للأصل الضروري ومبني عليه.

بيـان الثـاني: يظهـر مما تقدم؛ لأنه إذا ثبت أن الضروري هو الأصل المقصود، وأن ما سواه مبني عليه كوصف من أوصافه أو كفرع من فروعه؛ لزم من اختلاله اختلال الباقيين؛ لأن الأصل إذا اختل اختل الفرع من باب أولى[1].

فلو فرضنـا ارتفـاع أصـل البيع من الشريعة؛ لم يمكن اعتبار الجهالة والغرر، وكذلك لو ارتفع أصل القصاص؛ لم يمكن اعتبار المماثلة فيه، فإن ذلك من أوصاف القصاص، ومحال أن يثبت الوصف مع انتفاء الموصوف، وكما إذا سقط عن المغمى عليه أو الحائض أصل الصلاة؛ لم يمكن أن يبقى عليهما حكم القراءة فيها، أو التكبير، أو الجماعة، أو الطهارة الحدثية أو الخبثية، ولو فرض أن ثَمَّ[2] حكماً هو ثابت لأمر فارتفع ذلك الأمر، ثم بقي الحكم مقصوداً لذلك الأمر؛ كان هذا فرض محال، ومن هنا يعرف مثلاً أن الصلاة إذا ارتفعت ارتفع ما هو تابع[3] لها ومكمل؛ من القراءة والتكبير والدعاء وغير ذلك؛ لأنها من أوصـاف الصلاة بالفرض، فلا يصح أن يقال: إن أصل الصلاة هو المرتفع، وأوصافها بخلاف ذلك.

---

(١) في (ط): «الأولى». (٢) في (م): «تمَّ».

(٣) في الأصل: «ثابت».

وكذٰلك نقول: إذا كان أصل الصلاة منهيّاً عنه قصداً، أو الصيام كذٰلك؛ كالنهي عن الصلاة في طرفي النهار، والنهي عن الصيام في العيد؛ فكل ما تتصف به من مكملاتها مندرج تحت أصل النهي، من حيث نهي عن أصل الصلاة التي لها هيئة اجتماعية في الوقوع؛ لأن النهي عن العبادة المخصوصة من حيث هي كذٰلك، ولا تكون منهيّاً عنها إلا بمجموع أفعالها وأقوالها؛ فاندرجت المكملات تحت النهي باندراج الكل.

ولا يقال: إن لهٰذه الأشياء حقائق في أنفسها لا تكون منهيّاً عنها بذٰلك الاعتبار؛ فلا يلزم أن تكون منهيّاً عنها مطلقاً، وإذا لم تكن منهيّاً عنها على الإطلاق؛ لم يلزم ارتفاعها بارتفاع ما هي تابعة له؛ فلا يلزم من اختلال الأصل اختلال الفرع كما أصّلت.

وأيضاً؛ فإنَّ الوسائل لها مع مقاصدها هٰذه النسبة؛ كالطهارة مع الصلاة، وقد تثبت الوسائل شرعاً مع انتفاء المقاصد، كجرِّ المُوسَى في الحج على رأس من لا شعر له، فالأشياء إذا كان لها حقائق في أنفسها؛ فلا يلزم من كونها وضعت مكمِّلة أن ترتفع بارتفاع المكمَّل.

لأنا نقول: إن القراءة والتكبير وغيرهما لها اعتباران:

● اعتبارٌ من حيث هي من أجزاء الصلاة.

● واعتبارٌ من حيث أنفسها.

فأما اعتبارها من الوجه الثاني؛ فليس الكلام فيه، وإنما الكلام في اعتبارها من حيث هي أجزاء مكملة للصلاة، وبذٰلك الوجه صارت بالوضع كالصفة مع الموصوف، ومن المحال بقاء الصِّفة مع انتفاء الموصوف؛ إذ الوصف معنى لا يقوم بنفسه عقلاً؛ فكذٰلك ما كان في الاعتبار مثله، فإذا كان كذٰلك؛ لم يصح القول ببقاء المكمِّل مع انتفاء المكمَّل، وهو المطلوب،

وكذلك الصوم وأشباهه.

وأما مسألة الوسائل؛ فأمر آخر، ولكن إن فرضنا كون الوسيلة كالوصف للمقصود بكونه موضوعاً لأجله[1]؛ فلا يمكن والحال هذه أن تبقى الوسيلة مع انتفاء القصد[2]؛ إلا أن يدلَّ دليلٌ على الحكم ببقائها[3]، فتكون إذ ذاك مقصودة لنفسها، وإن انجر مع ذلك أن تكون وسيلة إلى مقصود آخر؛ فلا امتناع في هذا، وعلى ذلك يحمل إمرار الموسى على رأس[4] من لا شعر له[5].

وبهذه القاعدة يصح القول بإمرار الموسى على من ولد مختوناً بناء على أن ثم ما يدل على كون الإمرار مقصوداً لنفسه، وإلا؛ لم يصح، فالقاعدة صحيحة، وما اعترض به لا نقض فيه عليها، [والله أعلم بغيبه وأحكم][6].

بيان الثالث: أن الضروري مع غيره كالموصوف مع أوصافه، ومن المعلوم

---

(١) كطلب أنواع الطهارة لأجل الصلاة، لا يبقى هذا الطلب إذا ارتفع طلب الصلاة. (د).

(٢) أي: ببقاء طلبها؛ أي: فإذا دل دليل على طلبها بقطع النظر عن اعتبارها وسيلة إلى مقصد آخر؛ فذلك لا مانع منه أن يكون الشيء مقصوداً لنفسه ومقصوداً ليكون وسيلة لغيره باعتبارين؛ فالوضوء مثلاً عبادة مقصودة في نفسها، ووسيلة إلى مقصود آخر هو الصلاة والطواف ومس المصحف وهكذا؛ فقد لا يكون طواف ولا غيره ويبقى الوضوء مطلوباً، ولكن الكلام في وسيلة اعتبرت وصفاً للغير؛ فباعتبار هذا الوصف متى سقط المتوسل إليه بها بطل طلبها من هذه الجهة التي تعتبر فيها مكملة لغيرها. (د).

(٣) هكذا في الأصل، وفي (د) و (خ) و (ط): «المقصد».

(٤) في (د): «شعر»، وهو خطأ.

(٥) قال القرافي في الفرق (الثامن والخمسين): «القاعدة أنه كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة؛ فإنها تبع له في الحكم، وقد خولفت هذه القاعدة في الحج في إمرار الموسى على رأس ما لا شعر له مع أنه وسيلة إلى إزالة الشعر؛ فيحتاج إلى دليل يدل على أنه مقصود في نفسه، وإلا؛ فهو مشكل على القاعدة». (خ).

(٦) ليست في الأصل، ولا في (ط).

أن الموصوف لا يرتفع بارتفاع بعض أوصافه؛ فكذٰلك في مسألتنا لأنه يضاهيه.

مثال ذٰلك الصلاة إذا بطل منها الذِّكْر أو القراءة أو التكبير أو غير ذٰلك مما يعدّ من أوصافها[1] لأمرٍ؛ لا يَبطُل أصل الصلاة.

وكذٰلك إذا ارتفع اعتبار الجهالة والغرر؛ لا يبطل أصل البيع؛ كما في الخشب، والثوب المحشُوِّ، والجوز، والقسطل، والأصول المغيبة في الأرض؛ كالجزر واللفت، وأسس الحيطان، وما أشبه ذٰلك[2].

وكذا[3] لو ارتفع اعتبار المماثلة في القصاص؛ لم يبطل أصل القصاص، وأقرب الحقائق إليه الصِّفة مع الموصوف، فكما أنَّ الصِّفة لا يلزم من بطلانها بطلان الموصوف [بها][4]؛ كذٰلك ما نحن فيه، اللهم إلا أن تكون الصفة ذاتية بحيث صارت جزءً من ماهية الموصوف؛ فهي إذ ذاك ركنٌ من أركان الماهية، وقاعدةٌ من قواعد ذٰلك الأصل، وينخرم الأصل بانخرام قاعدة من قواعده، كما [نقول][5] في الركوع والسجود ونحوهما في الصلاة؛ فإنَّ الصَّلاة تنخرم من أصلها بانخرام شيء منها بالنِّسبة إلى القادر عليها، هٰذا لا نظر فيه، والوصف

---

(١) أي: مما ليس ركناً فيها كما يأتي بيانه. (د).

(٢) أكثر البيوع لا تخلو عن الغرر اليسير، ولهٰذا كان من المعفو عنه، وقيد الإمام المازري العفو بشرطين: **أحدهما** أن يكون ذٰلك اليسير غير مقصود، **وثانيهما** أن تدعو إليه الضرورة، وقدح ابن عبدالسلام في هٰذا الشرط بأنه يقتضي أن تكون أكثر البيوع رخصة وهو باطل، وأجاب الشيخ ابن عرفة بأن الرخصة ما شرع عند الحاجة خاصة كأكل الميتة، وأما ما جاء عند الحاجة لكل الناس وفي كل الأزمنة؛ فليس برخصة. (خ).

(٣) في الأصل: «وكذٰلك».

(٤) ليست في الأصل.

(٥) سقطت من (د).

الذي شأنه هٰذا ليس من المحسنات ولا من الحاجيات، بل هو[1] من الضَّروريات.

لا يقال: إن من أوصاف الصلاة مثلاً الكمالية أن لا تكون في دار مغصوبة، وكذٰلك الذكاة من تمامها أن لا تكون بسكّين مغصوبة وما أشبه، ومع ذٰلك؛ فقد قال جماعة ببطلان أصل الصلاة وأصل الذكاة، فقد عاد بطلان الوصف بالبطلان على الموصوف؛ لأنا نقول: مَنْ قال بالصِّحة في الصَّلاة والذكاة؛ فعلى هٰذا الأصل المقرر بَنى، ومن قال بالبطلان فبنى[2] على اعتبار هٰذا الوصف كالذاتي؛ فكأن الصلاة في نفسها منهي عنها، من حيث كانت أركانها كلها ـ التي هي أكوان ـ غصباً؛ لأنها أكوان حاصلة في الدار المغصوبة، وتحريم الغصب[3] إنما يرجع إلى تحريم الأكوان؛ فصارت الصلاة نفسها منهياً عنها؛ كالصلاة في طرفي النهار[4]، والصوم في يوم العيد[5].

وكذٰلك الذكاة حين صارت السكين منهياً عن العمل بها لأن العمل بها غصب؛ كان هٰذا العمل المعيّن وهو الذكاة منهياً عنه، فصار أصل الذكاة منهيّاً عنه؛ فعاد البطلان إلى الأصل بسبب بطلان وصف[6] ذاتي بهٰذا الاعتبار.

---

(١) كذا في الأصل و (ط)، وفي النسخ المطبوعة بدلاً من «بل هو»: «ولا».

(٢) في (ط): «فبناءً».

(٣) هٰكذا في الأصل و (ط) ونسختي (م) و(خ)، وفي (د): «الأصل».

(٤) سيأتي ذٰلك (ص ٥١٦).

(٥) ورد النهي في أحاديث كثيرة، أشهرها ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، باب مسجد بيت المقدس، ٣ / ٧٠ / رقم ١١٩٧، وكتاب الصيام، باب صوم يوم الفطر، ٤ / ٢٣٩ / رقم ١٩٩١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب النهي عن صوم يوم الفطر ويوم الأضحى، ٢ / ٧٩٩، ٨٠٠ / رقم ٨٢٧) عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ نهى عن صيام يومين: يوم الفطر، ويوم النحر.

وستأتي في الباب أحاديث أُخر عند المصنف، انظر: (٣ / ٤٠٤، ٤٦٩).

(٦) كذا في النسخ المطبوعة و (ط)، وفي الأصل: «أصل ذاتي».

ويتصور هنا النظر في أبحاث هي منشأ الخلاف في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة، ولٰكنها غير قادحة في أصلنا المذكور؛ إذ لا يتصور فيه خلاف لأن أصله عقليّ، وإنما يتصوّر الخلاف في إلحاق الفروع به أو عدم إلحاقها به [1].

بيان الرابع من أوجه:

أحدها: أن كل واحدة من هٰذه المراتب لما كانت مختلفة في تأكد الاعتبار؛ فالضروريات آكدها، ثم تليها الحاجيات والتحسينات، وكان [2] مرتبطاً بعضها ببعض؛ كان في إبطال الأخفّ جرأة على ما هو آكَدُ منه، ومَدخلٌ للإخلال به؛ فصار الأخف كأنه حِمىً للآكد، والراتعُ حول الحِمى يوشِك أن يقع فيه؛ فالمخلّ بما هو مكمِّل كالمخل بالمكمَّل من هٰذا الوجه.

ومثال ذٰلك الصلاة؛ فإنَّ لها مكمِّلات وهي ما [3] سوى الأركان والفرائض، ومعلومٌ أن المخلَّ بها متطرِّقٌ للإخلال بالفرائض والأركان؛ لأن الأخفَّ طريق إلى الأثقل.

ومما يدل على ذٰلك ما في الحديث من قوله عليه السلام: «كالرَّاتعِ حَوْلَ الحِمَى يُوشِكُ أن يَقَعَ فيه» [4].

---

(١) باعتبار الاختلاف في وصفية هٰذه الفروع لأصلها: هل هي أوصاف مكملة أم أوصاف ذاتية؟ (د).

(٢) كذا في (د) و(خ) و (ط)، وفي الأصل و (م): «كانت».

(٣) كذا في (ط)، وفي غيره: «هنا».

(٤) قطعة من حديث أوله: «إنَّ الحلال بيِّن وإنَّ الحرام بيِّن. . .»، وفيه: «ومن وقع في الشُّبهات وقع في الحرام؛ كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه»، أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، ١ / ١٢٦ / رقم ٥٢، وكتاب البيوع، باب الحلال بيِّن والحرام بيِّن وبينهما مُشتبهات، ٤ / ٢٩٠ / رقم ٢٠٥١)، ومسلم في «الصحيح» =

وفي الحديث: «لَعنَ اللهُ السارقَ يَسرِقُ البَيضةَ فتُقْطع يدهُ، ويسرقُ الحبلَ فتُقطعُ يدُه»[1].

وقول من قال: «إني لأجعل بيني وبين الحرام سترةً من الحلال ولا أخرقها»[2].

وهو أصلٌ مقطوعٌ به متفقٌ عليه، ومحل ذكره القسم الثاني من هٰذا الكتاب.

فالمتجرىء على الأخف بالإخلال به مُعَرَّض للتجرؤ على ما سواه، فكذٰلك المتجرىء على الإخلال بها يتجرأ على الضَّروريات؛ فإذاً قد يكون في

= (كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، ٣ / ١٢١٩ ـ ١٢٢٠ / رقم ١٥٩٩) عن النُّعمان ابن بشير رضي الله عنه.

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الحدود، باب لعن السارق إذا لم يسمّ، ١٢ / ٨١ / رقم ٦٧٨٣، ٦٧٩٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الحدود، باب حدّ السرقة ونصابها، ٣ / ١٣١٤ / رقم ١٦٨٧)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب قطع السارق، باب تعظيم السرقة، ٨ / ٦٥)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الحدود، باب حدّ السارق، ٢ / ٨٦٢ / رقم ٢٥٨٣)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٢٥٣) وغيرهم عن أبي هريرة رضي الله عنه.

وكتب (خ) هنا ما نصه: «وقد جرى المصنف في تأويل هٰذا الحديث على معنى أن من يمد يده إلى سرقة الشيء الحقير لم يلبث أن يتعدى به إلى ما كان أعظم؛ فصح أن يعد سارق البيضة والحمل بمنزلة من وقع في سرقة المقدار الذي تقطع فيه اليد، وهٰذا غير تأويله على أن المراد المبالغة في التنفير من السرقة على شاكلة «من بنى لله مسجداً ولو كمفحص قطاة»».

(٢) في النسخ المطبوعة: «ولا أحرمها»، والتصويب من الأصل و(ط)، وأخرجه بهٰذا اللفظ أبو داود في «الزهد» (رقم ٣٢٠) من طريق مالك، بلغه أن عبدالله بن عمر قوله، وإسناده منقطع، ونسبه لابن عمر ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (١ / ٢٠٩).

وأخرج البلاذري في «أنساب الأشراف» (ص ٢٠١ ـ أخبار الشيخين) بسندٍ ضعيف عن عمر؛ قال: «ولقد تركنا تسعة أعشار الحلال مخافة الحرام».

إبطالِ الكمالات بإطلاق إبطالُ الضروريات بوجه ما.

ومعنى ذٰلك أن يكون تاركاً للمكمِّلات ومُخلاً بها بإطلاق، بحيث لا يأتي بشيء منها، وإن أتى بشيء منها كان نزراً، أو يأتي بجملة منها إنْ تعددت؛ إلا أن الأكثر هو المتروك والمُخَلُّ به، ولذٰلك لو اقتصر المصلِّي على ما هو فرض في الصَّلاة؛ لم يكن في صلاته ما يستحسن، وكانت إلى اللعب أقرب، ومن هنا يقول بالبطلان في ذٰلك من يقوله، وكذٰلك نقول في البيع: إذا فات فيه ما هو من المكمِّلات كانتفاء الغرر والجهالة؛ أوشكَ أن لا يحصل للمتعاقدين أو لأحدهما مقصود، فكان وجود العقد كعدمه، بل قد يكون عَدَمُهُ أحسن من وجوده، وكذٰلك سائر النَّظائر.

والثاني: أن كل درجة بالنسبة إلى ما هو آكد منها كالنفل بالنسبة إلى ما هو فرض؛ فستر العورة واستقبال القبلة بالنِّسبة إلى أصل الصَّلاة كالمندوب إليه، وكذٰلك قراءة السورة، والتكبير، والتسبيح بالنسبة إلى أصل الصلاة، وهٰكذا كون المأكول والمشروب غير نجس، ولا مملوك للغير، ولا مفقود الذكاة بالنسبة إلى أصل إقامة البنية، وإحياء النفس كالنفل، وكذٰلك كون المبيع معلوماً، ومنتفعاً به شرعاً، وغير ذٰلك من أوصافه بالنسبة إلى أصل البيع كالنافلة.

وقد تقرَّر في كتاب الأحكام أن المندوب إليه بالجزء ينتهض أن يصير واجباً بالكل؛ فالإخلال بالمندوب مطلقاً يشبه الإخلال بركن[1] من أركان الواجب؛ لأنه قد صار ذٰلك المندوب بمجموعه واجباً في ذٰلك الواجب، ولو أخلَّ الإنسان بركنٍ من أركان الواجب من غير[2] عذر؛ بطل أصل الواجب، فكذٰلك إذا أخلّ بما هو بمنزلته أو شبيه به؛ فمن هٰذا الوجه أيضاً يصح أن يقال: إن إبطال المكمِّلات بإطلاق قد يبطل الضروريات بوجه ما.

---

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «بالركن». (٢) في (د): «بغير».

والثالث: أن مجموع الحاجيات والتحسينيات ينتهض أن يكون كل واحد منهما كفرد من أفراد الضروريات[1]، وذٰلك أن كمال الضروريات من حيث هي ضروريات إنما يحسن موقعه حيث يكون فيها على المكلف سَعَةٌ وبَسْطَة، من غير تضييق ولا حرج وحيث يبقى معها خصالُ معاني[2] العادات ومكارم الأخلاق موفَّرة الفصول، مكملة الأطراف، حتى يستحسن ذٰلك أهل العقول، فإذا أخل بذٰلك؛ لَبسَ قسمُ الضّروريات لِبْسَة الحرَج والعَنت[3]، واتَّصف بضد ما يستحسن في العادات؛ فصار الواجب الضروري متكلَّف العمل، وغير صافٍ في النَّظَرِ الذي وُضِعَت عليه الشَّريعة، وذٰلك ضد ما وضعت عليه، وفي الحديث: «بُعِثْتُ لأتَمِّمَ مَكارِمَ الأخلاق»[4]، فكأنه لو فرض فِقدان المكمّلات؛

---

(١) قرر فيما سبق (١ / ٢٠٦) أن الأحكام تختلف بحسب الكلية والجزئية؛ فقد يكون الفعل مباحاً بالجزء لٰكنه واجب أو مندوب بالكل. . . ، وبهٰذا الميزان قرر هٰذا الكلام، وشبيه به نجده عند الجويني في «البرهان» (٢ / ٩٢٣) حيث يرى مثلاً أن البيع يعتبر من الضروريات بالنظر إلى العموم، بحيث «إن الناس لو لم يتبادلوا ما بأيديهم؛ لجرَّ ذٰلك ضرورة ظاهرة؛ فمستند البيع إذاً آيل إلى الضرورة الراجعة إلى النوع والجملة»، أي أنه من حيث الجزء (بالنسبة للفرد الواحد)، إنما هو من الحاجيات، ولٰكنه بالنسبة إلى مجموع الناس أمر ضروري؛ فهٰذه الفكرة عند الجويني بذرة، وعند المصنف شجرة؛ إذ صقلها ووضحها وطورها ووسعها.

(٢) في (ط): «محاسن». (٣) في (خ): «الحرج والمشقة».

(٤) أخرجه البخاري في «التاريخ الكبير» (٧ / ١٨٨) و«الأدب المفرد» (رقم ٢٧٣)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٣٨١)، والبُرجلاني في «الكرم والجود» (رقم ١)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (١ / ١٩٢)، والبزّار في «مسنده» (رقم ٢٤٧٠ ـ زوائده)، وابن أبي الدنيا في «مكارم الأخلاق» (١٣)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٦١٣)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١٠ / ١٩١ ـ ١٩٢) و«الشعب» (٦ / ٢٣٠، ٢٣١)، والسمعاني في «أدب الإملاء» (ص ٢٥)، وتمام في «الفوائد» (رقم ١٠٧٠ ـ ترتيبه)، جميعهم من طرق عن محمد بن عجلان عن القعقاع بن حكيم عن أبي صالح عن أبي هريرة مرفوعاً بلفظ: «إنما بعثتُ لأتمِّم صالح الأخلاق».

وإسناده حسن، قال الهيثمي في «المجمع» (٩ / ١٥) والسخاوي في «المقاصد الحسنة» =

لم يكن الواجبُ واقعاً على مقتضى ذٰلك، وذٰلك خلل في الواجب ظاهر، أمَّا إذا كان الخلل في المكمل للضروري واقعاً في بعض ذٰلك[1] وفي يسير منه، بحيث لا يزيل حسنه ولا يرفع بهجته ولا يغلق باب السعة عنه؛ فذٰلك لا يخل به، وهو ظاهر.

والرابع أن كل حاجِيّ وتحسيني إنما هو خادم للأصل الضروري ومؤنس [به][2] ومحسِّن لصورته الخاصة؛ إما مقدَّمة له، أو مقارناً، أو تابعاً، وعلى كل تقدير؛ فهو يدور بالخدمة حواليه؛ فهو أحرى أن يتأدَّى به الضَّروريُّ على أحسن حالاته.

وذٰلك أن الصلاة مثلاً إذا تقدمتها الطهارة أشعرت بتأهّب لأمرٍ عظيم، فإذا استقبل القبلة أشعر التوجه بحضور المتوجه إليه، فإذا أحضر نية التعبد؛ أثمر الخضوع والسكون، ثم يدخل فيها على نسقها بزيادة السورة خدمة لفرض أمّ القرآن؛ لأن الجميع[3] كلام الرب المتوجَّه إليه، وإذا كبَّر وسبّح وتشهَّد؛ فذٰلك كلُّه تنبيهٌ للقلب، وإيقاظٌ له أن يَغفُل عما هو فيه من مناجاة ربه والوقوف بين يديه، وهٰكـذا إلى آخـرها، فلو قدَّم قبلها نافلةً؛ كان ذٰلك تدريجاً للمصلي

= (ص ١٠٥): «رجاله رجال الصحيح».

قلت: ابن عجلان فيه كلام يسير لا يضرّ إن شاء الله تعالى.

وذكـره مالك في «الموطأ» (٢ / ٩٠٤) بلاغاً، وقال ابن عبدالبر: «وهو متصل من وجوهٍ صحاح عن أبي هريرة وغيره مرفوعاً».

وأخرجه بلفظ المصنف الطبراني في «مكارم الأخلاق» (رقم ١١٩) من حديث جابر بسندٍ ضعيف.

(١) أي: بحيث لا يقال فيه: إنه اختل بإطلاق؛ كما هو أصل الدعوى. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من (د) و (ط).

(٣) في (م): «الجمع».

واستدعاءً للحضور، ولو أتبعها نافلة أيضاً؛ لكان خليقاً باستصحاب الحضور في الفريضة.

ومن[1] الاعتبار في ذٰلك أن جُعلت أجزاءُ الصَّلاة غيرَ خالية مِنْ ذِكْرٍ مقرون بعمل؛ ليكون اللسانُ والجوارحُ متطابقةً علىٰ شيءٍ واحد، وهو الحضور مع الله فيها بالاستكانة والخضوع والتَّعظيم والانقياد، ولم يَخْلُ موضعٌ من الصَّلاة من قولٍ أو عمل؛ لئلا يكون ذٰلك فتحاً لباب الغفلة ودخول وساوس الشيطان.

فأنت ترى أنَّ هٰذه المكمِّلات الدائرةَ حول حمى الضَّروريِّ خادمةٌ له ومقوِّيةٌ لجانبه، فلو خَلَتْ عن ذٰلك أو عن أكثره؛ لكان خللاً فيها، وعلى هٰذا التَّرتيب يجري سائر الضروريات مع مكمِّلاتها لمن اعتبرها.

بيان الخامس: ظاهر مما تقدَّم، لأنه إذا كان الضَّروري قد يختل باختلال مكمِّلاته؛ كانت المحافظةُ عليها لأجله مطلوبة، ولأنه إذا كانت زينةً لا يظهر حسنُه إلا بها؛ كان من الأحقِّ أن لا يخلَّ بها.

وبهٰذا كلِّه يظهر أنَّ المقصودَ الأعظم في المطالب الثَّلاثة المحافظةُ على الأوَّل منها وهو قسم الضَّروريات، ومن هنالك كان مُراعىً في كلِّ ملَّة، بحيث لم تختلف فيه الملل كما اختلفت في الفروع؛ فهي أصول الدِّين، وقواعد الشَّريعة، وكلِّيات الملَّة.

*****

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «وفي».

المسألة الخامسة

المصالح المثبوتة في هٰذه الدار ينظر فيها من جهتين:

ـ من جهة مواقع الوجود.

ـ ومن جهة تعلُّقِ الخطاب الشَّرعيِّ بها.

فأما **النَّظرُ الأوَّلُ**؛ فإنَّ المصالح الدُّنيويَّة ـ من حيث هي موجودة هنا ـ لا يتخلَّص كونها مصالح محضة، وأعني بالمصالح[1] ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان، وتمام عيشه، ونيْله ما تقتضيه أوصافه الشَّهوانية والعقليَّة على الإطلاق، حتى يكون منعمًّا على الإطلاق، وهٰذا في مجرد الاعتياد لا يكون؛ لأنَّ تلك المصالح مَشُوبةٌ بتكاليفٍ ومشاقٍّ، قَلَّتْ أو كَثُرَتْ، تقترن بها أو تسبقها أو تلحقها؛ كالأكل، والشُّرب، واللبس، والسُّكنى، والرُّكوب، والنِّكاح، وغير ذٰلك[2]؛ فإنَّ هٰذه الأمور لا تُنالُ إلا بكدٍّ وتعبٍ.

كما أنَّ المفاسد الدُّنيوية ليست بمفاسد محضةٍ من حيث مواقع الوجود؛ إذ ما من مفسدة تُفرضُ في العادة الجارية إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرِّفق واللطف ونيْل اللذَّات كثير، ويدلُّك على ذٰلك ما هو الأصل، وذٰلك أن هٰذه الدَّار وُضعت على الامتزاج بين الطَّرفين والاختلاط بين القبيلين، فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذٰلك[3]، وبرهانه التَّجربة التَّامة من جميع الخلائق، وأصل ذٰلك الإخبار بوضعها على الابتلاء والاختبار والتَّمحيص، قال

---

(١) انظر في تعريفها وأقسامها: «روضة الناظر» (١ / ٤١٢)، و«المستصفى» (١ / ٢٨٦)، و«قواعد الأحكام» (١ / ١١ ـ ١٢)، و«إرشاد الفحول» (٢١٥).

(٢) أي: مثل اكتساب المعارف الذي يقتضيه وصفه العقلي. (د).

(٣) في نسخة (ماء / ص ١٢٤) زيادة: «لا من كدرها عن صفائها، ولا من صفائها عن كدرها».

الله تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ [الأنبياء: ٣٥]، ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [المُلْك: ٢]، وما في هٰذا المعنى، وقد جاء في الحديث: «حُفَّتِ الجَنَّةُ بالمكاره، وحُفَّت النَّارُ بالشَّهوات»[1]؛ فلهٰذا لم يَخْلُص في الدنيا لأحدٍ جهةٌ خاليةٌ من شركة الجهة الأخرى.

فإذا كان كذٰلك؛ فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدُّنيا إنما تفهم على مقتضى ما غَلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة؛ فهي المصلحة المفهومة عُرْفاً، وإذا غلبت الجهة الأخرى؛ فهي المفسدة المفهومة عرفاً، ولذٰلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الرَّاجحة، فإن رجحت المصلحة؛ فمطلوب، ويقال فيه: إنه مصلحة، وإذا غلبت جهة المفسدة؛ فمهروب عنه، ويقال: إنه[2] مفسدة، [وإذا اجتمع فيه الأمران على تساوٍ؛ فلا يقال فيه أنه مصلحة أو مفسدة] على ما جرت به العادات في مثله، فإن خرج عن مقتضى العادات؛ فله نسبة أخرى[3] وقسمة غير هٰذه [القسمة][4].

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الرقاق، باب حجبت النار بالشَّهوات، ١١ / ٣٢٠ / رقم ٦٤٨٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب منه، ٤ / ٢١٧٤ / رقم ٢٨٢٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

قال (خ) تعقيباً على الحديث: «طبعت النفوس على داعية حب الراحة والانغماس في اللذائذ، ولٰكن المعالي والشرف لا تنال إلا باقتحام مصاعب هٰذه الحياة والخوض في معامع الأخطار؛ فسعادة الأرواح تكون على قدر ما تحتمل من المتاعب وتقاسيه من آلام مخالفة الهوى، وقد رسم الشارع لها في هٰذا السبيل حدوداً حجر عليها أن تتعداها، وفوض ما يعدو ذٰلك إلى همم المكلفين ليتسابقوا في مغالبة الدواعي الزائغة ومصارعة ما يلاقونه من الشدائد».

(٢) في (خ) ونسخة (ماء / ص ١٢٥): «إنما».

(٣) وهي غير ما يأتي الكلام عليها في الفصل بعده؛ لأنه باعتبار تعلق الخطاب لا من حيث مواقع الوجود. (د).

(٤) ما بين المعقوفتين زيادة من (ط) و(د).

هٰذا وجه النَّظر في المصلحة الدُّنيوية والمفسدة الدُّنيوية، من حيث مواقع الوجود في الأعمال العاديّة[1].

وأما **النظر الثاني**[2] فيها من حيث تعلُّق الخطاب بها شرعاً فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد؛ فهي المقصودة شرعاً، ولتحصيلها وقع الطَّلب على العباد، ليجري قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل، وليكون حصولها أتم وأقرب وأولى بنيل المقصود على مقتضى العادات الجارية في الدُّنيا، فإن تبعها مفسدةٌ أو مشقَّةٌ؛ فليست بمقصودة في شرعيَّة ذٰلك الفعل وطلبه.

وكـذٰلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد؛ فرفْعُها هو المقصود شرعاً، ولأجله وقع النهي؛ ليكون رفعها على أتمّ وجوه الإمكان العادي في مثلها، حسبما يشهد له كلّ عقل سليم، فإنْ تَبِعتها مصلحةٌ أو لذةٌ؛ فليست هي المقصودة بالنهي عن ذٰلك الفعل، بل المقصود ما غلب في المحـل، وما سوى ذٰلك مُلْغىً في مقتضى النهي، كما كانت جهة المفسدة ملغاة في جهة الأمر.

فالحاصل من ذٰلك أن المصالح المعتبرة شرعاً أو المفاسد المعتبرة شرعاً هي خالصةٌ[4] غير مَشُوبة بشيء من المفاسد[3]، لا قليلاً ولا كثيراً، وإنْ تُوُهِّم

---

(١) انظر في مسألة اختلاط المصالح بالمفاسد: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٠ / ٤٨ - ٦١)، و«شرح تنقيح الفصـول» (٧٨)، و«قواعد الأحكام» (١ / ٧)، وقال فيه: «إن المصالح الخالصة عزيزة الوجود». وفي (ط): «أو المفسدة الدنيوية...».

(٢) سيأتي تقييد هٰذا النظر في المسألة الثانية. (د).

(٣) في نسخة (ماء / ص ١٢٦) زيادة: «ولا من المصالح».

(٤) لأنه إنما نظر فيها إلى الجهة الغالبة لا غير، وألغى مقابلها؛ فلا إلتفات إليه، وكأنه عدم؛ لأنه غير جار في الاعتياد الكسبي الذي جعله الشرع ميزاناً للمصلحة والمفسدة. (د).

أنها مَشْوبة، فليست في الحقيقة الشرعية كذٰلك؛ لأن المصلحة المغلوبة[1] أو المفسدة المغلوبة[2] إنما المراد بها ما يجري في الاعتياد الكسبيّ من غير خروج إلى زيادة تقتضي التفات الشَّارع إليها على الجملة، وهٰذا المقدار[3] هو الذي قيل إنه غير مقصود للشَّارع في شرعية الأحكام.

والدليل على ذٰلك أمران:

أحدهما: أن الجهة المغلوبة[4] لو كانت مقصودة للشَّارع ـ أعني: معتبرةً عند الشارع ـ؛ لم يكن الفعل مأموراً به بإطلاق، ولا منهيّاً عنه بإطلاق، بل كأن يكون مأموراً به من حيث المصلحة، ومنهياً عنه من حيث المفسدة، ومعلوم قطعاً أن الأمر ليس كذٰلك.

وهٰذا يتبين في أعلى المراتب في الأمر والنهي؛ كوجوب الأيمان وحرمة

= قلت: إلغاء المصلحة المرجوحة بحيث تجعل كأنها غير موجودة ولا قيمة لها هو رأي ابن الحاجب، وذهب الرازي وجماعة منهم البيضاوي أن النفع وإن كان قليلاً يسمى نفعاً؛ لوجود الحقيقة فيه، فالمفسدة وإن كانت راجحة لا تجعل النفع ضرراً؛ لأن قلب الحقائق لا يكون بالاعتبار، وإنما يكون بذهاب الحقيقة بذهاب أجزائها كلها، وما دام النفع باقياً؛ فالحقيقة لا تزال موجودة، ولٰكن الحكم لا يشرع عند وجود المفسدة الراجحة أو المساوية؛ فالخلاف إذن لفظي، ولا ثمرة فيه. وفي (ط): «شرعاً والمفاسد...».

وانظر: «الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده» (ص ١٢٦ ـ ١٢٧)، و«إعلام الموقعين» (٣ / ١ وما بعدها)، و«السياسة الشرعية» (ص ٦ وما بعدها) لعبدالوهاب خلاف، و«تعليل الأحكام» (ص ٣٠٧ وما بعدها) لمصطفى شلبي، وانظر في معنى ما عند المصنف: «قواعد الأحكام» (١ / ١٠٦ ـ ١٠٧)، و«مفتاح دار السعادة» (٢ / ١٤ وما بعدها).

(١ و٢) لعل الأصل: «الغالبة» فيهما. (د).

(٣) وهو الخارج الزائد عن حالة الاعتياد الكسبي. (د).

(٤) هٰكذا في الأصل و(ط)، وفي النسخ المطبوعة: «الجهالة المعلومة»، ولا معنى لها، وصوَّب ما أثبتناه محققا (د) و(م).

الكفر، ووجوب إحياء النفوس ومنع إتلافها، وما أشبه ذٰلك؛ فكأن يكون الإيمان الذي لا أعلى منه في مراتب التكليف منهياً عنه، من جهة ما فيه من كسر النفس عن[1] إطلاقها وقطعها عن نيل أغراضها وقهرها تحت سلطان التَّكليف الذي لا لذَّة فيه لها، وكأن الكفر الذي يقتضي إطلاق النفس من قيد التكاليف[2]، وتمتُّعها بالشهوات من غير خوف، مأموراً به أو مأذوناً فيه؛ لأن الأمور الملذوذة والمخرِجَة عن القيود القاهرة مصلحةٌ على الجملة، وكل هٰذا باطل محض، بل الإيمان مطلوب بإطلاق، والكفر منهيٌّ عنه بإطلاق؛ فدل [هٰذا][3] على أنَّ جهة المفسدة بالنسبة إلى طلب الإيمان وجهةَ المصلحة بالنسبة إلى النهي عن الكفران غيرُ معتبرةٍ شرعاً، وإنْ ظهر تأثيرُها عادةً وطبعاً.

والثاني: أنَّ ذٰلك لو كان مقصودَ الاعتبار شرعاً؛ لكان تكليفُ العبد كلُّه تكليفاً بما لا يطاق، وهو باطل شرعاً، أما كون تكليف ما لا يُطاق باطلاً شرعاً؛ فمعلوم في الأصول، وأما بيان الملازمة؛ فلأن الجهة المرجوحة مثلاً مضادَّةٌ في الطلب للجهة الراجحة، وقد أُمر مثلاً بإيقاع المصلحة الرَّاجحة، لٰكن على وجه يكون فيه منهيّاً عن إيقاع المفسدة المرجوحة؛ فهو مطلوب بإيقاع الفعل ومنهيّ عن إيقاعه معاً، والجهتان غير منفكّتين؛ لما تقدم من أن المصالح والمفاسد غير متمحِّضة؛ فلا بد في إيقاع الفعل أو عدم إيقاعه من توارد[4] الأمر والنهي معاً فقد قيل له: «افعل» «ولا تفعل» لفعل واحد، أي من وجهٍ واحدٍ في الوقوع، وهو عين تكليف ما لا يطاق.

لا يقال: إن المصلحة قد تكون غير مأمور بها، ولٰكن مأذوناً فيها؛ فلا يجتمع الأمر والنهي معاً، فلا يلزم المحظور.

---

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «من».

(٢) في (د) و(خ): «التكليف»، وفي الأصل: «غير التكليف».

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و(د). (٤) في (ط): «تولد».

لأنا نقول: إن هٰذا لا يطَّرد في جميع المصالح؛ فإنَّ المصلحة كما يصح أن تكون مأذوناً فيها، يصح أن تكون مأموراً بها، وإن سلَّم ذٰلك؛ فالأذْنُ مضادٌّ للأمـر والنَّهي معاً، فإنَّ التَّخيير منافٍ لعدم التَّخيير، وهما واردان على الفعل الـواحـد؛ فورود الخطاب بهما معاً خطابٌ بما لا يستطاع إيقاعه على الوجه المخاطب به[1]، وهو ما أردنا بيانُه، وليس هٰذا كالصَّلاة في الدَّار المغصوبة؛ لإمكان الانفكاك بأن يصلِّي في غير الدَّار، وهٰذا ليس كذٰلك.

فإنْ قيل: إنَّ هٰذا التَّقرير[2] مشير لما ذهب إليه الفلاسفة ومَنْ تبعهم مِنْ أنَّ الشَّر ليس بمقصود الفعل، وإنما المقصود الخير، فإذا[3] خلق الله تعالى خلقاً ممتزجاً خيرُه بشرِّه؛ فالخير هو الذي خُلق الخلق لأجله، ولم يخلق لأجل الشَّرِّ، وإنْ كان واقعاً به؛ كالطَّبيب عندهم إذا سقى المريضَ الدَّواء المرّ البشعَ المكروه، فلم يَسْقه إيَّاه لأجل ما فيه من المرارة والأمر المكروه، بل لأجل ما فيه من الشِّفاء والرَّاحة، وكذٰلك الإيلامُ بالفصد والحجامة وقطع العضو المتآكل، إنمـا قصـده بذٰلك جَلْبُ الرَّاحة ودفع المضار؛ فكذٰلك عندهم جميع ما في الوجود من المفاسد المسبَّبة عن أسبابها، فما تقدَّم شبيهٌ بهٰذا من حيث قلتَ: إنَّ الشارعَ ـ مع قصده التَّشريع لأجل المصلحة ـ لا يقصد وجه المفسدة، مع أنَّها لازمـة للمصلحة[4].

وهو أيضاً مشيرٌ إلى مذاهب المعتزلة القائلين بأنَّ الشُّرور والمفاسدَ غيرُ مقصودةِ الوقوع، وأنَّ وقوعَها إنما هو على خلاف الإرادة، تعالى الله عن ذٰلك

(١) إنما قيد بهٰذا حتى لا يعترض بأن إيقاعه لا ينافي التخيير كما لا ينافي الطلب، أما عدم إيقاعه؛ فهو الذي ينافي مقتضى الطلب فقط؛ فالتنافي في إنما يحصل مع اعتبار هٰذا القيد. (د).

(٢) هٰكذا في الأصل و (ط)، وفي (د): «التقدير»، وقال محققها: لعلها «التقرير».

(٣) في (م): «فإن».

(٤) انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٨ / ٢٠٧ ـ ٢١١ و١٤ / ٢٩٩ ـ ٣٠٢).

علوّاً كبيراً[1].

فالجواب أن كلام الفلاسفة إنما هو في القصد الخَلْقِي التَّكويني، وليس كلامنا فيه، وإنَّما كلامُنا في القَصْد التَّشريعي، وقد تبيَّن الفرقُ بينهما في موضعه من كتاب الأوامر والنواهي، ومعلوم أنَّ الشَّريعة وضعت لمصالح الخلق بإطلاق[2] حسبما تبيَّن في موضعه، فكلُّ ما شُرِعَ لِجَلْب مصلحة أو دَفْع مفسدة؛ فغير مقصود فيه ما يناقض ذٰلك، وإنْ كان واقعاً [في] الوجود[3]؛ فبالقدرة القديمة وعن الإرادة القديمة، لا يعزب عن علم الله وقدرتِه وإرادتِه شيء من ذٰلك كله في الأرض ولا في السماء، وحكمُ التشريع أمرٌ آخر، له نظر وترتيب آخر على حسب ما وضعه، والأمر والنهي لا يستلزمان إرادة الوقوع، أو عدم الوقوع، وإنما هٰذا قولُ المعتزلة، وبطلانُه مذكور في علم الكلام؛ فالقصد التَّشريعي شيء، والقصد الخَلْقي شيء آخر، لا ملازمة بينهما.

فصل

وأما إذا كانت المصلحة أو المفسدة خارجة[4] عن حكم الاعتياد، بحيث لو انفردت لكانت مقصودة الاعتبار للشارع؛ ففي ذٰلك نظر، ولا بد من تمثيل ذٰلك ثم تخليصِ الحكم فيه بحول الله.

---

(1) حكى صاحب «إيثار الحق على الخلق» [ص ٢٧٧] أن الشهرستاني ذكر في كتاب «نهاية الإقدام» أن إرادة الله لا يصح أن تتعلق إلا بأفعاله دون كسب العباد من طاعة أو معصية، ولٰكن المعروف من مذهب الأشاعرة أن الإرادة تتعلق بالمعاصي، ولما ورد عليهم أن الله تعالى يقول: ﴿كل ذٰلك كان سيئه عند ربك مكروهاً﴾، والمكروه لا يكون مراداً؛ أجابوا بأن الكراهة تتعلق بذوات المعاصي الصادرة عن العصاة، والإرادة تتوجه إليها من جهة الحكمة المترتبة عليها. (خ).

(2) في (ط): «على الإطلاق».

(3) في (د): «بالوجود».

(4) أي: بأن تكون مترددة بين الطرفين، وتعارضت فيها الأدلة. (د).

مثاله أكل الميتة للمضطر، وأكل النجاسات والخبائث اضطراراً، وقتل القاتل، وقطع القاطع ـ وبالجملة العقوبات والحدود ـ للزجر، وقطع اليد المتأكِّلة[1]، وقلع الضرس الوجعة، والإيلام بقطع العروق والفصد وغير ذٰلك للتداوي، وما أشبه ذٰلك من الأمور التي [لو][2] انفردت عما غلب عليها لكان النهي عنها متوجهاً، وبالجملة كل ما تعارضت فيه الأدلة؛ فلا يخلو أن تتساوى الجهتان، أو تترجح إحداهما على الأخرى.

فإن تساوتا؛ فلا حكم من جهة المكلف بأحد الطرفين دون الآخر، إذا ظهر التساوي بمقتضى الأدلة، ولعل هٰذا غيرُ واقع في الشريعة، وإنْ فُرض وقوعه؛ فلا ترجيح إلا بالتشهي من غير دليل، وذٰلك في الشرعيات باطل باتفاق، وأما أنَّ قصدَ الشارع متعلقٌ بالطرفين معاً: طرف الإقدام، وطرف الإحجام؛ فغير صحيح لأنه تكليف ما لا يطاق، إذ قد فرضنا تساويَ الجهتين على الفعل الواحد؛ فلا يمكن أن يؤمر به وينهى عنه معاً، ولا يكون أيضاً القصد غير متعلق بواحدة منهما؛ إذ قد فرضنا أنَّ[3] توارد الأمر والنهي معاً، وهما[4] عَلَمان على القصد على الجملة حسبما يأتي في موضعه إن شاء الله تعالى؛ إذ لا أمر ولا نهي من غير اقتضاء، فلم يبق إلا أن يتعلق بإحدى الجهتين دون الأخرى، ولم يتعين ذٰلك للمكلف؛ فلا بد من التوقف[5].

وأما إن ترجحت إحدى الجهتين على الأخرى؛ فيمكن أن يقال: إن قصد

---

(1) بالتشديد.

(2) زيادة من (خ).

(3) لعل كلمة «أن» زائدة، وقد فرض ذٰلك بقوله: «وبالجملة كان ما تعارضت فيه الأدلة». (د).

(4) في الأصل: «وما معه»، وفي (خ) و (ط): «وهما معاً».

(5) أي: أو التخيير كما ذكروه عند تعارض الأدلة وتساويها. (د).

الشارع متعلق[1] بالجهة [الراجحة ـ أعني في نظر المجتهد ـ وغير متعلق بالجهة][2] الأخرى؛ إذ لو كان متعلقاً بالجهة الأخرى لما صح الترجيح، [ولكان الحكم كما إذا تساوت الجهتان؛ فيجب التَّوقّف[3]، وذلك غير صحيح مع وجود الترجيح][4]، ويمكن أن يقال: إن الجهتين معاً عند المجتهد معتبرتان؛ إذ كل واحدة منهما يحتمل أن تكون هي المقصودة للشارع، ونحن إنَّما كُلِّفنا بما ينقدح[5] عندنا أنه مقصود للشارع، لا بما هو مقصوده في نفس الأمر؛ فالراجحة ـ وإن ترجحت ـ لا تقطع إمكان كون الجهة الأخرى هي المقصودةَ للشارع، إلا أن هٰذا الإمكان مُطَّرحٌ في التكليف إلا عند تساوي الجهتين، وغير مطَّرح في النظر، ومن هنا نشأت[6] قاعدةُ مراعاة الخلاف عند طائفة من الشيوخ[7]،

---

(١) لعل صوابها غير متعلق، يعني: وحينئذ؛ فليس للشارع إلا جهة واحدة تقصد بالطلب؛ فمن أصابها أصاب وله أجران، ومن أخطأها فقد أخطأ وله أجر، وهٰذا القول للمخطئة. (د).

(٢) زيادة من الأصل و (ط) ونسخة (ماء / ص ١٢٧)، وسقطت من النسخ المطبوعة، وبهٰذا يظهر عدم الحاجة إلى تعليق (د) السابق.

(٣) في النسخ المطبوعة: «الوقف».

(٤) سقطت من الأصل.

(٥) فالحكم الشرعي بالنسبة للمجتهد ومن يقلده هو ما انقدح في نفس المجتهد، وحينئذ يمكن تعدد الحكم الشرعي في الواقعة الواحدة، وهٰذا هو رأي المصوبة حيث قالوا: إن كل صورة لا نص فيها ليس لها حكم معين عند الله، بل ذٰلك تابع لظن المجتهد، وعلى هٰذا يكون الإمكان الثاني مبنياً على قاعدة المصوبة والإمكان قبله على قاعدة المخطئة؛ فلعل في النسخة تحريفاً فيما يأتي له بعد. (د).

(٦) لأنه لولا أنه يجوز أن تكون الجهة الأخرى معتبرة؛ ما كان لمن بيده دليل قائم على إحدى الجهتين أن يراعي الجهة الأخرى، ويبني عليها حكماً. (د).

(٧) مراعاة الخلاف هي إعمال المجتهد لدليل خصمه في لازم مدلوله الذي أعمل في عكسه دليلاً آخر، وقد اعترضه القاضي عياض بوجهين: **أحدهما** أنه مخالف للقياس الشرعي؛ إذ يجب على المجتهد أن يجري على مقتضى دليله ومراعاة الخلاف جرى على خلاف ما يقتضيه =

والإمكان الأوَّل جارٍ[1] على طريقة المصوِّبين، والثاني جارٍ[2] على طريقة المخطِّئين.

وعلى كل تقدير؛ فالذي تلخَّص[3] من ذٰلك أن الجهة المرجوحة غير مقصودة الاعتبار شرعاً[4] عند اجتماعها مع الجهة الراجحة، إذ لو كانت مقصودة للشارع لاجتمع الأمر والنهي معاً على الفعل الواحد؛ فكان تكليفاً بما لا يطاق، وكذٰلك يكون الحكم في المسائل الاجتهادية كلها، سواء علينا أقلنا: إن كل مجتهد مصيب أم لا؛ فلا فرق إذاً بين ما كان من الجهات المرجوحة جارية على الاعتياد أو خارجاً عنه؛ فالقياس مستمر، والبرهان مطلق في القسمين، وذٰلك ما أردنا بيانه.

فإن قيل: أفلا تكون الجهة المغلوبة مقصودة للشارع بالقصد الثاني؛ فإن مقاصد الشارع تنقسم إلى ذَيْنَك الضَّربين.

فالجواب أن القصد الثاني إنما يثبت إذا لم يناقض القصد الأول، فإذا ناقضه؛ لم يكن مقصوداً بالقصد الأول ولا بالقصد الثاني، وهٰذا مذكور في موضعه من هٰذا الكتاب، وبالله التوفيق.

* * * * *

= الدليل، ثانيهما أنه غير متطرد في كل مسألة خلاف، وتخصيصه ببعض مسائل الخلاف تحكم أي ترجيح بلا مرجح، وقد اعتنى المصنف بهٰذه المسألة؛ فكتب فيها إلى الشيوخ سؤالاً ومراجعة، وسيوافيك بحثها مبسوطاً في هٰذا الكتاب. (خ).

قلت: انظره في آخر المسألة الثالثة من الطرف الأول من كتاب الاجتهاد.

(١و٢) علمت ما فيهما. (د).

(٣) في النسخ المطبوعة: «يلخص».

(٤) أي: في التكليف؛ لأن هٰذا هو محل الاتفاق، وهو مناط الاستدلال بعده. (د).

المسألة السادسة

لمـا كانت المصالح والمفاسد على ضربين: دنيوية، وأخروية، وتقدم الكلام على الدنيوية؛ اقتضى الحال الكلام في المصالح والمفاسد الأخروية؛ فنقول: إنها على ضربين:

أحدهما: أن تكون خالصة لا امتزاج لأحد القبيلين بالآخر؛ كنعيم أهل الجنان، وعذاب أهل الخلود في النيران، أعاذنا الله من النار، وأدخلنا الجنة برحمته.

والثاني: أن تكون ممتزجة، وليس ذٰلك إلا بالنسبة إلى من يدخل النار من الموحدين، في حال كونه في النار خاصة، فإذا أُدخل الجنة برحمة الله رجع إلى القسم الأول، وهٰذا كله حسبما جاء في الشريعة؛ إذ ليس للعقل في الأمور الأخروية مجال، وإنما تُتلقى أحكامها من السمع.

أما كون هٰذا القسم الثاني ممتزجاً فظاهر؛ لأن النار لا تَنال منهم مواضعَ السجود[1]، ولا محلَّ الإيمان[2]، وتلك مصلحة ظاهرة.

---

(١) يشير المصنِّف إلى ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأذان، باب فضل السجود، ٢ / ٢٩٢ ـ ٢٩٣ / رقم ٨٠٦، وكتاب الرقاق، باب الصراط جسر جهنم، ١١ / ٤٤٤ ـ ٤٤٥ / رقم ٦٥٧٣، وكتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة . إلى ربها ناظرة﴾، ١٣ / ٤١٩ ـ ٤٢٠ / ٧٤٣٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، ١ / ١٦٣ ـ ١٦٦ / رقم ١٨٢) عن أبي هريرة ضمن حديث مرفوع طويل جدّاً، فيه: «. . . فيعرفونهم في النَّار، يعرفونهم بأثر السجود، تأكل النارُ من ابنِ آدم إلا أثر السجود، حرَّم اللهُ على النَّار أن تأكل أثرَ السجود».

وفي لفظ البخاري: «فكلُّ ابنِ آدم تأكلُه النَّارُ؛ إلا أثرَ السجود».

(٢) هٰذا يحتاج لدليلٍ! (استدراك ١).

وأيضاً؛ فإنما تأخذهم على قدر أعمالهم[1]، وأعمالُهم لم تتمحض للشر خاصة؛ فلا تأخذهم النار أخذَ مَن لا خير في عمله على حال، وهٰذا كاف في حصول المصلحة الناشئة عن[2] الإيمان والأعمال الصالحة، ثم الرجاءُ المعلق بقلب المؤمن راحةٌ ما، حاصلة له مع التعذيب؛ فهي تُنَفِّس عنه من كرب النار، إلى غير ذٰلك من الأمور الجزئية الآتية في الشريعة، مَنْ استقرأها ألفاها.

وأما كون الأول محضاً؛ فيدل عليه من الشريعة أدلة كثيرة؛ كقوله تعالى: ﴿لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ﴾ [الزخرف: ٧٥].

وقوله: ﴿فَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّن نَّارٍ﴾ الآية [الحج: ١٩].

وقوله: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾ [طه: ٧٤].

وهو أشد ما هنالك، إلى سائر ما يدل على الإبعاد من الرحمة.

وفي الجنة آيات أخر وأحاديث تدل على أن لا عذاب ولا مشقة ولا

---

(١) يشير المصنف إلى ما أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب في شدّة حر نار جهنم وبُعد قعرها وما تأخذ من المعذَّبين، ٤ / ٢١٨٥) عن سَمُرة مرفوعاً: «إنَّ منهم من تأخذه النارُ إلى كعبيه، ومنهم من تأخذه إلى حُجْزَته، ومنهم مَنْ تأخذه إلى عُنُقه».

وفي لفظ: «منهم من تأخذه النار إلى كعبيه، ومنهم من تأخذه النار إلى رُكْبَتَيه، ومنهم من تأخذه النار إلى حُجْزته، ومنهم من تأخذه إلى تَرْقوته».

وفي لفظ: «حِقْوَيه» مكان «حُجْزَته».

وفي «صحيح مسلم» (رقم ١٨٥) عن أبي سعيد ضمن حديث: «ولٰكن ناسٌ أصابتهم النّار بذنوبهم».

وانظر: (الباب الثامن والعشرين في ذكر حال الموحِّدين في النار، وخروجهم منها برحمة أرحم الراحمين وشفاعة الشافعين) من كتاب ابن رجب: «التخويف من النار» بتحقيقنا يسَّر الله إتمامه ونشره؛ ففيه كثير من الأحاديث تدل على ما ذكره المصنف، والله الموفّق.

(٢) هٰكذا في الأصل و (ط)، وفي النسخ المطبوعة: «من».

مفسدة؛ كقوله: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ * ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ . . .﴾ إلى قوله: ﴿لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾ [الحجر: ٤٥ ـ ٤٨].

وقوله: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾ [الزمر: ٧٣].

إلى غير ذٰلك مما هو معلوم.

وقد بيّن ذٰلك ربنا بقوله في الجنة: «أنت رحمتي»، وفي النار: «أنتِ عذابي[1]»[2]؛ فسمى هٰذه بالرحمة مبالغة، وهٰذه بالعذاب مبالغة.

فإن قيل: كيف يستقيم هٰذا وقد ثبت أن في النار دَرَكاتٍ بعضُها أشدُّ من بعض، كما أنه جاء في الجنة أن فيها دَرَجات بعضُها فوق بعض، وجاء في بعض أهل النار أنه في ضَحضاح[3] مع أنه من المخلَّدين، وجاء أن في الجنة من يُحرَم بعض نعيمها؛ كالذي يموت مُدْمِنَ خمر ولم يَتُب منها[4]، وإذا كانت

---

(١) في نسخة (ماء / ص ١٢٨) زيادة: «أي: أهل حزن وسكت على الغمّ».

(٢) قطعة من حديث أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب ﴿وتقول هل من مزيد﴾، ٨ / ٥٩٥ / رقم ٤٨٥٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، ٤ / ٢١٨٦ / رقم ٢٨٤٦) عن أبي هريرة، وفيه: «قال الله تبارك وتعالى للجنة: أنت رحمتي، أرحم بكِ من أشاء من عبادي، وقال للنار: إنما أنت عذاب أُعذب بكِ من أشاء من عبادي» لفظ البخاري.

ولفظ مسلم: «أنتِ عذابي أُعذِّب بكِ من أشاء»، وأوله: «تحاجّت الجنة والنار. . .».

(٣) يشير المصنف إلى ما أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب مناقب الأنصار، باب قصة أبي طالب، ٧ / ١٩٣ / رقم ٣٨٨٣، وكتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار، ١١ / ٤١٧ / رقم ٦٥٦٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب شفاعة النبي ﷺ لأبي طالب والتخفيف عنه بسببه، ١ / ١٩٥ / رقم ٢١٠) عن أبي سعيد الخدري؛ أنَّ رسول الله ﷺ ذُكر عنده عمُّه أبو طالب؛ فقال: «لعله تنفعُه شفاعتي يوم القيامة؛ فيُجعل في ضحضاحٍ من نارٍ، يبلُغُ كعبيه، يَغْلي منه دماغُهُ». وفي (ط): «أنه منها في ضحضاح».

(٤) يشير المصنف إلى ما أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأشربة، باب قول الله =

دركات الجحيم ـ أعاذنا الله منها ـ بعضُها أشد؛ فالذي دون الأشد أخف من الأشد، والخفة مما يقتضيه وصف الرحمة التي تحصِّل مصلحةً ما.

وأيضاً؛ فالقدر الذي وصل إليه العذاب بالنسبة إلى ما يتوهم فوقه خفيف، كما أنّه شديد بالنسبة إلى ما هو دونه، وإذا تصورت الخفة ولو بنسبة ما؛ فهي مصلحة في ضمن مفسدة العذاب، كما أن درجات الجنة كذلك في الطرف الآخر؛ فإنَّ الجزاء على قدر[1] العمل، وإذا كان عمل الطاعة قليلاً بسبب كثرة المخالفة؛ كان الجزاء على تلك النسبة، ومعلومٌ أن رتبةَ آخِر مَن يدخل الجنة ليست كرتبة مَن لم يعص الله [تعالى][2] ودأَبَ على الطاعات عمرَه، وإنما ذلك لأجل عمل الأول السببي، فكان جزاؤه على الطاعة في الآخرة نعيماً كَدَّرَه عليه كثرةُ المخالفة، وهذا معنى ممازجة المفسدة، فإذا كانَ كذلك؛ فالقسمان معاً قسمٌ واحد[3].

فالجواب أنه لا يصح في المنقول ألبتة أن تكون الجنة ممتزجة النعيم بالعذاب، ولا أنَّ فيها مفسدة ما بوجه من الوجوه، هذا مقتضى نقل الشريعة، نعم، العقل لا يحيل ذلك؛ فإن أحوال الآخرة ليست[4] جاريةً على مقتضيات العقول، كما أنه لا يصح أن يقال في النار: إن فيها للمخلدين رحمة تقتضي مصلحة ما، ولذلك قال تعالى: ﴿لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ﴾ [الزخرف:

= تعالى: ﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام...﴾، ١٠ / ٣٠ / رقم ٥٥٧٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب عقوبة من شرب الخمر إذا لم يتب منها، ٣ / ١٥٨٨ / رقم ٢٠٠٣) عن ابن عمر مرفوعاً: «من شرب الخمر في الدنيا ثم لم يتب منها؛ حُرمها في الآخرة».

(١) هكذا في الأصل، وفي النسخ المطبوعة و(ط): «حسب».

(٢) زيادة من (خ).

(٣) لا بد فيه من الامتزاج كحالة الدنيا. (د).

(٤) في (ط): «غير».

٧٥]؛ فلا حالة[1] هنالك يستريحون[2] إليها وإن قلَّت، كيف وهي دار العذاب؟! عياذاً بالله منها.

وما جاء في حرمان الخمر؛ فذٰلك راجع إلى معنى المراتب، فلا يجد من يُحرمها ألماً بفقدها، كما لا يجد الجميع ألماً بفقد شهوة الولد، أما المُخرَج إلى الضَّحضاح؛ فأمر خاص، كشهادة خُزَيمة[3]، وعَنَاق أبي بُردة[4]، ولا نقض بمثل ذٰلك على الأصول الاستقرائية القطعية؛ غير أنه يجب النظر هنا في وجه تفاوت الدرجات والدركات، لما ينبني على ذٰلك من الفوائد الفقهية لا من جهة أخرى.

وذٰلك أن المراتب ـ وإن تفاوتت ـ لا يلزم من تفاوتها نقيضٌ ولا ضد، ومعنى هٰذا أنك إذا قلت: «فلان عالم»؛ فقد وصفته بالعلم، وأطلقت ذٰلك عليه إطلاقاً بحيث لا يُسْترابُ في حصول ذٰلك الوصف له على كماله، فإذا قلت: «وفلان فوقه في العلم»؛ فهٰذا الكلام يقتضي أن الثاني حاز رتبةً في العلم فوق رتبة الأول، ولا يقتضي أن الأوَّل متصف بالجهل ولو على وجه ما، فكذلك إذا قلت: «مرتبة الأنبياء في الجنة فوق مرتبة العلماء»؛ فلا يقتضي ذٰلك للعلماء نقصاً من النعيم ولا غَضّاً من المرتبة بحيث يداخله ضده، بل العلماء منعمون نعيماً لا نقص فيه، والأنبياء عليهم الصلاة والسلام فوق ذٰلك في النعيم الذي

---

(١) في الأصل: «حجة». (٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «ليستريحوا».

(٣) أي: حين شهد لرسول الله ﷺ في البيعة التي أنكرها الأعرابي؛ فجعل شهادته بشهادة اثنين كما في حديث أبي داود والنسائي. (د).

قلت: سيأتي تخريجه (ص ٤٦٩).

(٤) أي: التي كانت دون السن المجزئة في الضحية، وصرح بأنها لا تجزىء لغيره كما في حديث البخاري. (د).

قلت: سيأتي تخريجه (ص ٤١٠).

لا نقص فيه، وكذٰلكَ القول في العذاب بالنسبة إلى المنافقين وغيرهم: كلٌّ في العذاب لا يداخله راحة، ولٰكن بعضهم أشد عذاباً من بعض.

ولأجل ذٰلك لمَّا سئل النبي ﷺ عن خير دور الأنصار؛ أجاب بما عليه الأمر في ترتيبهم في الخيريَّة بقوله: «خير دور الأنصار بنو النجار، ثم بنو عبد الأشهل، ثم بنو الحارث بن الخزرج، ثم بنو ساعدة»، ثم قال: «وفي كلِّ دُورِ الأنصارِ خَيْر»[1] رفعاً لتوهم الضد، من حيث كانت أفعل التفضيل قد تستعمل

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب مناقب الأنصار، باب فضل دور الأنصار، ٧ / ١١٥ / رقم ٣٧٨٩ و٣٧٩٠، وباب منقبة سعد بن عبادة، ٧ / ١٢٦ / ٣٨٠٧، وكتاب الأدب، باب قول النبي ﷺ: «خير دور الأنصار»، ١٠ / ٤٧١ / رقم ٦٠٥٣)، وفي «التاريخ الكبير» (٧ / ٢٩٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب في خير دور الأنصار رضي الله عنهم، ٤ / ١٩٤٩ - ١٩٥٠ / رقم ٢٥١١)، والطيالسي في «المسند» (٢ / ١٣٦ - مع المنحة)، والترمذي في «جامعه» (أبواب المناقب، باب في أي دور الأنصار خير، ٥ / ٧١٦ - ٧١٧ / رقم ٣٩١١)، وقال: «هٰذا حديث حسن صحيح»، والنسائي في «الكبرى»؛ كما في «التحفة» (٨ / ٣٤١)، ومن طريقه ابن حيويه في «من وافقت كنيته» (٤١ - بتحقيقي)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٤٩٧)، و«فضائل الصحابة» (٢ / ٨٠٥ / رقم ١٤٥٠ و١٤٥٣)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٦ / ٣٧١) عن أبي أُسيد الساعدي.

وأخرجه البخاري في «الصحيح» (٩ / ٤٣٩)، والترمذي في «الجامع» (٥ / ٧١٦)، وأحمد في «فضائل الصحابة» (٢ / ٨٠١ و٨٠٣ - ٨٠٤)، وأبو نعيم في «حلية الأولياء» (٦ / ٣٥٤) من حديث أنس بن مالك.

وأخرجه مسلم في «الصحيح» (٤ / ١٩٥١ / رقم ٢٥١٢)، ومعمر في «الجامع» (١١ / ٦١ / رقم ١٩٩١٠)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٢٦٧)، و«فضائل الصحابة» (٢ / ٨٠٠ / رقم ١٤٣٦) من حديث أبي هريرة.

وله شاهد آخر عن أبي حميد الساعدي؛ كما عند البخاري في «الصحيح» (٣ / ٣٤٤ / رقم ١٤٨١ و٧ / ١١٥ / رقم ٣٧٩١)، ومسلم في «الصحيح» (٤ / ١٧٨٥ / رقم ١٣٩٢).

ووقع اختلاف في تقديم بني النجّار على بني عبدالأشهل في بعض الروايات، ورجح =

على ذلك الوجه؛ كقوله تعالى: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَوٰةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ﴾ [الأعلى: ١٦]، ونحو ذٰلك؛ فلم يكن تفضيله عليه الصلاة والسلام بعضَ دور الأنصار على بعض تنقيصاً بالمفضول، ولو قصد ذٰلك؛ لكان أقرب إلى الذم منه إلى المدح، وقد بين الحديث هٰذا المعنى المقرر؛ فإن في آخره: فلحقنا سعد بن عبادة، فقال: ألم تر أن نبيَّ الله خَيَّرَ الأنصار؛ فجعلنا خيراً؟ فقال: «أوليس بِحسْبِكُمْ أن تكونوا من الأخيار؟»[1]، لٰكن التقديم في الترتيب يقتضي [رفع المزية، ولا يقتضي][2] اتصاف المؤخر بالضد، لا قليلاً ولا كثيراً.

وكـذٰلـك يجـري حكم التفضيل بين الأشخاص، وبين الأنواع، وبين الصفات، وقد قال الله تعالى: ﴿۞ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ﴾ [البقرة: ٢٥٣].

= الحافظ في «الفتح» (٧ / ١١٦) تقديم بني النجار بناء على أن أنساً من بني النجار؛ فله مزيد عناية بحفظ فضائلهم.

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب مناقب الأنصار، باب فضل دُور الأنصار، ٧ / ١١٥ / رقم ٣٧٨٩، ٣٧٩٠، وباب منقبة سعد بن عبادة، ٧ / ١٢٦ / رقم ٣٨٠٧، وكتاب الأدب، باب قول النبي ﷺ: «خير دور الأنصار»، ١٠ / ٤٧١ / رقم ٦٠٥٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب في خير دور الأنصار رضي الله عنهم، ٤ / ١٩٤٩ - ١٩٥٠ / رقم ٢٥١١) عن أبي أُسيد الساعدي.

قلت: هٰـكـذا الـرواية في الأصول، وفي «صحيح البخاري» (٣٧٩١): «فَجُعِلْنا آخراً». وسعد هنا يخاطب النبي ﷺ؛ فقال له ﷺ: «. . . الخيار».

والخيار هٰكذا في الأصل و (ط).

وقلت: وعلق عليه في (خ): «وقعت المفاضلة بين الأنصار بحسب السبق في الإسلام وعلى قدر تفاوتهم في نصرة الدين وإعلاء كلمته، وكذٰلك نظر الشارع لا يعتد بوجه من الوجوه التي يذكرها الناس في قبيل الشرف سوى العمل الصالح، ولا سيما ما يكون له أثر في تخليص الجماعات من ظلمات الباطل ورفع شأنهم إلى مستوى الحرية والسيادة».

(٢) ساقط من الأصل.

﴿ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍۖ ﴾ [الإسراء: ٥٥].

وفي الحديث: «المؤمنُ القوي خيرٌ وأَحَبُّ إلى اللهِ مِنَ المؤمنِ الضعيف، وفي كُلٍّ خَيْرٌ»(١).

وحاصل هٰذا أن ترتيب أشخاص النوع الواحد بالنسبة إلى حقيقة النوع لا يمكن، وإنما يكون بالنسبة إلى ما يمتاز به بعض الأشخاص من الخواص والأوصاف الخارجة عن حقيقة ذٰلك النوع، وهٰذا معنى حسنٌ جدّاً، **مَن تحقَّقه هانت عليه معضلاتٌ ومشكلاتٌ في فهم الشريعة**؛ كالتفضيل بين الأنبياء(٢) عليهم الصلاة والسلام، وزيادة الإيمان ونقصانه، وغير ذٰلك من الفروع الفقهية والمعاني الشرعية، التي زلَّت بسبب الجهل بها أقدامُ كثيرٍ من النَّاس، وبالله التوفيق.

* * * * *

---

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب القدر، باب في الأمر بالقوّة وترك العجز والاستعانة بالله، ٤ / ٢٠٥٢ / رقم ٢٦٦٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، ومضى تخريجه (١ / ٣٥٦).

(٢) فالأنبياء مثلاً متساوون في حقيقة النبوة؛ فليس يفضل بعضهم بعضاً فيها، إنما التفاضل بالمزايا من كثرة الأتباع والمهتدين، ومن التفوق في الصبر على ما لاقوا في هٰذا السبيل؛ حتى عد بعضهم من أولي العزم، وكذا يقال في الإيمان: زيادته ونقصه ليست في نفس الحقيقة، وإنما هي بالمزايا والثمرات وهٰكذا. (د).

قلت: سيأتي تفصيل هٰذه المسألة في الطرف الثاني من (الفتوى) في المسألة الثالثة.

المسألة السابعة

إذاً[1]؛ ثبت أنَّ الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية؛ فذلك[1] على وجه لا يختل لها به نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيَّات؛ فإنها لو كانت موضوعة بحيث يمكن أنْ يَختلَّ نظامها أو تنحلَّ[2] أحكامها؛ لم يكن التشريع موضوعاً لها، إذ ليس كونها مصالح إذ ذاك بأولى من كونها مفاسد، لٰكن[3] الشارع قاصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق؛ فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبديّاً وكليّاً وعامّاً في جميع أنواع التكليف والمكلفين من جميع[4] الأحوال، وكذٰلك وجدنا الأمر فيها، والحمد لله.

وأيضاً؛ فسيأتي بيان أن الأمور الثلاثة كلية في الشريعة، لا تختص على الجملة، وإن تنزلت إلى الجزئيات؛ فعلى [وجه][5] كلي، وإن خصت بعضاً؛ فعلى نظر الكلي[6]، كما أنها إن كانت كلية؛ فليدخل تحتها الجزئيات، فالنظر الكلي فيها منزل للجزئيات، [وتنزله للجزئيات][7] لا يخرم كونه كلياً، وهٰذا المعنى إذا ثبت دلَّ على كمال النِّظام في التشريع، وكمال النظام فيه يأبى أن ينخرم ما وضع له، وهو المصالح.

---

(١) أي: بمجموع ما تقدم من أول كتاب المقاصد ثبت أن الشارع... إلخ؛ فإذن منونة، وزاد هنا التصريح بكون ذٰلك أبديّاً وكليّاً وعامّاً لا يختل نظامها. (د).

(٢) في النسخ المطبوعة: «تخل»، وما أثبتناه من الأصل ونسخة (ماء / ص ١٢٩).

(٣) في نسخة (ماء / ص ١٢٩): «ولٰكن».

(٤) في النسخ المطبوعة و (ط): «... والمكلفين وجميع الأحوال»، وما أثبتناه من نسخة (ماء) والأصل.

(٥ و٧) سقط من الأصل.

(٦) في (ط): «الكل».

المسألة الثامنة

المصالح المجتلبةُ شرعاً والمفاسد المستدفَعةُ إنما تعتبر من حيث تُقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى[1]، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درءِ مفاسدها العادية، والدليل على ذٰلك أمور:

أحـدها: ما سيأتي ذكره إن شاء الله تعالى من أن الشريعة إنما جاءت لتُخْرِج المكلفين عن دواعي أهوائهم حتى يكونوا عباداً لله[2]، وهٰذا المعنى إذا ثبت لا يجتمع مع فرض أن يكون وضعُ الشريعة على وفق أهواء النفوس، وطلب منافعها العاجلة كيف كانت، وقد قال ربُّنا سبحانه[3]: ﴿ وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ

---

(١) يلزم أن تقيد المسألة الخامسة بهٰذا حتى لا يتنافى مع ظاهر الكلام هناك في النظر الأول والثاني الذي انبنى عليه؛ فإنه قال في الأول: «وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان في نفسه. . . إلخ»، وقال بعد: «إن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة؛ إذ ما من مفسدة تفرض في العادة الجارية إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يلحقها رفق ونيل لذات»، ثم قال: «فالمصالح والمفاسد إنما تفهم على مقتضى ما غلب»، ثم قال في النظر الثاني: «فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة في حكم الاعتياد؛ فهي المقصودة شرعاً، ولتحصيلها وقع الطلب»؛ فقد بنى المصلحة والمفسدة على ما غلب منهما باعتبار قيام الحياة ونيل الشهوات التي تقتضيها أوصاف الإنسان الشهوانية؛ فجعلها مما ينبني عليه كونها مصلحة تطلب أو مفسدة تدفع، وهنا يقول: إن مجرد كونها مصلحة في نظر الشخص لا تعتبر، والمعتبر أن تكون بحيث تقوم بها الحياة الدنيا للأُخرى، وذٰلك طبعاً لا يكون إلا تبعاً لرسم الشرع الذي يعلم المصلحة من هٰذه الحيثية موفقاً بينها وبين ما أجراه في سنة الوجود. (د).

قلت: ما أحسن ما قاله العز بن عبدالسلام في «قواعد الأحكام» (١ / ٨): «ورُبَّ شهوة ساعة أورثت حزناً طويلاً وعذاباً وبيلاً».

(٢) أي: اختياراً، كما أنهم عبيد له اضطراراً. (د).

(٣) راجع «روح المعاني» في معاني الآية؛ تجدها كلها مناسبة للاستدلال الذي يريده المؤلف. (د).

﴿لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾ الآية[1][المؤمنون: ٧١].

والثاني: ما تقدم معناه[2] من أن المنافع الحاصلةَ للمكلف مشوبةٌ بالمضار عادة، كما أن المضار محفوفة ببعض المنافع[3]، كما نقول: إن النفوس محترمة محفوظة ومطلوبةُ الإحياء، بحيث إذا دار الأمر بين إحيائها وإتلاف المال عليها، أو إتلافِها وإحياء المال؛ كان إحياؤها أولى، فإن عارض إحياؤها إماتةَ الدين؛ كان إحياءُ الدين أولى وإن أدَّى إلى إماتتها، كما جاء في جهاد الكفار، وقتل المرتد، وغير ذٰلك، وكما إذا عارض إحياء نفس واحدة إماتةَ نفوس كثيرة في المحارب مثلاً، كان إحياء النفوس الكثيرة أولى، وكذٰلك[4] إذا قلنا: الأكل والشرب فيه إحياء النفوس، وفيه منفعة ظاهرة، مع أن فيه من المشاقّ والآلام في تحصيله ابتداءً وفي استعماله حالاً وفي لوازمه وتوابعه انتهاءً كثيراً.

ومع ذٰلك؛ فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم، وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا، لا من حيث أهواء النفوس ـ حتى إن العقلاء قد اتفقوا على هٰذا النوع في الجملة، وإن لم يدركوا من تفاصيلها قبل الشرع ما أتى به الشرع؛

---

(١) بقيتها أيضاً فيه الدليل؛ فإنه تشنيع عليهم بأنهم أعرضوا عما فيه ذكرهم وشرفهم اتباعاً لأهوائهم الباطلة. (د).

(٢) مجرد هٰذا لا يفيد بعدما اعتبر سابقاً أن ما غلبت فيه جهة المنفعة؛ فهو المصلحة، وما ترجحت فيه المضرة؛ فهو المفسدة، وأما قوله بعد: «ومع ذٰلك؛ فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم وهو جهة المصلحة. . . إلخ»؛ فهو دعوى أخرى خاصة لا يدل عليها ذٰلك العام المتقدم، ولذا قلنا: إنه يلزم لصحة الكلام تقييد ما سبق بهٰذا، فإذا كان محط الاستدلال هو أن العقلاء اتفقوا على أن المعتبر هو الأمر الأعظم، وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا بقطع النظر عن أهواء النفوس؛ فذٰلك يصح أن يكون دليلاً، لٰكن لا حاجة إلى توسيط المقدمات السالفة قبله. (د).

(٣) في نسخة (ماء / ص ١٣٠) بعدها: «وهو معنى وعكس يتبع».

(٤) بدلها في نسخة (ماء / ص ١٣٠): «كما».

فقد اتفقوا في الجملة على اعتبار إقامة الحياة الدنيا لها أو للآخرة[1]، بحيث منعوا من اتباع جملة من أهوائهم بسبب ذٰلك، هٰذا وإن كانوا بفقد الشرع على غير شيء ـ؛ فالشرع لما جاء بيَّن هٰذا كله، وحمل المكلفين عليه طوعاً أو كرهاً ليقيموا أمر دنياهم لآخرتهم.

والثالث: أن المنافعَ والمضارَّ عامَّتها أن تكون إضافية لا حقيقيّة، ومعنى كونها إضافية أنها منافعُ أو مضارّ في حال دون حال، وبالنسبة إلى شخص دون شخص، أو وقت دون وقت؛ فالأكل والشرب مثلاً منفعة للإنسان ظاهرة، ولٰكن عند وجود داعية الأكل، وكونِ المتناوَل لذيذاً طيباً، لا كريهاً ولا مرّاً، وكونه لا يولّد ضرراً عاجلاً ولا آجلاً، وجهةُ اكتسابه لا يلحقه به ضرر عاجل ولا آجل، ولا يلحق غيره بسببه أيضاً ضرر عاجل ولا آجل، وهٰذه الأمور[2] قلَّما تجتمع؛ فكثير من المنافع تكون ضرراً على قوم لا منافع، أو تكون ضرراً في وقت أو حال، ولا تكـون ضرراً في آخر، وهٰذا كله بيِّنٌ في كون المصالح والمفاسد مشروعة أو ممنوعة لإقامة هٰذه الحياة، لا لنيل الشهوات[3]، ولو كانت موضوعة لذٰلك؛ لم يحصل ضرر مع متابعة الأهواء، ولٰكن ذٰلك لا يكون؛ فدلَّ على أن المصالح والمفاسد لا تتبع الأهواء.

والرابع: أن الأغراض في الأمر الواحد تختلف، بحيث إذا نفذ غرض بعض وهو منتفع به تضرر آخر لمخالفة غرضه؛ فحصول الاختلاف في الأكثر

---

(١) في (خ): «الأخرة».

(٢) في الأصل و (ط): «أمور».

(٣) يؤيد ما قلناه من وجود شبه التنافي بين ما هنا وما سبق في المسألة الخامسة حيث يقول هناك: «وأعني بالمصلحة. . .» إلى أن قال: «ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية»، ثم بنى عليه أن ما غلب فيه المنفعة؛ فهو المصلحة، ولأجلها وقع الطلب. (د).

يمنع من أن يكون وضعُ الشريعة على وفق الأغراض، وإنما يستتب[1] أمرها بوضعها على وفق المصالح مطلقاً، وافقت الأغراض أو خالفتها.

فصل

وإذا ثبت هٰذا انبنى عليه قواعد:

ـ منها: أنه لا يستمرُّ إطلاق القول بأن الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع، كما قرره الفخر الرازي[2]؛ إذ لا يكاد يوجد انتفاعٌ حقيقي ولا ضررٌ حقيقي، وإنما عامتها أن تكون إضافية.

والمصالح والمفاسد إذا كانت راجعة إلى خطاب الشارع ـ وقد علمنا من خطابه أنه يتوجه بحسب الأحوال والأشخاص والأوقات[3] حتى يكون الانتفاع المعين مأذوناً فيه في وقت أو حال أو بحسب شخص، وغير مأذون فيه إذا كان

---

(١) في نسخة (ماء / ص ١٣١): «يثبت».

(٢) لا مانع أن يحمل الإطلاق في كلام الرازي على أنه بعد التحقق من كون الشيء منفعة أو مضرة من استقراء مقاصد الشرع يكون الحكم ما قاله من أن المنفعة الأصل فيها الإذن، والمضرة المنع، لا أن مراده أن الأصل في كل ما يطلق عليه أحدهما ولو بوجه من الوجوه يعتبر له حكمه، وهٰذا الذي أشرنا إليه هو الذي يصح أن يفهم به كلام مثل الإمام الرازي، على أن هٰذا هو بعينه الذي جرى عليه المؤلف في النظر الثاني في المسألة الخامسة، ولذا قلنا: إنه يلزم أن تكون المسألة الثامنة مقيدة لإطلاق المسألة الخامسة. (د).

قلت: وكلام الرازي في «المحصول» (١ / ١٥٨ وما بعدها، و٦ / ٩٧ وما بعدها)، وانظر في المسألة: «البرهان» (١ / ٩٩)، و«المستصفى» (١ / ٤١)، و«الإحكام» (١ / ١٣٠) للآمدي، و«الإحكام» (١ / ٥٨، ٦٨) لابن حزم، و«شرح التنقيح» (ص ٩٢)، و«شرح الكوكب» (١ / ٣٢٥)، و«سلاسل الذهب» (٤٢٣ ـ ٤٢٤)، و«المسودة» (ص ٤٧٤)، و«تيسير التحرير» (٢ / ١٦٧)، و«نشر البنود» (١ / ٢٧)، و«مذكرة الشنقيطي» (١٩).

(٣) لكن على وجه عام كلي كما سبقت الإشارة إليه. (د).

على غير ذٰلك ـ؛ فكيف يسوغ إطلاق هٰذه العبارة أن الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع؟

وأيضاً؛ فإذا كانت المنافع لا تخلو من مضار وبالعكس؛ فكيف يجتمع الإذن والنهي على الشيء الواحد، وكيف يقال: إن الأصل في الخمر مثلاً الإذن من حيث منفعة الانتشاءِ والتشجيعِ[1] وطردِ الهموم، والأصل فيها أيضاً المنع من حيث مضرة سلب العقل والصدِّ عن ذكر الله وعن الصلاة، وهما لا ينفكان[2]، أو يقال: الأصل في شرب الدواء المنع لمضرة شربه لكراهته وفظاعته ومرارته، والأصل فيه الإذن لأجل الانتفاع به وهما غير منفكين؟ فيكون الأصل في ذٰلك كله الإذن وعدم الإذن معاً، وذٰلك محال.

فإن قيل: المعتبر عند التعارض الراجحُ؛ فهو الذي ينسب إليه الحكم، وما سواه في حكم المُغْفَل المطّرح.

فالجواب أن هٰذا مما يشدّ ما تقدم[3]؛ إذ هو دليل على أن المنافع ليس

---

(١) بعدها في نسخة (ماء / ص ١٣١) زيادة: «والتجويد»، ولها وجه قوي لما سيأتي (ص ١٢٣) في فوائد الخمر: «وتبعث البخيل على البذل»، وهي في (ط) كذٰلك.

(٢) ادعى أبو بكر الجصاص أن في قوله تعالى: ﴿قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما﴾ دليلاً كافياً في تحريم الخمر، وأن عمر بن الخطاب فهم منها وجه التحريم، وإنما قال بعد نزولها: «اللهم بين لنا في الخمر»؛ لأن بعض المسلمين وجدوا للتأويل فيها مساغاً؛ فتمادوا على تناولها، ويقدح في هٰذه الدعوى أن الآية لو نزلت لتقرير حكم الحرمة لرجع عمر بن الخطاب بهٰؤلاء المؤولين إلى رسول الله ﷺ ليبين لهم ما نزل إليهم. (خ).

(٣) نقول: وهٰذا أيضاً يشد ما تقدم في الجواب عن الرازي؛ إذ لا يعقل أن يعني أن كل ما فيه اسم مصلحة ما مأذون فيه كالخمر مثلاً، وما فيه مفسدة ما ممنوع كمرارة الدواء، بل ما يعتبر مثله مصلحة أو مفسدة في نظر الشارع؛ فالاعتراض إن كان بمعنى التنبيه على غرض الرازي؛ فظاهر، وإلا؛ فلا. (د).

أصلها الإباحة بإطلاق، وأن المضارّ ليس أصلها المنع بإطلاق، بل الأمر في ذٰلك راجع إلى ما تقدم، وهو ما تقوم به الدنيا للآخرة، وإن كان في الطريق ضررٌ ما متوقَّع، أو نفعٌ ما مندفع.

ـ ومنها: أن القرافيَّ أورد إشكالاً في المصالح والمفاسد ولم يجب عنه، وهو عنده لازم لجميع العلماء المعتبِرين للمصالح والمفاسد؛ فقال:

«المراد بالمصلحة والمفسدة إن كان مسماهما كيف كانا؛ فما من مباحٍ إلا وفيه في الغالب مصالح ومفاسد، فإن أكل الطيبات ولبس اللينات فيها مصالح الأجساد ولذات النفوس، وآلام ومفاسد في تحصيلها، وكسبها، وتناولها، وطبخها، وإحكامها، وإجادتِها بالمضغ، وتلويث الأيدي . . . إلى غير ذٰلك مما لو خُيِّر العاقل بين وجوده وعدمه لاختار عدمه؛ فمن يؤثر وقيد[1] النيران وملابسة الدخان وغير ذٰلك[2]؟ فيلزم أن لا يبقى مباحٌ ألبتة.

وإن أرادوا[3] ما هو أخص من مطلقهما مع أن مراتب الخصوص متعددة؛ فليس بعضها أولى من بعض، ولأن العدول[4] عن أصل المصلحة والمفسدة تأباه قواعد الاعتزال؛ فإنه سفه.

ولا يمكنهم أن يقولوا[5]: إن ضابط ذٰلك أن كل مصلحة توعَّد الله على

(١، ٢) انظر: (الاستدراك ٢).

(٣) أي: حتى تبقى المباحات قائمة. (د).

(٤) أي: فإن أراد المعتزلة الخلوص من هٰذه الورطة بالعدول عن جعل المصلحة والمفسدة مبنى الحكم بالإذن والمنع؛ نقضوا مذهبهم المعلل بأنه لو لم يكن هٰذا البناء؛ لكان تحكماً وسفهاً وخلوّاً عن الحكمة، تعالى الله عن ذٰلك. (د).

(٥) أي: جواباً عن الإشكال بأن إرادة المطلق الذي هو مسمى المصلحة والمفسدة لا تبقي شيئاً من المباح؛ يعني: فإن قالوا: «نختار هٰذا المطلق، ولٰكن باعتبار مجرد توعد الله على الفعل والترك بدون تخصيص؛ حتى لا يقال: إن مراتب التخصيص ليس بعضها أولى من بعض، وبهٰذا الاعتبار يبقى المباح قائماً ويندفع الإشكال»؛ نقول لهم: يلزمكم الدور. (د).

تركها، وكلُّ مفسدة[1] توعَّد اللهُ على فعلها هي المقصودة، وما أهمله الله تعالى غير داخل في مقصودنا؛ فنحن نريد مطلق المعتبر من غير تخصيص؛ فيندفع الإشكال؛ لأنا نقول: الوعيد عندكم والتكليف تابع للمصلحة والمفسدة، ويجب عندكم بالعقل أن يتوعد الله على[2] ترك المصالح وفعل المفاسد، فلو استفدتم المصالح والمفاسد المعتبرة من الوعيد؛ لزم الدور[3]، ولو صحت الاستفادة في المصالح والمفاسد [من الوعيد]؛ للزمكم[4] أن تجوِّزوا أن يرد التكليف بترك المصالح وفعل المفاسد، وتنعكس الحقائق حينئذ؛ فإن المعتبر هو[5] التكليف؛ فأي شيء كلَّفَ اللهُ به كان مصلحة، وهٰذا يبطل أصلكم».

قال: «وأما حظ أصحابنا من هٰذا الإشكال؛ فهو أنه[6] يتعذر عليهم أن يقولوا: إن الله تعالى راعى مطلق المصلحة ومطلق المفسدة على سبيل التفضيل[7]؛ لأن المباحات فيها ذٰلك ولم يُراع، بل يقولون: إن الله ألغى بعضها

(١، ٢، ٥، ٦) انظر: (الاستدراك ٣).

(٣) وتقريره أنهم يقولون: إن العقل يتأتى له الاستقلال بفهم أكثر المصالح والمفاسد، ويأتي الشرع كاشفاً ومقرراً لما أدركه العقل، ويقولون أيضاً: إنه يجب عقلاً أن يتوعد الله على ترك المصلحة؛ فكأنهم يقولون: إن التوعد على ترك المصلحة يفهمه العقل تبعاً لإدراكه المصلحة، فلو قالوا: إن إدراك المصلحة يعلم من التوعد الوارد من الشرع؛ لزم توقف علم المصلحة على التوعد، وقد كان علم التوعد موقوفاً على علم المصلحة، وهٰذا هو الدور بعينه. (د).

(٤) وذٰلك لأنهم يقولون: المصالح والمفاسد منضبطة متمايزة، وهي حقيقة لا اعتبارية، فإذا كانت تابعة لاعتبار الشرع أيّاً كان؛ فقد ينعكس الأمر فيعتبر الشرع ما ليس كذٰلك لأنا لم نتقيد حينئذ إلا بأنه أمر به أو نهي عنه فقط. (د).

(٧) أي: فقد يفضل مطلق المصلحة في الفعل على ما فيه من مطلق المفسدة فيوجبه، وبالعكس، لا يمكنهم الإجابة بهٰذا لأن المباحات فيها المطلقان موجودان، وبقي مباحاً لم يوجب ولم يمنع، ولٰكن يمكنهم الجواب بأنه تعالى ألغى هٰذه المطلقات في المباحات؛ فبقي الطرفان كما هما لا إيجاب ولا تحريم، واعتبرها في غير المباحات مفضلاً مطلق المصلحة في بعضها؛ فجعله مطلوباً، ومطلق المفسدة في بعض آخر فجعله محظوراً، ولا حجر عليه تعالى في ذٰلك، هٰذا إلا أنه =

في المباحات، واعتبر بعضها، وإذا سئلوا عن ضابط المعتبر مما ينبغي أن لا يعتبر عسر الجواب، بل سبيلهم استقراء الواقع فقط، وهٰذا وإنْ كان يخلُّ بنمط من الاطّلاع على بعض أسرار الفقه، غير أنهم يقولون: ﴿وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾ [إبراهيم: ٢٧]، و ﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: ١]، ويعتبر الله ما يشاء، ويترك ما يشاء لا غرو في ذٰلك(١)، وأما المعتزلة الذين يوجبون ذٰلك عقلاً؛ فيكون هٰذا الأمر عليهم في غاية الصعوبة؛ لأنهم إذا فتحوا هٰذا الباب(٢) تزلزلت قواعد الاعتزال». هٰذا ما قاله القرافي(٣).

وأنت إذا راجعت أول المسألة وما تقدم قبلها؛ لم يبق لهٰذا الإشكال موقع، أما على مذهب الأشاعرة؛ فإن استقراء الشريعة دل على ما هو المعتبر مما ليس بمعتبر، لٰكن على وجه يحصّل ضوابط ذٰلك(٤)، والدليل القاطع في ذٰلك استقراء أحوال الجارين على جادَّة الشرع من غير [إخلال بالخروج(٥) في

= يقال عليه: إنه تسليم بأن كون الفعل معتبراً مصلحة أو مفسدة متوقف على النص بإيجابه أو تحريمه؛ فالقياس إنما يكون دليلاً عند النص على علة القياس واعتباره لها، أما مسالك العلة الأخرى أو بعضها على الأقل؛ فإنه حينئذ لا يصح الاعتماد عليها في استنباط الأحكام؛ فتأمله، وهو داخل فيما أشار إليه بقوله: «وإن كان يخل بنمط من الاطلاع...» إلخ. (د). (استدراك ٤).

(١) في (د): «لا غيره»، وفي الأصل و(خ): «لا غير وفي ذٰلك»، وكتب (م): «الذي يظهر لي أن أصل العبارة «لا غير ذٰلك» يعني: إنهم يتمسكون بهٰذا الكلام، ولا يذكرون غيره»، والمثبت من (ط) و«النفائس».

(٢) أي: باب أنه يعتبر ما يشاء ويترك ما يشاء، بقطع النظر عن مصلحة ومفسدة. (د).

(٣) ذكر ذٰلك في «النفائس» (١ / ق ٣٥٢ - ٣٥٣)، وانظر مناقشته في «شرح الأسنوي» (١ / ١٣٠ - ط السلفية).

(٤) جواب عما لزمهم من أنهم إذا سئلوا عن الضابط عسر الجواب. (د).

(٥) أي: مصور بالخروج عن الجادة، وقوله: «في جريانها» راجع لاستقراء الأحوال؛ أي: فإننا عند استقراء أحوالهم نجدها جارية على الصراط المستقيم، معطين كل ذي حق حقه؛ فلا يخلون بنظام؛ أي: لا تفوتهم مصلحة، ولا تنهدم في عملهم قاعدة من قواعد الدين، كما أننا نجد =

جريانها على الصراط المستقيم، وإعطاء كل ذي حق حقه من غير][1] إخلال بنظام، ولا هدم لقاعدة من قواعد الإسلام، وفي وقوع الخلل فيها بمقدار ما يقع من المخالفة في حدود الشرع، وذلك بحسب كل باب من أبواب الشرع، وكل أصل من أصول التكليف، فإذا حصل ذلك[2] للعلماء الراسخين؛ حصل لهم به ضوابط في كل باب على ما يليق به، وهو مذكور في كتبهم، ومبسوط[3] في علم أصول الفقه.

وأما على مذهب المعتزلة؛ فكذلك أيضاً لأنهم إنما يعتبرون المصالح والمفاسد بحسب ما أدّاهم إليه العقل في زعمهم، وهو الوجه الذي يتمُّ به صلاح العالم على الجملة والتفصيل في المصالح، أو ينخرم به في المفاسد، وقد جعلوا الشرع كاشفاً لمقتضى ما ادعاه العقل عندهم بلا زيادة ولا نقصان؛ فلا فرق بينهم وبين الأشاعرة في محصول المسألة، وإنما اختلفوا في المُدرَك[4]،

= الأمر بخلاف ذلك عند استقراء أحوال الذين لا يلتزمون الجادة؛ فبمقدار ما خالفوا نجد الخلل في أحوالهم بفوات المصالح؛ فقوله: «وفي وقوع الخلل» عطف على المعنى. (د). وفي (ط): «إخلال بالحدود».

(1) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(2) أي: إذا حصل استقراؤهم لأحوال الجارين على الجادة، واستقراؤهم لوقوع الخلل بمقدار ما يقع من المخالفة؛ حصل لهم ضوابطُ في كل باب لما يعتبره الشرع مصلحة وما يعتبره مفسدة؛ فلا يعسر عليهم الجواب، ولا يحصل خلل بنمط معرفة أسرار الأحكام الشرعية. (د).

(3) يفيد أن ضوابط المصلحة والمفسدة المعتبرتين شرعاً في كل باب من أبواب الشرع مبسوطة في علم الأصول، وهو كذلك؛ لأن هذه الضوابط هي عبارة عن القواعد الأصولية الكلية التي بملاحظتها يمكن تفريع الأحكام، ومعرفة الحلال والحرام بمراعاة الأدلة الجزئية من الكتاب والسنة وغيرهما؛ كما سيأتي في المسألة الأولى من كتاب الأدلة. (د).

(4) فالأشاعرة يقولون: لم نتعرفها إلا من تتبع موارد الشرع، وقبله لا قِبل للعقل بإدراكها، والمعتزلة يقولون: بل العقل يدركها في أكثر الأبواب قبل الشرع، والشرع ورد كاشفاً ومثبتاً ما فهمه العقل في هذه الأبواب؛ فالنتيجة في الموضوع واحدة، وهي أن المصالح والمفاسد معتبرة في الأحكام الشرعية، ولا يرد اعتراض القرافي. (د).

واختلافهم فيه لا يضرّ في كون المصالح معتبرة شرعاً ومنضبطة[1] في أنفسها.

وقد نَزَع إلى هٰذا المعنى أيضاً[2] في كلامه على العزيمة والرخصة، حين فسرها الإمام الرازي بأنها «جواز الإقدام مع قيام المانع»؛ قال:

«هو[3] مشكل؛ لأنه يلزم أن تكون الصلوات والحدود والتعازير والجهاد والحج رخصة؛ إذ يجوز الإقدام على ذٰلك كله، وفيه مانعان: ظواهر النصوص المانعة من إلزامه؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وفي الحديث: «لا ضررَ ولا ضِرَار»[4]، وذٰلك مانع من وجوب

---

(١) أي: فلا يفتحون باب آنه يعتبر ما يشاء، ويترك ما يشاء بقطع النظر عن المصلحة حتى يترتب عليه ما رتبه القرافي من تزلزل قواعدهم. (د).

(٢) أي: الترديد في معنى المصلحة والمفسدة، وأنه ما من فعل إلا وفيه شيء من المصلحة وشيء من المفسدة؛ فجعل المشاق والمضار في كل الأفعال موانع، وما من فعل إلا وفيه ذٰلك؛ فكل ما في الشريعة من الأحكام المباحة أو المطلوبة يكون رخصة متى جرينا على تفسير الإمام الرازي لها بناء على ما فهمه القرافي فيه، هٰذا ولم يتعرض المؤلف لتصحيح كلام الرازي هنا، ولو فسر المانع في كلام الرازي بما قاله الجمهور عند تعريف الرخصة وأن المراد به الدليل على الأصل الذي استثنيت منه هٰذه الرخصة كما سبق بيانه جواباً عن استدراك المؤلف على تعريف الجمهور للرخصة؛ لكان تفسير الرازي لها جيداً، نعم، لو فسر المانع في كلامه بما يكون مفسدة ومضرة تلحق الشخص مثل مشقات الصلاة وسجوده على الجبهة التي هي أشرف أعضاء الإنسان المكرم وأمثال ذٰلك؛ لاتجه إشكال القرافي على هٰذا التفسير ثم عجزه أخيراً عن ضبط الرخصة كما ذكره في كتابيه المذكورين. (د). قلت: انظر كلام الرازي في «المحصول» (١ / ١٢٠).

(٣) في (ط): «وهو».

(٤) ورد من حديث عبادة بن الصامت، وابن عباس، وأبي سعيد الخدري، وأبي هريرة، وجابر، وعائشة، وعمرو بن عوف، وثعلبة بن أبي مالك القرظي، وأبي لبابة.

فحديث عبادة رواه ابن ماجه في «السنن» (كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضرّ بجاره، ٢ / ٧٨٤ / رقم ٢٣٤٠)، وعبدالله بن أحمد في «زوائد المسند» (٥ / ٣٢٦ - ٣٢٧)، =

. . . .

= والبيهقي في «السنن» (١٠ / ١٣٣)، وأبو نعيم في «تاريخ أصبهان» (١ / ٣٤٤)، كلهم من رواية موسى بن عقبة عن إسحاق بن يحيى بن الوليد عن عبادة بن الصامت؛ أن رسول الله ﷺ قضى أن لا ضرر ولا ضرار، وقال أبو نعيم: إن رسول الله ﷺ قال: «لا ضرر ولا ضرار». قال ابن عساكر في «الأطراف»: «وأظن إسحاق لم يدرك جد أبيه عبادة»، نقله الزركشي في «المعتبر» (رقم ٢٩٥)، وابن حجر في «التهذيب» (١ / ٢٥٦)، والهيثمي في «المجمع» (٤ / ٢٠٥)، ومع ذلك؛ فقد ضعفه ابن عدي وقال: «عامة أحاديثه غير محفوظة».

وحديث ابن عباس رواه عبدالرزاق في «المصنف»، وأحمد في «المسند» (١ / ٣١٣) عنه، وابن ماجه في «السنن» (٢ / ٧٨٤ / رقم ٢٣٤١)، والبيهقي في «السنن» (٦ / ٦٩)، من طريقه أيضاً، عن معمر عن جابر الجعفي عن عكرمة عن ابن عباس؛ قال: قال رسول الله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار، وللرجل أن يجعل خشبة في حائط جاره، والطريق الميتاء سبعة أذرع»، وتابع عبدالرزاق: محمد بن ثور كما عند الطبراني في «الكبير» (١١ / ٣٠٢ / رقم ١١٨٠٦)، وجابر الجعفي فيه مقال كثير معروف، لكن الحديث ورد من وجه آخر خرَّجه الدارقطني في «السنن» (٤ / ٢٢٨)، وأبو يعلى في «المسند» (٤ / ٣٩٧ / رقم ٢٥٢٠) من طريق عبيدالله بن موسى عن إبراهيم بن إسماعيل عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس؛ أن النبي ﷺ قال: «للجار أن يضع خشبة على جدار جاره وإن كره، والطريق الميتاء سبع أذرع، ولا ضرر ولا ضرار».

وإبراهيم بن إسماعيل مختلف فيه، وثقه أحمد، وضعَّفه أبو حاتم، وروايات داود عن عكرمة مناكير؛ فإسناده ضعيف.

وتابع إبراهيم بن إسماعيل سعيد بن أيوب كما عند الطبراني في «الكبير» (١١ / ٢٢٨ - ٢٢٩ / رقم ١١٥٧٦)، ثنا أحمد بن رشدين ثنا روح بن صلاح ثنا سعيد عن داود به موقوفاً على ابن عباس.

وإسناده واهٍ بمرة، روح ضعيف، وابن رشدين متَّهم.

وأخرجه الخطيب في «الموضح» (٢ / ٩٦ - ٩٧) من طريق يعقوب بن سفيان عن روح به مرفوعاً.

وأخرجه ابن أبي شيبة - كما في «نصب الراية» (٤ / ٣٨٤) - ثنا معاوية بن عمرو ثنا زائدة عن سماك عن عكرمة به.

وإسناده رجاله كلهم ثقات، وفي رواية سماك عن عكرمة اضطراب. =

. . . .

= وحديث أبي سعيد رواه الدينوري في «المجالسة»، والدارقطني في «السنن» (٤ / ٢٢٨)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٥٧)، والبيهقي في «الكبرى» (٦ / ٦٩ ـ ٧٠)، وابن عبدالبر في «التمهيد» (٢٠ / ١٥٩)، كلهم من طريق الدراوردي عن عمر بن يحيى المازني عن أبيه عن أبي سعيد الخدري به بلفظ: «لا ضرر ولا ضرار؛ من ضار ضرَّه الله، ومن شاق شق الله عليه»، وقال الدينوري: «لا ضرورة ولا ضرار، من ضار ضر الله به. . . الحديث»، وقال الحاكم: «صحيح الإسناد على شرط مسلم»، وهو كما قال، وقال البيهقي: «تفرد به عثمان بن محمد عن الدراوردي».

ورواه مالك ـ يعني في «الموطأ» (٢ / ٧٤٥) ـ عن عمرو بن يحيى عن أبيه؛ أن رسول الله ﷺ قال: «لا ضرر ولا ضرار» مرسلاً.

وأفاد ابن التركماني في «الجوهر النقي» أن عثمان لم ينفرد به، كما قال البيهقي، بل تابعه على روايته عن الدراوردي موصولاً عبدالملك بن معاذ النصيبي، أخرجه ابن عبدالبر في «التمهيد»، وقال: «إن هٰذا الحديث لا يسند من وجهٍ صحيح»، وقال: «وأما معنى هٰذا الحديث؛ فصحيح في الأصول».

وليس كما قال أيضاً؛ فالدراوردي حافظ ثقة، وقد أسنده عنه اثنان، ومالك علم من حاله أنه يرسل كثيراً ما هو عنده موصول، ورجح ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» (٢ / ٢٠٨) رواية الإرسال.

وحديث أبي هريرة أخرجه الدارقطني في «السنن» (٤ / ٢٢٨) بإسناد فيه يعقوب بن عطاء، وهو ضعيف، وأبو بكر بن عياش مختلف فيه؛ كما في «نصب الراية» (٤ / ٣٨٥)، وحديث جابر أخرجه الطبراني في «الأوسط» كما في «مجمع البحرين» (رقم ٢٠٠٢) و«نصب الراية» (٤ / ٣٨٦)، من طريق ابن إسحاق عن محمد بن يحيى بن حبان عن عمه واسع بن حبان به.

قال ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» (٢ / ٢٠٩): «وهٰذا إسناد مقارب، وهو غريب، لٰكن خرجه أبو داود في «المراسيل» (رقم ٤٠٧) من رواية عبدالرحمٰن بن مغراء عن ابن إسحاق عن محمد بن يحيى بن حبان عن عمه واسع مرسلاً، وهو أصح»، ولأبي لبابة ذكر فيه.

وحديث عائشة أخرجه الدارقطني في «السنن» (٤ / ٢٢٧) وفيه الواقدي وهو متروك، ومن طريق آخر ضعيف أيضاً الطبراني في «الأوسط» كما في «مجمع البحرين» (رقم ٢٠٠٣)، وحديث ثعلبة أخرجه الطبراني في «الكبير» (رقم ١٣٧٧)، وفي إسناده إسحاق بن إبراهيم بن سعيد الصواف، =

هٰذه الأمور، والآخر أنَّ صورة الإنسان مكرَّمة لقوله: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]، ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤]، وذٰلك يناسب أن لا يُهْلك بالجهاد، ولا يُلزمه المشاقّ والمضارّ.

وأيضاً الإجارة رخصة من بيع المعدوم، والسلم كذٰلك، والقراض والمساقاة رخصتان لجهالة الأجرة، والصيد رخصة لأكل الحيوان بدمه، ولم تعدّ منها، واستقراء الشريعة يقتضي أن لا مصلحة إلا وفيها مفسدة وبالعكس، وإن قَلَّت على العبد كالكفر والإيمان؛ فما ظنك بغيرهما؟

وعلى هٰذا ما في الشريعة حكم إلا وهو مع المانع الشرعي؛ لأنه لا يمكن[1] أن يراد بالمانع ما سلم عن المعارض الراجح؛ فإنَّ أكل الميتة وغيره

= وهو لين الحديث.

وحديث عوف بن عمرو أخرجه ابن عبدالبر في «التمهيد» (٢٠)، وقال: «إسناده غير صحيح»؛ **فالحديث صحيح لشواهده الكثيرة**، ولذا قال النووي عن شواهده في «أربعينه»: «يقوّي بعضها بعضاً»، وقال ابن الصلاح: «مجموعها يقوّي الحديث ويحسّنه، وقد تقبَّله جماهير أهل العلم واحتجوا به»، وعدَّ أبو داود السجستاني هٰذا الحديث من الأحاديث التي يدور عليها الفقه، وهٰذا مشعر بأنه يراه حجة، والله أعلم.

وانظر: «الإرواء» (٣ / ٤٠٨ - ٤١٤)، و«السلسلة الصحيحة» (رقم ٢٥٠).

(١) أي: لا يمكن الجواب بأن المراد المانع القوي الذي لم يعارضه ما هو راجح، يعني: وهٰذه الأمور المستشكل بها من صلاة وحدود وغيرها ليس فيها مانع قوي، بل هو ضعيف في مقابلة المثبت لها بخلاف الرخص؛ فإن المانع فيها قوي، فلذٰلك كانت رخصاً - قال: إن هٰذا الجواب لا يحسم الإشكال، لأن بعض الرخص - كرخصة أكل الميتة طلب الرخصة فيها أقوى من معارضه الذي يطلب الأصل وهو التحريم، وإذاً؛ فالمراد بالمانع ما هو أعم من أن يكون راجحاً أو مرجوحاً؛ فتدخل أحكام الشريعة كلها لأنها لا تخلو من مانع ولو ضعيفاً، مثل الموانع التي أشرنا إليها في صدر الإشكال، هٰذا ويمكنك أن تنقض للقرافي رده على الجواب، وذٰلك أنه جاء في رده بما هو من مواضع الرخصة الواجبة، وقد علمت سابقاً أن تسميتها رخصة تسمح، وأن الرخصة الحقيقة لا تعدو =

وجد فيه معارض راجح على مفسدة الميتة؛ فحينئذ ما المراد إلا المانع المغمور بالراجح، وحينئذ تندرج جميع الشريعة؛ لأن كل حكم فيه مانع مغمور بمعارضه».

ثم ذكر أن الذي استقر عليه حاله في شرحي «التنقيح» و«المحصول»[1] العجزُ عن ضبط الرخصة.

وما تقدم إن شاء الله تعالى يغني في الموضع[2]، مع ما ذكر في الرخصة في كتاب الأحكام.

ـ **ومنها**: أن هٰذه المسألة إذا فهمت حصل بها فهم كثير من آيات القرآن وأحكامه؛ كقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ [البقرة: ٢٩].

وقوله: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ﴾ [الجاثية: ١٣].

وقوله: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ﴾[3] ٱلآية

= حكم الإباحة بأحد المعنيين؛ فالمانع فيها سلم عن المعارض الراجح، وقد عالج المؤلف سابقاً توجيه تسمية الواجبة رخصة بعد ما قرر ما ذكرنا واستدل عليه؛ فللرازي أن يلتزم أن أكل الميتة للمضطر ليس رخصة، بل هو واجب شرعاً. (د). وفي (ط): «لأنه يمكن» بحذف «لا».

(١) انظر: «المحصول» (١ / ١٢٠)، وشرحه «نفائس الأصول» (١ / ٣٣١ وما بعد).

(٢) لأن ما اعترض به القرافي كلام الرازي مبني على أنه ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة وقد جعلها مانعاً، وقد علمت أن الأمر ليس كذٰلك، بل المصالح متمايزة عن المفاسد شرعاً، سواء عند المعتزلة والأشاعرة. وبهٰذا ينحسم إشكاله على الرخص؛ كما انحسم إشكاله الذي أورده على جميع العلماء في أصل الموضوع هنا، وأيضاً كلام المؤلف في باب الرخصة كاف في دفع استشكاله وتحيره في ضبط الرخصة. (د).

(٣) صدرها وإن كان فيه إنكار التحريم فقط؛ إلا أن بقيتها فيه التصريح بالحل المطلق. (د).

[الأعراف: ٣٢].

وما كان نحو ذٰلك من أنها ليست على مقتضى ظاهرها بإطلاق، بل بقيود تقيدت بها، حسبما دلَّت عليه الشريعة في وضع المصالح ودفع المفاسد، والله أعلم.

ـ **ومنها**: أنّ بعض الناس[1] قال: «إن مصالح الدار الآخرة ومفاسدها لا تعرف إلا بالشرع، وأما الدنيوية؛ فتعرف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات».

قال: «ومن أراد أن يعرف المناسبات في المصالح والمفاسد، راجحها من مرجوحها؛ فليعرض ذٰلك على عقله[2] بتقدير أن الشارع لم يرد به، ثم يبني عليه الأحكام؛ فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذٰلك؛ إلا التعبّدات التي لم يوقف على مصالحها أو مفاسدها». هٰذا قوله.

وفيه بحسب ما تقدم نظر، أما أنَّ ما يتعلق بالآخرة لا يعرف إلا بالشرع؛ فكما قال، وأما ما قال في الدنيوية؛ فليس كما قال من كل وجه، بل ذٰلك من بعض الوجوه دون بعض، ولذٰلك لما جاء الشرع بعد زمان فترة؛ تبيَّنَ به ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة، وخروجهم عن مقتضى العدل في الأحكام.

ولو كان الأمر على ما قال بإطلاق؛ لم يحتج في الشرع إلا إلى بث مصالح الدار الآخرة خاصة، وذٰلك لم يكن، وإنما جاء بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معاً، وإن كان قصده بإقامة الدنيا للآخرة[3]؛ فليس بخارج عن كونه

---

(١) هو العز بن عبدالسلام، والمذكور قوله في «قواعد الأحكام» (١ / ١٠).

(٢) أشبه بمذهب المعتزلة. (د).

(٣) في الأصل: «الآخرة».

قاصداً لإقامة مصالح الدنيا[1]؛ حتى يتأتى فيها سلوك طريق الآخرة، وقد بَثّ في ذٰلك من التصرفات، وحسَمَ من أوجه الفساد التي كانت جارية ما لا مزيد عليه؛ فالعادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل، اللّهم إلا أن يريد[2] هٰذا القائل أنَّ المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها، بعد وضع الشرع أصولَها؛ فذٰلك لا نزاع فيه.

* * * * *

(١) ورود الشريعة لإقامة مصالح الدنيا اقتضى أن يكون في تعاليمها قواعد كلية تندرج فيها أحكام الوقائع التي تعرض للأفراد والجماعات، وليس على الراسخين في العلم بها سوى النظر في الوقائع وفحص ما يترتب عليها من آثار المصالح والمفاسد حتى يصوغوا لها من تلك القواعد القيمة حكماً عادلاً، وإذا كان الإسلام يقوم على هٰذه الحقيقة؛ فمن المتعين على علمائه أن يبحثوا في حال الاجتماع، ويدرسوا شؤون الأمم حتى تكون فتاويهم مفرغة في حكمة وسداد، والرئيس الذي يحاول صرفهم عن الخوض في مذاهب السياسة وحصرهم في دائرة ضيقة من التعليم إنما يفعل ما يفعل جهلاً بحقائق الإسلام أو قصداً للعبث بذٰلك النظام الذي بهر جهابذة الفلسفة؛ فأطرقوا لحكمته خاضعين. (خ). وفي (ط): «صلاح الدنيا».

(٢) وهو بعيد من قوله: «بتقدير أن الشرع لم يرد». (د).

المسألة التاسعة

كون الشارع قاصداً للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية، والحاجية، والتحسينية، لا بد عليه من دليل يستند إليه، والمستنَد إليه في ذٰلك؛ إما أن يكون دليلاً ظنّياً أو قطعيّاً، وكونه ظنّياً باطل، مع أنه أصل من أصول الشريعة، بل هو أصل أصولها، وأصول الشريعة قطعية، حسبما تبيَّن في موضعه، فأصول أصولها أولى أن تكون قطعية، ولو جاز إثباتها بالظن؛ لكانت الشريعة مظنونة أصلاً وفرعاً، وهٰذا باطل؛ فلا بد أن تكون قطعية، فأدلتها قطعية بلا بُدَّ.

فإذا ثبت هٰذا؛ فكون هٰذا الأصل مستنداً إلى دليل قطعي مما ينظر فيه، فلا يخلو أن يكون عقليّاً أو نقليّاً.

فالعقلي لا موقع له هنا؛ لأن ذٰلك راجع إلى تحكيم العقول في الأحكام الشرعية، وهو غير صحيح؛ فلا بدّ أن يكون نقليّاً.

والأدلة النقلية؛ إما أن تكون نصوصاً جاءت متواترة السند، لا يحتمل متنها التأويل على حال أوْ لا، فإن لم تكن نصوصاً، أو كانت ولم ينقلها أهل التواتر؛ فلا يصح استناد مثل هٰذا إليها؛ لأن ما هٰذه صفته لا يفيد القطع، وإفادةُ القطع هو المطلوب، وإن كانت نصوصاً لا تحتمل التأويل ومتواترة السند؛ فهٰذا مفيد للقطع، إلا أنه متنازع في وجوده بين العلماء.

والقائل بوجوده مُقِرٌّ بأنه لا يوجد في كل مسألة تفرض في الشريعة، بل يوجد في بعض المواضع دون بعض، ولم يتعين أن مسألتنا من المواضع التي جاء فيها دليل قطعي.

والقائل بعدم وجوده في الشريعة يقول: إن التمسك بالدلائل النقلية إذا كانت متواترةً موقوفٌ على مقدِّماتٍ عشرٍ كلٌّ واحدة منها ظنية، والموقوف على

الظني لا بد أن يكون ظنيّاً؛ فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو، وعدم الاشتـراك، وعدم المجاز، وعدم النقل الشرعي أو العادي، وعدم الإضمار، و[عـدم][1] التخصيص للعموم، و[عدم][1] التقييد للمطلق، وعدم الناسخ، وعدم التقديم والتأخير، وعدم المُعارض العقلي، وجميع ذٰلك أمور ظنية.

ومن المعترفين بوجوده من اعترف بأن الدلائل في أنفسها لا تفيد قطعاً؛ لٰكنها إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة؛ فقد تفيد اليقين، وهٰذا لا يدل قطعاً على أن دليل مسألتنا من هٰذا القبيل؛ لأن القرائن المفيدة لليقين غير لازمة لكل دليل، وإلا لزم أن تكون أدلة الشرع[2] كلها قطعية، وليس كذٰلك باتفاق، وإذا كانت لا تلزم، ثم وجدنا أكثر الأدلة الشرعية ظنية الدلالة أو المتن والدلالة معاً، ولا سيما مع افتقار الأدلة إلى النظر في جميع ما تقدم دل ذٰلك على أنَّ اجتماع القرائن المفيدة للقطع[3] واليقين نادر على قول المقرين بذٰلك، وغير موجود على قول الآخرين.

فثبت أن دليل هٰذه المسألة على التعيين غير متعين.

ولا يقال: إن الإجماع كاف، وهو دليل قطعي؛ لأنا نقول: هٰذا

«**أولاً**»: مفتقر إلى نقل الإجماع على اعتبار تلك القواعد الثلاث شرعاً، نقلاً متواتراً عن جميع أهل الإجماع، وهٰذا يعسر إثباته، ولعلك لا تجده، ثم نقول:

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و(ط)، وفيه: «أو التخصيص».

(٢) أي: التي هي من النصوص المتواترة التي لا تحتمل تأويلاً كما هو موضوع الكلام، لا أنه يلزم أن يكون كل دليل ولو كان ظني الدلالة أو المتن كذٰلك؛ فإنه لا يلزم مع أخذ الموضوع كما قلنا. (د).

(٣) في (خ): «للدليل القطعي»، وفي الأصل: «للدليل القطع».

«ثـانيـاً»: إنْ فُرض وجـوده؛ فلا بد من دليل قطعي يكـون مستنَدهم، ويجتمعون على أنه قطعي؛ فقد يجتمعون على دليل ظني، فتكون المسألة ظنية لا قطعية؛ فلا تفيد اليقين لأن الإجماع إنما يكون قطعيّاً على فرض اجتماعهم على مسألة قطعية لها مستندٌ قطعي، فإن اجتمعوا على مستند ظني؛ فمن الناس من خالف[1] في كون هٰذا الإجماع حجة[2].

فإثبات المسألة بالإجماع لا يتخلص، وعند ذٰلك يصعب الطريق إلى إثبات كون هٰذه القواعد معتبرة شرعاً بالدليل الشرعي القطعي.

وإنما الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر هو روح المسألة، وذٰلك[3] أن هٰذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع، وأنَّ اعتبارَها مقصودٌ للشارع.

ودليل ذٰلـك استقـراء الشـريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هٰذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضافٍ بعضُها إلى بعض، مختلفةِ الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة، على حد ما ثبت عند العامة جودُ حاتم، وشجاعة عليّ رضي الله عنه[4]، وما أشبه ذٰلك؛ فلم يعتمد

---

(١) على أن بعض من قال: إنه حجة لا يقول إنها قطعية كما هو الغرض هنا. (د).

(٢) جرى الخلاف في استناد الإجماع إلى اجتهاد وقياس؛ فمنعه الظاهرية لإنكارهم أصل القياس وابن جرير الطبري نظراً إلى أن الإجماع الصادر عن القياس لم ينعقد على مستند قاطع؛ فلا يكون حجة، والراجح لدى الجمهور أنه واقع وحجة، ومن أمثلته إجماع الصحابة على إمامة أبي بكر الصديق مستندين إلى الاجتهاد الملوح إليه بقول جماعة منهم رضيه «رسول الله لديننا أفلا نرضاه لدنيانا». (خ).

(٣) في (خ): «كذٰلك».

(٤) انـظر في تخـريج ذٰلـك: «موافقة الخبر الخبر» لابن حجر (١ / ١٩٣)، وما مضى (١ / ٢٩).

الناس في إثبات قصد الشارع في هٰذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذٰلك من الظواهر والعمومات، والمطلقات والمقيدات، والجزئيات الخاصة، في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة، في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه؛ حتى أَلْفَوْا أدلة الشَّريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد، هٰذا مع ما ينضاف إلى ذٰلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة.

وعلى هٰذا السبيل أفاد خبرُ التواتر العلم، إذ لو اعتبر فيه آحاد المخبرين؛ لكان إخبار كل واحد منهم على فرض عدالته مفيداً للظن، فلا يكون اجتماعهم يعود بزيادة على إفادة الظنّ، لٰكن للاجتماع خاصية ليست للافتراق؛ فخبرٌ واحد مفيد للظن مثلاً، فإذا انضاف إليه آخرُ قوي الظن، وهٰكذا خبرٌ آخر وآخر، حتى يحصل بالجميع القطع الذي لا يحتمل النقيض[1]؛ فكذٰلك هٰذا؛ إذ لا فرق بينهما من جهة إفادة العلم بالمعنى الذي تضمنته الأخبار.

وهٰذا بُيِّنَ في كتاب المقدمات[2] من هٰذا الكتاب.

فإذا تقرر هٰذا؛ فمن كان من حملة الشريعة الناظرين في مقتضاها، والمتأملين لمعانيها؛ سهل عليه التصديق بإثبات مقاصد الشارع في [إثبات][3] هٰذه القواعد الثلاث.

---

(١) انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٠ / ٢٥٨ - ٢٥٩).

(٢) تقدم له في المقدمة الثالثة بيان أوسع من هٰذا في صحة الاعتماد على هٰذا الاستقراء، وجعله من باب التواتر المعنوي، ولٰكنه هنا بسط الكلام في بيان أنه لا يمكن الاعتماد في إثبات هٰذا الأصل المهم على العقل ولا على النقل الآحادي ولا على الإجماع، وتوصل بذٰلك إلى أن لا بد من الرجوع لشبه التواتر، فما أوجزه هناك بسطه هنا، وبالعكس؛ فلا يقال: إن هٰذه المسألة تكرار محض مع ما تقدم هناك. (د).

(٣) سقط من (ط).

المسألة العاشرة

هٰذه الكليات الثلاث إذا كانت قد شرعت للمصالح الخاصة بها؛ فلا يرفعها تخلف[1] آحاد الجزئيات.

ولذٰلك أمثلة[2]: أما في الضروريات؛ فإن العقوبات مشروعة للازدجار، مع أنا نجد من يعاقَب فلا يزدجر عما عوقب عليه، ومن ذٰلك كثير، وأما في الحاجيات؛ فكالقصر في السفر، مشروع للتخفيف وللحوق المشقة، والملِكُ المُتَرَفِّه لا مشقة له، والقصر في حقه مشروع، والقرض أُجيز للرفق بالمحتاج مع أنه جائز أيضاً مع عدم الحاجة، وأما في التحسينيات؛ فإن الطهارة شرعت للنظافة على الجملة مع أن بعضها على خلاف النظافة كالتيمم.

فكل هٰذا غير قادح في أصل المشروعية؛ لأن الأمر الكلي إذا ثبت كُليّاً؛ فتخلُّف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجه عن كونه كلياً، وأيضاً[3]؛

---

(١) أي: بأن تكون مع كونها داخلة في الكلي آخذة حكماً آخر، أو تكون آخذة حكمه، ولٰكن المصلحة المعتبرة في الكلي ليست متحققة فيها، هٰذا هو الذي يقتضيه النظر في ذاته، ويقتضيه أيضاً قوله الآتي: «وأيضاً؛ فالجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحكم خارجة عن مقتضى الكلي؛ فلا تكون داخلة... إلخ»؛ فإن ذٰلك ليس إلا في الغرض الأول الذي فرضناه هنا، وهو ما يكون داخلاً في الكلي ولٰكنه أخذ حكماً آخر؛ فيكون الجواب أنه ليس داخلاً، لأنه أخرجه عنه حكمة غير حكمة هٰذا الكلي جعلته خارجاً عنه. (د).

(٢) هٰذه الأمثلة للنوع الثاني، وهو ما يكون تخلف الجزئي بمعنى أخذه حكم الكلي، ولٰكنه ليس فيه المصلحة المعتبرة في الكلي، وقد يمثل للأول بأن حكمة وجوب الزكاة الغنى، وهي موجودة في مالك الجواهر النفيسة كالماس مثلاً، ومع ذٰلك أخذ حكماً آخر وهو عدم وجوب الزكاة. (د).

(٣) لو جعل هٰذا دليلاً على ما قبله؛ لكان أوضح من جعله دليلاً مستقلاً؛ لأن ما قبله كدعوى لا تتم إلا بهٰذا. (د).

فإن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي ؛ لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هٰذا الكلي الثابت.

هٰذا شأن الكليات الاستقرائية[1] واعتبر ذٰلك بالكليات العربية فإنها أقرب شيء إلى ما نحن فيه لكون كل واحد من القبيلين أمراً وضعياً لا عقلياً، وإنما يتصور أن يكون تخلف بعض الجزئيات قادحاً في الكليات العقلية، كما نقول: «ما ثبت للشيء ثبت لمثله عقلاً» ؛ فهٰذا لا يمكن فيه التخلف ألبتة، إذ لو تخلف لم يصح الحكم بالقضية القائلة: «ما ثبت للشيء ثبت لمثله».

فإذا كان كذٰلك؛ فالكلية في الاستقرائيات صحيحة، وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات.

وأيضاً[2]؛ فالجزئيات المتخلفة[3] قد يكون تخلفها لحِكَم خارجة عن مقتضى الكلي ؛ فلا تكون داخلة تحته أصلاً[4]، أو تكون داخلة لٰكن لم يظهر لنا دخولها، أو داخلة عندنا، لٰكن عارضها على الخصوص ما هي به أولى[5]؛

---

(١) في (ط): «الاستقرائيات».

(٢) هٰذا الجواب بمنع التخلف ؛ أي فنقول: إنه لا تخلف أصلاً، وأن ما يظهر فيه أنه تخلف هو في الواقع كذا أو كذا. (د).

(٣) في (خ): «المختلفة».

(٤) أي: فلا تكون من جزئيات الكلي ؛ فلا يصح الاعتراض بتخلفها لأنها خارجة عنه حتى في نظرنا. (د).

قلت: كلام المصنف هٰذا أشبه ما يكون بما يسمى اليوم بـ «مناهج العلوم» ؛ فكأني به يريد أن يثبت أن للشريعة منهجاً لا يمكن خلطه بالطرق العقلية المجرَّدة، وانظر عن الاستقراء وحجيته وأقسامه: «شرح القطب على الشمسيَّة» (ص ٣١٥ وما بعدها)، و«البحر المحيط» (٢ / ١٠٣ و٦ / ١١٠) للزركشي، و«المنطق الحديث» (ص ٣٢) لمحمود القاسم، و«المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم» (ص ١٨٣ وما بعدها) لعوض الله حجازي.

(٥) أي: وإن لم نقف عليه؛ فيأخذ الجزئي حكماً آخر لحكمة خفيت علينا، وإن كان مقتضى الظاهر أنه يأخذ حكم الكلي لأنه في نظرنا مندرج فيه. (د).

فالملك المترفه قد يقال: إن المشقة تلحقه، لٰكنا لا نحكم عليه بذٰلك لخفائها، أو نقول[1] في العقوبات التي لم يزدجر صاحبها: إن المصلحة ليست الازدجار فقط، بل ثم أمر آخر وهو كونها كفارة؛ لأن الحدود كفارات لأهلها، وإن كانت زجراً أيضاً عن[2] إيقاع المفاسد، وكذٰلك سائر ما يتوهم أنه خادم للكلي.

فعلى كل تقدير لا اعتبار بمعارضة الجزئيات في صحة وضع الكليات للمصالح.

* * * * *

(١) هٰذا انظر آخر في الجواب؛ أي: قد نفهم أحياناً أن الحكمة كذا، ويكون الواقع أن هٰذا بعض ما يراعيه الشارع في الحكمة، ويكون هناك أمر آخر أعم منه يراعي ويكون مطرداً؛ كالكفارات في الحدود مثلاً. (د).

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «على».

المسألة الحادية عشرة

مقاصد الشارع في بث المصالح في التشريع أن تكون مطلقة عامة، لا تختص بباب دون باب، ولا بمحل دون محل، ولا بمحل وفاق دون محل خلاف[1]، وبالجملة الأمر في المصالح مطرد مطلقاً في كليات الشريعة وجزئياتها.

ومن الدليل على ذٰلك ما تقدم في الاستدلال على مطلق المصالح، وأن الأحكام مشروعة لمصالح العباد، ولو اختصت لم تكن موضوعة للمصالح على الإطلاق، لٰكن[2] البرهان قام على ذٰلك؛ فدل على أن المصالح فيها غير مختصة.

وقد زعم بعض المتأخرين ـ وهو القرافي[3] ـ أن القول بالمصالح إنما يستمر على القول بأن المصيب في مسائل الاجتهاد واحد؛ لأن القاعدة العقلية أن الراجح يستحيل أن يكون هو الشيء والنقيض[4]، بل متى كان أحدهما

---

(١) يشير إلى ما سيأتي عن القرافي وابن عبدالسلام، وقد عقد هٰذه المسألة للرد عليهما، وبيان ما هو الواقع فيما ادعياه، وقد أصاب كل الإصابة، وملك عليهما جميع النوافذ، رحمه الله. (د).

(٢) في نسخة (ماء / ص ١٣٤): «ولٰكن».

(٣) في كتابه «نفائس الأصول» (٩ / ٣٩٠١).

(٤) أي: لأن المصلحة الغالبة في المحل ـ أي: الراجحة التي يعتبرها الشرع ـ واحدة لا تتعدد، أي: فلا يسلم العقل بأن المصلحة الراجحة التي يراعيها أحدهما يكون نقيضها مصلحة راجحة أخرى يراعيها القائل الآخر؛ فلا يتأتى مع القول بإصابة كل مجتهد أن تكون الأحكام تابعة للمصالح، كما لا يتأتى معه أيضاً القول بالقياس؛ لأنه مبني على وجود العلة التي هي المصلحة المراعاة في المقيس عليه. (د).

قلت: وفي هٰذا الموضع من الأصل: «أن يكون هو النقيضين»، وكذا في «النفائس».

راجحاً كان الآخر مرجوحاً، وهٰذا يقتضي أن يكون المصيب واحداً وهو المفتي بالراجح، وغيرهُ يتعين أن يكون مخطئاً؛ لأنه مفت بالمرجوح، فتتناقض قاعدة المصوبين مع القول بالقياس، وأن الشرائع تابعة للمصالح.

هٰذا ما قال.

ونقل عن شيخه ابن عبدالسلام[1] في الجواب أنه يتعين على هٰؤلاء أن يقولوا: إن هٰذه القاعدة لا تكون[2] إلا في الأحكام الإجماعية، أما في مواطن الخلاف؛ فلم يكن الصادر عن الله تعالى أن الحكم تابع[3] للراجح في نفس الأمر، بل ما[4] في الظنون فقط؛ كان راجحاً في نفس الأمر أو مرجوحاً، وسلَّم أن قاعدة التصويب تأبى قاعدة مراعاة المصالح لتعين الراجح، وكان يقول: يتعين على القائل بالتصويب أن يصرف الخطأ في حديث الحاكم[5] إلى

---

(١) في (م): «عن شيخه العز في. . .».

(٢) ويكون معناها أنهم حيث اتفقوا على الحكم وصادفوا هدفاً واحداً؛ فكلهم مصيب، وهٰذا في غاية البعد بعد الاطلاع على أدلة الطرفين وتقرير ردودهما، وانظر كتاب «التحرير» في مسألة «لا حكم في المسائل الاجتهادية التي لا قاطع فيها من نص أو إجماع»؛ فقد جعلوا هٰذا محل القاعدة، لا المسائل الإجماعية. (د).

(٤) كذا في «النفائس»، وفي جميع النسخ: «فيما».

(٣) أي: إن الحكم الذي يجب على المجتهد العمل به ليس تابعاً لما في نفس الأمر حتى يكون صواباً دائماً؛ فيتأتى أن كل مجتهد مصيب، بل هٰذا الحكم تابع لما ترجح في ظنه فقط، ولو كان مخالفاً لما في نفس الأمر؛ فالظنون الموافقة صواب، والمخالفة خطأ، وإن وجب عليه العمل بها ما دام ظنه بأرجحيتها قائماً؛ أي فلا يتأتى أن يكون كل مجتهد مصيباً. (د).

(٥) يشير المصنف إلى ما أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الاعتصام، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ١٣ / ٣١٨ / رقم ٧٣٥٢)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ٣ / ١٣٤٢ / رقم ١٧١٦) عن أبي هريرة مرفوعاً: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب؛ فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ؛ فله أجر». =

الأسباب؛ للاتفاق على أن الخطأ يقع فيها، وحملُ كلام الشارع على المتفق عليه أولى. هٰذا ما نقل عنه.

ويظهر أن القاعدة جارية على كلا المذهبين؛ لأن الأحكام على [تصويب][1] مذهب التصويب إضافية[2]؛ إذ حكم الله عندهم تابع لنظر المجتهد والمصالحُ تابعة[3] للحكم أو متبوعة[4] له فتكون المصالح أو المفاسد في مسائل الخلاف ثابتة بحسب ما في نفس الأمر عند المجتهد وفي ظنه[5]، ولا فرق هنا بين المخطِّئة والمصوِّبة، فإذا غلب على ظن المالكي أن ربا الفضل في الخُضَر والفواكه الرطبة جائزٌ؛ فجهة المصلحة عنده هي الراجحة، وهي كذٰلك في نفس الأمر في ظنه؛ لأنها عنده خارجة عن حكم الربا المحرَّم، فالمُقْدِم على التفاضل فيها مقدم على ما هو جائز، وما هو جائز لا ضرر فيه لا في الدنيا ولا في الآخرة، بل فيه مصلحة لأجلها أجيز، وإذا غلب على ظن الشافعي أن الربا فيها غير جائز؛ فهي عنده داخلة تحت حكم الربا المحرَّم، وجهة المصلحة عنده هي المرجوحة لا الراجحة، وهي كذٰلك في نفس الأمر

= قال (د): «أي أنَّ الخطأ الوارد في الحديث ليس موجَّهاً إلى الحكم، بل إلى وسائل الاجتهاد التي اتُّبعت في استنباطه والخطأ في ذٰلك لا نزاع فيه؛ فحمل كلام الشارع عليه أولى من حمله على نفس الحكم؛ لأنَّ في تخطئة المجتهد في نفس الحكم خلافاً».

(١) زيادة من الأصل و(ط).

(٢) هٰذا الوجه صرح به الإمام الغزالي وهو ناصر مذهب المصوبة في «كتاب المستصفى». (خ).

(٣ و٤) أي: على ما تقدم من مذهب الأشاعرة، ومذهب المعتزلة؛ إذ تفهم من الحكْم على الأول، ويفهم الحكم منها على الثاني. (د).

(٥) أي: فهي إضافية أيضاً، فيتأتى تعدد المصلحة الراجحة بالإضافة؛ فلا فرق بين مصوب ومخطىء حينئذ. (د).

على ما ظنه؛ فالضرر[1] لاحق به في الدنيا وفي الآخرة؛ فحكم المصوِّب هٰهنا حكم المخطِّىء.

وإنما يكون[2] التناقض واقعاً إذا عد الراجح مرجوحاً من ناظر واحد، بل هو من ناظرين، ظنَّ كلُّ واحد منهما العلةَ التي بنى عليها الحكم موجودةً في المحل بحسب ما في نفس الأمر عنده وفي ظنه[3]، لا ما هو عليه في نفسه؛ إذ لا يصح ذٰلك إلا في مسائل الإجماع[4]؛ فهٰهنا اتفق الفريقان، وإنما اختلفا بعد؛ فالمخطِّئة حكمت بناء على أن ذٰلك الحكم هو ما في نفس الأمر عنده وفي ظنه، والمصوِّبة حكمت بناء على أن لا حكم في نفس الأمر، بل هو ما ظهر الآن، وكلاهما بانٍ حكمه على علة مظنون بها أنها كذٰلك في نفس الأمر.

ويتفق هٰهنا من يقول باعتبار المصالح لزوماً أو تفضلاً، وكذٰلك من قال: إن المصالح والمفاسد من صفات الأعيان[5]، أو ليست من صفات الأعيان[6]، وهٰذا مجال يحتمل بسطاً أكثر من هٰذا، وهو من مباحث أصول الفقه، وإذا ثبت

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «فلا ضرر»، وكتب (د): «كان المناسب أن يقول: ففيه ضرر لاحق به في الدنيا أو الآخرة».

(٢) هو روح الجواب عن قوله: «لأن القاعدة العقلية أن الراجح . . . إلخ»، وقوله «من نظر واحد»؛ أي: أو من ناظرين يعتبران الواقع ونفس الأمر في ذاته بقطع النظر عن الظن. (د).

(٣) توكيد لقوله: «ظن كل واحد . . . إلخ»، وتمهيد لقوله: «لا ما هو عليه في نفسه»؛ أي: الذي لو كان لكان التناقض حاصلاً. (د). وفي (ط): «ظنه لا على ما . . .».

(٤) أي: الإجماع القطعي السند لأن الجميع قاطع فيه بأن العلة كذا في نفس الأمر، أما الإجماع الظني السند؛ فالاتفاق فيه على أن العلة كذا في نفس الأمر من باب المصادفة فقط، وإلا؛ فالمعتبر فيه ظن كل واحد عنه نفسه أنها العلة، كمواضع الخلاف، ولٰكن اتفق اتحاذ ظنهم ذٰلك. (د).

(٥ و٦) هو الخلاف بين القدماء من المعتزلة وغير القدماء منهم في أن الحسن والقبح من ذات الفعل أو من صفة عارضة. (د).

هٰذا؛ لم يفتقر إلى الاعتذار الذي اعتذر به ابن عبدالسلام، وارتفع إشكال المسألة والحمد لله.

وتأمَّلْ؛ فإن الجويني نقل اتفاق المعتزلة على القول بالتصويب اجتهاداً وحكماً[1]، وذٰلك يقتضي تصور اجتماع قاعدة التصويب عندهم مع القول بالتحسين والتقبيح العقلي، وأن ذٰلك راجع إلى الذوات[2]؛ فكلام القرافي مشكل على كل تقدير، والله أعلم.



(١) أي: فلا يلتزمون صرف الخطأ المشار إليه بحديث الحاكم إلى الأسباب، بل يقولون: إن كل مجتهد بشرطه مصيب في اجتهاده ووسائله، وفي حكمه الذي استنبطه مع أنهم يقولون بالمصالح عقلاً، فيجمعون بين القول بها والتصويب، لا في الاجتهاد فقط، بل وفي نفْس الحكم. (د).

قلت: انظر: «البرهان» (٢ / ١٣١٦ - ١٣٢٩).

(٢) أي: الحسن أو القبح جاء من ذات الفعل، كما يقوله قدماء المعتزلة؛ فإنهم يقولون: حسن الفعل وقبحه لذات الفعل لا لصفة توجبه، وقال بعضهم: بل لصفة توجبه لا لذات الفعل... إلخ ما قرره في هٰذا الخلاف؛ فقوله: «وأن ذٰلك راجع إلى الذوات» ليس من محل الاتفاق بينهم، ولٰكنه اختاره لأن إشكال القرافي يكون عليه أوجه مما إذا قالوا لصفة توجيه لا لذات الفعل؛ لأنه حينئذ يمكن الانفكاك. (د).

وقال (خ): «إذا كانت الوقائع منشأ للمصالح والمفاسد، وكانت الأحكام قائمة على رعايتها؛ فالواقعة الواحدة إنما يكون لها حكم واحد، وهو الذي يطابق ما تقتضيه مصلحتها أو مفسدتها، ومن أداه اجتهاده إلى هٰذا الحكم؛ فهو مصيب وغير مخطىء؛ فلا يظهر وجه استقامة القول بتصويب كل مجتهد مع القول بأن الأحكام تفصل على مقتضى المصالح والمفاسد في نفس الأمر».

المسألة الثانية عشرة

إن هٰذه الشريعة المباركة معصومة، كما أن صاحبها ﷺ معصوم، وكما كانت أمته فيما اجتمعت عليه معصومة(١).

ويتبين ذٰلك بوجهين:

أحدهما: الأدلة الدالة على ذٰلك تصريحاً وتلويحاً؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

وقوله: ﴿كِتَـٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَـٰتُهُۥ﴾ [هود: ١].

وقد قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِىٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَـٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَـٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَـٰتِهِۦ﴾ [الحج: ٥٢]؛ فأخبر أنه يحفظ آياته ويحكمها حتى لا يخالطها غيرها ولا يداخلها التغيير ولا التبديل، والسنَّةُ وإن لم تذكر؛ فإنها مبينة له ودائرة حوله؛ فهي منه وإليه ترجع في معانيها، فكل واحد من الكتاب والسنة يعضد بعضه بعضاً، ويشدّ بعضه بعضاً، وقال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَـٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

حكى أبو عمرو الداني في «طبقات القراء»(٢) له عن أبي الحسن بن المنتاب؛ قال:

كنت يوماً عند القاضي أبي إسحاق إسماعيل بن إسحاق، فقيل له: لم

---

(١) انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٧ / ٤٤٧).

(٢) قال ابن الجَزَري في «غاية النهاية» (١ / ٥٠٥): «كتاب «طبقات القراء» في أربعة أسفار، عظيم في بابه، لعلي أظفر بجميعه»، وهٰذا الكتاب عزيز منذ القدم، كما أفاد المقَّري في «نفح الطيب» (٤ / ٤٧٤)، ولم أظفر بأي نسخة خطية منه في المكتبات اليوم.

جاز التبديل على أهل التوراة ولم يجز على أهل القرآن؟ فقال القاضي : قال الله عز وجل في أهل التوراة: ﴿بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٤٤]، فوكل الحفظ إليهم؛ فجاز التبديل عليهم، وقال في القرآن: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]؛ فلم يجز التبديل عليهم، قال عليّ: فمضيت إلى أبي عبدالله المحاملي، فذكرت له الحكاية؛ فقال: ما سمعت كلاماً أحسن من هٰذا(١).

وأيضاً ما جاء من حوادث الشهب أمام بعثة النبي ﷺ، ومنع الشياطين من استراق السمع لمّا كانوا يزيدون فيما سمعوا من أخبار السماء، حيث كانوا يسمعون الكلمة فيزيدون معها مئة كذبة أو أكثر(٢)، فإذا كانوا قد مُنعوا من ذٰلك في السماء؛ فكذٰلك في الأرض، وقد عجزت الفصحاء اللُّسن عن الإتيان بسورة

---

(١) ذهب بعض أهل العلم كالرازي إلى أن تحريف أهل الكتاب للتوراة والإنجيل إنما هو بسوء تأويلهما وحمل نصوصهما على ما يطابق أهواءهم، وقد تتبع فريق من العلماء المحققين؛ كابن حزم، وابن تيمية، والشيخ رحمة الله الهندي جملة من نسخهما، وأفاضوا في بيان ما دخل عليهما من تحريف اللفظ وتبديل العبارة، وتحريف الكلم بالتأويل الباطل قد دخل في تفسير القرآن كما مني به غيره من الكتب المتقدمة، ولٰكن الله وقاه من تحريف اللفظ ولم تستطع أيدي الزنادقة أن تمسه بسوء. (خ).

قلت: انظر نحو الحكاية المذكورة في: «تفسير القرطبي» (١٠ / ٥ ـ ٦)، و«حاشية الجمل على الجلالين» (٢ / ٦٠٦).

(٢) يشير المصنف إلى ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، ٦ / ٣٠٤ / رقم ٢٢١٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب السلام، باب تحريم الكهانة وإتيان الكهان، ٤ / ١٧٥٠ / رقم ٢٢٢٨) عن عائشة مرفوعاً: «إنَّ الملائكة تنزل في العنان ـ وهو السحاب ـ؛ فتذكر الأمرَ قُضي في السماء، فتسترق الشياطين السمع فتسمعه، فتوحيه إلى الكهان؛ فيكذبون منها مئة كذبة من عند أنفسهم» لفظ البخاري. وفي (ط): «أو أكثر من مئة كذبة».

من مثله، وهو كله من جملة[1] الحفظ، والحفظ[2] دائم إلى أن تقوم الساعة؛ فهٰذه الجملة تدلّك على حفظ الشريعة وعصمتها عن التغيير والتبديل.

والثاني: الاعتبار الوجودي الواقع من زمن[3] رسول الله ﷺ إلى الآن، وذٰلك أن الله عز وجل وفَّر دواعي الأمة للذب عن الشريعة والمناضلة عنها بحسب الجملة والتفصيل.

أما القرآن الكريم؛ فقد قيض الله له حفظة بحيث لو زيد فيه حرف واحد لأخرجه آلاف من الأطفال الأصاغر؛ فضلاً عن القراء الأكابر[4].

وهٰكذا جرى الأمر في جملة الشريعة؛ فقيض الله لكل علم رجالاً حفظه على أيديهم.

فكان منهم قوم يذهبون الأيام الكثيرة في حفظ اللغات والتسميات الموضوعة على لسان العرب، حتى قرروا لغات الشريعة من القرآن والحديث ـ وهو الباب الأول من أبواب فقه الشريعة؛ إذ أوحاها الله إلى رسوله على لسان العرب ـ.

ثم قيض رجالاً يبحثون عن تصاريف هٰذه اللغات في النطق فيها[5] رفعاً ونصباً، وجرّاً وجزماً، وتقديماً وتأخيراً، وإبدالاً وقلباً، وإتباعاً وقطعاً، وإفراداً وجمعاً، إلى غير ذٰلك من وجوه تصاريفها في الإفراد والتركيب، واستنبطوا لذٰلك قواعد ضبطوا بها قوانين الكلام العربي على حسب الإمكان؛ فسهّل الله بذٰلك

---

(١) في الأصل: «جهة».

(٢) في (خ): «أو الحفظ».

(٣) في الأصل و (ط): «زمان أصحاب رسول الله ﷺ».

(٤) في نسخة (ماء / ص ١٣٥) زيادة: «وكذٰلك لو نقص لردَّه آلاف».

(٥) في نسخة (ماء / ص ١٣٥): «بها».

الفهم عنه في كتابه، وعن رسوله ﷺ في خطابه.

ثم قيض الحق سبحانه رجالاً يبحثون عن الصحيح من حديث رسول الله ﷺ، وعن[1] أهل الثقة والعدالة من النَّقلة؛ حتى ميزوا بين الصحيح والسقيم، وتعرفوا التواريخ وصحة الدعاوى في الأخذ لفلان عن فلان؛ حتى استقر الثابت المعمول به من أحاديث رسول الله ﷺ.

وكذلك جعل الله العظيم لبيان السنة عن البدعة ناساً من عبيده بحثوا عن أغراض الشريعة كتاباً وسنّة، وعما كان عليه السلف الصالحون، وداوم[2] عليه الصحابة والتابعون، وردُّوا على أهل البدع والأهواء؛ حتى تميز أتباع الحق عن أتباع الهوى.

وبعث الله تعالى من عباده قراء[3] أخذوا كتابه تلقياً من الصحابة، وعلَّموه لمن يأتي بعدهم حرصاً على موافقة الجماعة في تأليفه في المصاحف، حتى يتوافق الجميع على شيء واحد، ولا يقع في القرآن اختلاف من أحد من الناس.

ثم قيض الله تعالى ناساً يناضلون عن دينه، ويدفعون الشبه ببراهينه؛ فنظروا في ملكوت السماوات والأرض، واستعملوا الأفكار، وأذهبوا عن أنفسهم ما يشغَلهم عن ذلك ليلاً ونهاراً، واتخذوا الخلوة أنيساً، وفازوا بربهم جليساً؛ حتى نظروا إلى عجائب صنع الله في سماواته وأرضه، وهم العارفون من خلقه، والواقفون مع أداء حقه، فإن عارضَ دينَ الإسلام مُعارِضٌ، أو جادل فيه خصمٌ

---

(١) في الأصل و (ط): «وعلى».

(٢) في الأصل و (ط): «ودام».

(٣) ليس تكراراً مع قوله: «قيض الله له حفظة... إلخ»؛ لأن ذلك في الحفظ، وهذا في طريق وضعه في المصاحف، وضبط ترتيبه وكلماته، ووقوفه وفواصل آياته. (د).

مناقض؛ غبَّروا في وجه شبهاته بالأدلة القاطعة[1]، فهم جند الإسلام وحُماة الدين.

وبعث الله من هٰؤلاء سادة فهموا عن الله وعن رسول الله ﷺ؛ فاستنبطوا أحكـاماً فهموا معانيها من أغراض الشريعة في الكتاب والسنة؛ تارة من نفس القول، وتارة من معناه، وتارة من علة الحكم؛ حتى نزَّلوا الوقائع التي لـم تذكر على ما ذُكِر، وسهَّلوا لمن جاء بعدهم طريق ذٰلك، وهٰكذا جرى الأمر في كل علم توقف فهم الشريعة عليه أو احتيج [في][2] إيضاحها إليه.

وهو عين الحفظ الذي تضمنته الأدلة المنقولة، [وبالله التوفيق][3].



(١) يتعين على علماء الشريعة أن يكون لهم اطلاع واسع على ما يقوله المخالفون أو يكتبونه في حق الإسـلام؛ حتى يقضـوا على الشبـه والأراجيف التي يلقونها كالعثرات في سبيل الدين، ويتصدوا لإماطتها بدلائل ترثم أذواق الناشئين بأسلوب بيانها وطرق منطقها، وكم من عقيدة ارتخت وفطرة كانت صافية فأغبرت وإنما أتاها البلاء من فساد طريقة التعليم وقلة مراعاة حال العصر وإخراج الحقائق في عبارات سائغة ونظام مألوف. (خ).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من (ط).

المسألة الثالثة عشرة

كما أنه إذا ثبت قاعدةٌ كليةٌ في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، فلا ترفعها آحادُ الجزئيات كذٰلك نقول: إذا ثبت في الشريعة قاعدة كليةٌ في هٰذه الثلاثة أو في آحادها[1]؛ فلا بد من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به الكليّ، وذٰلك الجزئيات؛ فالجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكليّ أن[2] لا يتخلف الكليّ فتتخلفَ مصلحتُه المقصودة بالتشريع.

والدليل على ذٰلك أمور:

ـ **منها**: ورود العتب على التارك في الجملة من غير عذر؛ كترك الصلاة، أو الجماعة، أو الجمعة، أو الزكاة، أو الجهاد، أو مفارقة الجماعة لغير أمر مطلوب أو مهروب عنه، كان العتب وعيداً أو غيره؛ كالوعيد بالعذاب، وإقامة الحدود في الواجبات، والتجريح في غير الواجبات، وما أشبه ذٰلك.

ـ **ومنها**: أن عامة التكاليف من هٰذا الباب لأنها دائرة على القواعد الثلاث، والأمرُ والنهي فيما قد جاء حتماً، وتوجه الوعيد على فعل المنهي عنه منها أو تركِ المأمور به، من غير اختصاص ولا محاشاة؛ إلا في مواضع الأعذار التي تُسقط أحكام الوجوب أو التحريم، وحين كان ذٰلك كذٰلك؛ دل على أن الجزئيات داخلةٌ مَدخلَ الكليات في الطلب والمحافظة عليها.

ـ **ومنها**: أن الجزئيات لو لم تكن معتبرة مقصودة في إقامة الكليّ؛ لم يصح الأمر بالكليّ من أصله، لأن الكليّ من حيث هو كليّ لا يصح القصد في التكليف إليه؛ لأنه راجع لأمر معقول لا يحصل في الخارج إلا في ضمن الجزئيات، فتوجهُ القصد إليه من حيث التكليف به توجهٌ إلى تكليف ما لا يطاق،

---

(١) في (ط): «أحدها».

(٢) بدل من إقامة (د).

وذلك ممنوع الوقوع كما سيأتي إن شاء الله، فإذا كان لا يحصل إلا بحصول الجزئيات؛ فالقصد الشرعي متوجه إلى الجزئيات[1].

وأيضاً؛ فإن المقصود بالكليّ هنا أن تجري أمور الخلق على ترتيب ونظام واحد لا تفاوت فيه ولا اختلاف، وإهمالُ القصد في الجزئيات[2] يرجع إلى إهمال القصد في الكليّ؛ فإنه مع الإهمال لا يجري كليّاً بالقصد، وقد فرضناه مقصوداً، هٰذا خلف؛ فلا بد من صحة القصد إلى حصول الجزئيات، وليس البعض في ذٰلك أولى من البعض؛ فانحتم القصد إلى الجميع، وهو المطلوب.

(١) هٰذا وحده غير كاف في الدليل؛ لأنه محتاج إلى إثبات أن ذٰلك في جميع الجزئيات، وسيأتي تكميله بقوله: «وليس البعض في ذٰلك أولى من البعض... إلخ»؛ إلا أنه يبقى الكلام في تأخير هٰذه المقدمة عن الدليل المشار إليه بقوله: «وأيضاً؛ فإن القصد... إلخ»؛ فهل ذٰلك لأنه محتاج إليها في إكماله؟ كما أن هٰذا محتاج إليها، فإن كان كذٰلك؛ كان تأخرها لتعود إليهما معاً تكملة لهما، وربما يساعد على أن هٰذا غرضه قوله في نهاية الدليل الثاني: «فلا بد من صحة القصد إلى حصول الجزئيات»؛ فيكون مساوياً لما فرعه على الدليل الذي نحن بصدده حيث قال: «فالقصد الشرعي متوجه إلى الجزئيات»، يعني: ويكون كل من الدليلين محتاجاً إلى هٰذه التكملة الأخيرة.

ولٰكن الذي يظهر أن الدليل الأخير لا يحتاج إليها؛ لأن القصد بالكلي أن لا يكون تفاوت بين الخلق في الترتيب والنظام، فإذا أهمل القصد في بعض الجزئيات؛ اقتضى أن لا يجري كلياً بالقصد؛ أي: فتخلف أي جزئي ينافي هٰذا القصد الكلي، وعليه يتم الدليل، ولا حاجة لقوله: «وليس البعض أولى... إلخ».

وإذا تم هٰذا؛ كان المناسب تقديم هٰذه المقدمة قبل قوله: «وأيضاً»، ولو قال قائل: إنها مؤخرة عن موضعها بعمل النساخ لم يبعد. (د).

(٢) أي: في أي جزئي، هٰذا الـذي يقتضيه روح الدليل بعد تقرير الدليل قبله؛ لأنه لا يناسب أن يقال: إنه يكفي النظر إلى الجزئيات مطلقاً كلًّا أو بعضاً؛ لأن هٰذا هو ما قبله من لزوم النظر إلى الجزئيات الخارجية التي يكون بها التكليف، وأيضاً؛ فقد قال: «لا يجري كلياً بالقصد إذا أهملت الجزئيات»؛ فتعين قصد جميع الجزئيات لا بعضها؛ فتنبه لتقف على وجه ما قلناه من أن الدليل الأخير تام بدون التكملة. (د).

فإن قيل: هٰذا يعارض القاعدة المتقدمة أن الكليات لا يقدح فيها تخلف آحاد الجزئيات.

فالجواب: إن القاعدة صحيحة، ولا معارضة فيها لما نحن فيه، فإنَّ ما نحن فيه معتبر من حيث السلامة من العارض المعارض؛ فلا شك في انحتام القصد إلى الجزئي(١)، وما تقدم معتبر من حيث ورود العارض على الكليّ، حتى إنَّ تخلف الجزئي هنالك، إنما هو من جهة المحافظة على الجزئي في كليّه من جهة أخرى، كما نقول: إن حفظ النفوس مشروع ـ وهٰذا كليّ مقطوع بقصد الشارع إليه ـ، ثم شُرِعَ القصاص حفظاً للنفوس؛ فقتلُ النفس في القصاص محافظةٌ عليها بالقصد، ويلزم من ذٰلك تخلفُ جزئي من جزئيات الكليّ المحافظ عليه، وهو إتلاف هٰذه النفس لعارض عرض وهو الجناية على النفس؛ فإهمال هٰذا الجزئي في كليّه [من جهة المحافظة على جزئي في كليّه أيضاً، وهو النفس المجنيّ عليها؛ فصار عينُ اعتبار الجزئي في كليّ](٢) هو عين إهمال الجزئي(٣)، لٰكن في المحافظة على كليّه من وجهين، وهٰكذا سائر ما يرد من هٰذا الباب.

---

(١) أي: الذي بقي سالماً من المعارض، أما ما تقدم؛ فهو في موضوع أنه يتخلف الجزئي عن الكلي لمعارض أخرجه من هٰذا الكلي وأدخله في كلي آخر، أو يكون عارضه اعتبار جزئي آخر لهٰذا الكلي ورجح عليه، وليس معناه أنه مع بقائه داخلاً في هٰذا الكلي بدون معارضة يتخلف عنه ولا يأخذ حكمه من أمر أو نهي؛ فشتان ما بين الموضعين، ومثاله فيه إهمال لجزئي من قاعدة حفظ النفس لاعتبار جزئي آخر منها يعارضه اعتبار هٰذا المهمل، وإن كان في كل منهما أصل المحافظة على الكلي، لٰكنه أهمل أحدهما وهو المحافظة على الجاني بسبب جنايته. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل، وفي (ط): «كليه هو عين...».

(٣) أي: إن اعتبار الجزئي وهو حفظ النفس المجني عليها إهمال للجزئي الآخر من هٰذا الكلي، وهو حفظ النفس الجانية؛ فأهمل هٰذا وأتلفت. (د).

فعلى هٰذا تخلفُ آحاد الجزئيات عن مقتضى الكليّ إن كان لغير عارض؛ فلا يصح شرعاً، وإن كان لعارض؛ فذٰلك راجع إلى المحافظة على ذٰلك الكليّ من جهة أخرى، أو على كليّ آخر[1]؛ فالأول يكون قادحاً تخلفه في الكليّ، والثاني لا يكون تخلفه قادحاً.

* * * * *

(١) أي: كلي آخر أشد رعاية من هٰذا الكلي، كقتل تارك الصلاة عمداً، لم يحافظ على هٰذا الجزئي من كلي حفظ النفس، رعاية لكلي آخر أقوى منه في الرعاية، وهو حفظ الدين. (د).

النوع الثاني

في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام ويتضمن مسائل[1]

المسألة الأولى

إن هٰذه الشريعة المباركة عربية، لا مدخل فيها للألسن العجمية، وهٰذا ـ وإن كان مبيناً في أصول الفقه، وأن القرآن ليس فيه كلمة أعجمية عند جماعة من الأصوليين[2]، أو فيه ألفاظ أعجمية تكلمت بها العرب، وجاء القرآن على وفق ذٰلك؛ فوقع فيه المعرَّب الذي ليس من أصل كلامها ـ؛ فإن هٰذا البحث

---

(١) المسائل الخمس الأولى تحتوي على مبادىء قيمة وضرورية في فهم القرآن والسنة وتحصيل مقاصدها، وهي ليست من المقاصد، وإنما هي ضوابط لفهم مقاصد الشارع، وقد بحث المصنف المسألة الأولى في كتابه «الاعتصام» (٢ / ٢٩٣ ـ ٢٩٧)، وأفاد أنها من «الأدوات التي بها تفهم المقاصد».

(٢) وعلى رأسهم الإمـام الشافعي في «الرسالة» (٥٠)، وأبو عبيدة معمر بن المثنى في «مجاز القرآن» (١ / ١٧، ٢٨)، والطبري في «تفسيره» (١ / ٨)، وابن فارس في «الصاحبي» (٦٠ ـ ٦٢)، وابن العربي في «أحكام القرآن» (٤ / ١٦٥٢ ـ ١٦٥٣)، وانظر: «البرهان في علوم القرآن» (١ / ٢٤٩)، و«روضة الناظر» (١ / ١٨٤ ـ ١٨٥)، و«المسودة» (١٧٤)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (٣٢ / ٢٥٥)، و«الإتقـان» (١ / ١٣٦ ومـا بعدها)، و«الكتاب والسنة من مصادر الفقه الإسلامي» (ص ٤١ ـ ٤٣) لمحمد البنا، ط مطابع سجل العرب، ط الثالثة، سنة ١٩٦٩م، و«من الدراسات القرآنية» لعبدالعال سالم مكرم (ص ٤٩ ـ ٦٤).

على هٰذا الوجه غير مقصود هنا.

وإنما البحث المقصود هنا أن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلبُ فهمه إنما يكون من هٰذا الطريق خاصة؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢].

وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥].

وقال: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣].

وقال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾ [فصلت: ٤٤].

إلى غير ذٰلك مما يدل[١] على أنه عربي وبلسان العرب، لا أنه أعجمي ولا بلسان العجم، فمن أراد تفهمه؛ فمن جهة لسان العرب يُفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هٰذه الجهة، هٰذا هو المقصود من المسألة.

وأما كونه جاءت فيه ألفاظ من ألفاظ العجم، أو لم يجيء فيه شيء من ذٰلك؛ فلا يحتاج إليه إذا كانت العرب قد تكلمت به، وجرى في خطابها، وفهمت معناه؛ فإن العرب إذا تكلمت به صار من كلامها، ألا ترى أنها لا تَدعهُ على لفظه الذي كان عليه عند العجم، إلا إذا كانت حروفه في المخارج والصفات كحروف العرب، وهٰذا يقلّ وجوده[٢]، وعند ذٰلك يكون منسوباً إلى العرب، فأما إذا[٣] لم تكن حروفه كحروف العرب، أو كان بعضها كذٰلك دون

(١) في الأصل: «دل».

(٢) قالوا: إن لفظ (تنور) اتفقت فيه اللغة العربية مع اللغات الأعجمية لفظاً ومعنى، وقالوا: إن لفظ (صابون) اشترك فيه مع العربية جملة من اللغات الأعجمية. (د).

(٣) في الأصل: «إن».

بعض؛ فلا بدَّ لها من أن تردَّها إلى حروفها، ولا تقبلها على مطابقة حروف العجم أصلاً، ومن أوزان الكلم ما تتركه على حاله في كلام العجم، ومنها ما تتصرف فيه بالتغيير كما تتصرف في كلامها، وإذا فعلت ذٰلك؛ صارت تلك الكَلِمُ مضمومةً إلى كلامها كالألفاظ المرتجلة والأوزان المبتدأة لها، هٰذا معلوم عند أهل العربية لا نزاع فيه ولا إشكال.

ومع ذٰلك؛ فالخلاف الذي يذكره المتأخرون(١) في خصوص المسألة لا ينبني عليه حكم شرعي، ولا يستفاد منه مسألة فقهية، وإنما يمكن فيها أن توضع مسألة كلامية ينبني عليها اعتقاد، وقد كفى الله مؤونة البحث فيها بما استقرّ عليه كلام أهل العربية في الأسماء الأعجمية.

فإن(٢) قلنا: إن القرآن نزل بلسان العرب وإنه عربي وإنه لا عجمة فيه؛ فبمعنى أنه أُنزل على لسانِ معهود العرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها، وأنها فيما فُطرت عليه من لسانها تخاطب بالعامِّ يراد به ظاهرهُ، وبالعامِّ يراد به العامُّ في وجه والخاصُّ في وجه، وبالعام يراد به الخاص، والظاهر(٣) يراد به غير الظاهر، وكلُّ ذٰلك يُعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره، [وتتكلم بالكلام ينبىء أوله عن آخره، أو آخرهُ عن أوله](٤)، وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة، وتسمى الشيء الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحد، وكل هٰذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي ولا من تعلَّق بعلم كلامها.

---

(١) قال الآمدي: «اختلفوا في اشتمال القرآن على كلمة غير عربية؛ فأثبته ابن عباس وعكرمة، ونفاه آخرون»؛ فالخلاف قديم، ومحله أسماء الأجناس لا الأعلام. (د).

(٢) في (ط): «فإذا».

(٣) في الأصل و (ط): «وظاهر».

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل.

فإذا كان كذٰلك؛ فالقرآن في معانيه وأساليبه على هٰذا الترتيب، فكما أن لسان بعض[1] الأعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب، كذٰلك لا يمكن أن يفهم لسان العرب من جهة فهم لسان العجم؛ لاختلاف الأوضاع والأساليب، والذي نبَّه على هٰذا المأخذ في المسألة هو الشافعيّ الإمام، في «رسالته»[2] الموضوعة في أصول الفقه، وكثير ممن أتى بعده لم يأخذها هٰذا المأخذ؛ فيجب التنبه لذٰلك، وبالله التوفيق.

* * * * *

(١) كتب في هامش الأصل ما نصه: «لعل الصواب إسقاط لفظ بعض لأن (جميع) ألسنة العجم لا تفهم من جهة لسان العرب، والله أعلم».

(٢) (ص ٥٠ وما بعدها) بتحقيق الشيخ العلامة أحمد شاكر رحمه الله تعالى.

المسألة الثانية

للُّغةِ العربية من حيث هي ألفاظٌ دالةٌ على معانٍ نظران:

أحدهما: من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مطلقة، دالة على معان مطلقة، وهي الدلالة الأصلية.

والثاني: من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مقيدة دالة على معان خادمة، وهي الدلالة التابعة[1].

فالجهة الأولىٰ هي التي يشترك فيها جميع الألسنة، وإليها تنتهي مقاصد المتكلِّمين، ولا تختص بأُمَّةٍ دون أخرى؛ فإنه إذا حصل في الوجود فعلٌ لزيد مثلاً كالقيام، ثم أراد كل صاحب لسانِ الإخبارَ عن زيد بالقيام؛ تأتَّى له ما أراد من غير كلفة، ومن هٰذه الجهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأولين ـ ممن ليسوا من أهل اللغة العربية ـ وحكاية كلامهم، ويتأتى في لسان العجم حكاية أقوال العرب والإخبار عنها، وهٰذا لا إشكال فيه.

وأما **الجهة الثانية**؛ فهي التي يختص[2] بها لسان العرب في تلك الحكاية وذٰلك الإخبار، فإن كل خبر يقتضي في هٰذه الجهة أموراً خادمة لذٰلك الإخبار، بحسب [الخبَر والمُخبِر و] المُخبَر عنه والمُخبَر به، ونفس الإخبار، في الحال والمساق، ونوع الأسلوب: من الإيضاح، والإخفاء، والإيجاز، والإطناب، وغير ذٰلك.

وذٰلك أنك تقول في ابتداء الإخبار: «قام زيد» إن لم تكن ثَمَّ عناية بالمخبر عنه، بل بالخبر، فإن كانت العناية بالمخبَر عنه قلت: «زيد قام»، وفي جواب السؤال أو ما هو منزل تلك المنزلة: «إن زيداً قام»، وفي جواب المنكِر

---

(١) وتنتقل حيث انتقل المتبوع.

(٢) في نسخة (ماء / ص ١٣٧): «اختص».

لقيامه: «والله إن زيداً قام»، وفي إخبار من يتوَقع قيامَه أو الإخبارَ بقيامه: «قد قام زيد»، أو: «زيد قد قام»، وفي التنكيت على من ينكر: «إنما قام زيد».

ثم يتنوع أيضاً بحسب تعظيمه أو تحقيره ـ أعني: المخبَر عنه ـ، وبحسب الكناية عنه والتصريح به، وبحسب ما يقصد في مساق الأخبار، وما يعطيه مقتضى الحال، إلى غير ذٰلك من الأمور التي لا يمكن حصرها، وجميع ذٰلك دائر حول الإخبار بالقيام عن زيد.

فمثل هٰذه التصرفات التي يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها ليست هي المقصود الأصلي، ولٰكنها من مكملاته ومتمماته، وبطول الباع في هٰذا النوع يحسن مساق الكلام إذا لم يكن فيه منكر، وبهٰذا النوع الثاني اختلفت العبارات وكثير من أقاصيص القرآن؛ لأنه يأتي مساقُ القصة في بعض السور على وجه، وفي بعضها على وجه آخر، وفي ثالثة على وجه ثالث، وهٰكذا ما تقرر[1] فيه من الإخبارات لا بحسب النوع الأول، إلا إذا سكت عن بعض التفاصيل في بعض، ونص عليه في بعض، وذٰلك أيضاً لوجه اقتضاه الحال والوقت[2]، ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤].

فصل

وإذا ثبت هٰذا؛ فلا يمكن من اعتبر هٰذا الوجه الأخير أن يترجم كلاماً من الكلام العربي بكلام العجم على حال، فضلاً عن أن يُترجَمَ القرآن[3] وينقل إلى

(١) في (ط): «تكرر».

(٢) انظر في هٰذا: رسالة محمد بن إسماعيل الصنعاني «الإيضاح والبيان في تحقيق عبارات قصص القرآن»، نشر مكتبة الإرشاد ـ صنعاء.

(٣) لا تتيسر ترجمة القرآن بالنظر إلى مستتبعات التراكيب (أعني: المباني التي يرتفع بها شأن الكلام)، كما أن من الآيات ما يحتمل معاني متعددة، والمترجم إنما يمكنه نقله إلى لغة أخرى =

لسان غير عربي، إلا مع فرض استواء اللسانين في اعتباره عيناً، كما إذا استوى اللسانان في استعمال ما تقدم تمثيله ونحوه، فإذا ثبت ذٰلك في اللسان المنقول إليه مع لسان العرب؛ أمكن أن يترجم أحدهما إلى الآخر، وإثبات مثل هٰذا بوجهٍ بيِّن عسيرٌ جدّاً، وربما أشار إلى شيء من ذٰلك أهل المنطق من القدماء ومن حذا حذوهم من المتأخرين، ولٰكنه غير كاف ولا مغن في هٰذا المقام.

وقد نفى ابن قتيبة[1] إمكان الترجمة في القرآن ـ يعني: على هٰذا الوجه الثاني ـ، فأما على الوجه الأول؛ فهو ممكن، ومن جهته صح تفسير القرآن وبيان معناه للعامّة ومن ليس له فهم يقوى على تحصيل معانيه، وكان ذٰلك جائزاً باتفاق أهل الإسلام؛ فصار هٰذا الاتفاق حجة في صحة الترجمة على المعنى الأصلي[2].

فصل

وإذا اعتبرت الجهة الثانية مع الأولى وجدت كوصف من أوصافها؛ لأنها كالتكملة للعبارة والمعنى من حيث الوضع للإفهام، وهل تعد معها كوصف من

= بإحدى تلك المعاني؛ كما في قوله تعالى: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت﴾؛ فقد رأيت مترجم القرآن إلى اللسان الألماني سلك في ترجمة لفظ الإبل معنى السحاب الذي هو أحد الوجهين في تفسيرها. (خ).

(١) في كتابه: «تأويل مشكل القرآن» (ص ٢١) طبعة الشيخ أحمد صقر رحمه الله، وتبعه على هٰذا ابن فارس في كتابه «الصاحبي» (ص ١٦ ـ ٢٥)، وبحث فيه موضوع الترجمة بحث خبير، ورد فيه على الرواية المرجوحة لأبي حنيفة رد بصير، وإلى ابن فارس هٰذا كانت تضرب أباط الإبل، وعند جهينة الخبر اليقين، وانظر: «الكتاب والسنة» لمحمد البنا (ص ٤٥ وما بعدها).

(٢) انظر: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٦ / ٥٤٢).

الأوصاف الذاتية؟ أو هي كوصف[1] غير ذاتي؟ في ذلك نظر وبحث ينبني عليه من المسائل الفروعية جملة، إلا أن الاقتصار على ما ذكر فيها كاف؛ فإنه كالأصل لسائر الأنظار المتفرعة؛ فالسكوت عن ذلك أولى، وبالله التوفيق.

* * * * *

(١) في نسخة (ماء / ص ١٣٩): «وصف». وفي (ط): «أم هي».

المسألة الثالثة

هٰذه الشريعة المباركة أمية[1]؛ لأن أهلها كذٰلك؛ فهو أجرى[2] على اعتبار المصالح، ويدل على ذٰلك أمور:

أحدها: النصوص المتواترة اللفظ والمعنى؛ كقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ ﴾ [الجمعة: ٢].

وقوله: ﴿ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَـٰتِهِۦ ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

---

(١) أي: لا تحتاج في فهمها وتعرف أوامرها ونواهيها إلى التغلغل في العلوم الكونية والرياضيات وما إلى ذٰلك، والحكمة في ذٰلك:

أولاً: أن من باشر تلقيها من الرسول ﷺ أميون على الفطرة كما سيشرحه المؤلف.

ثانياً: فإنها لو لم تكن كذٰلك؛ لما وسعت جمهور الخلق من عرب وغيرهم؛ فإنه كان يصعب على الجمهور الامتثال لأوامرها ونواهيها المحتاجة إلى وسائل علمية لفهمها أولاً، ثم تطبيقها ثانياً، وكلاهما غير ميسور لجمهور الناس المرسل إليهم من عرب وغيرهم، وهٰذا كله فيما يتعلق بأحكام التكليف؛ لأنه عام يجب أن يفهمه العرب والجمهور ليمكن الامتثال، أما الأسرار والحكم والمواعظ والعبر؛ فمنها ما يدق عن فهم الجمهور ويتناول بعض الخواص منه شيئاً فشيئاً بحسب ما يسره الله لهم وما يلهمهم به، وذٰلك هو الواقع لمن تتبع الناظرين في كلام الله تعالى على ممر العصور، يفتح على هٰذا بشيء ولم يفتح به على الآخر، وإذا عرض على الآخرة أقره على أنه ليست كل الأحكام التكليفية التي جاءت في الكتاب والسنة مبذولة ومكشوفة للجمهور، وإلا لما كان هناك خواص مجتهدون وغيرهم مقلدون حتى في عصر الصحابة، وكل ما يؤخذ من مثل حديث «نحن أمة أمية» ما ذكرناه على أن التكاليف لا تتوقف في امتثالها على وسائل علمية وعلوم كونية وهٰكذا. (د).

قلت: انظر تفصيلاً قوياً حول هٰذا في «السير» (١٤ / ١٩١ - ١٩٢) للذهبي، والمراجع المذكورة في تعليقنا على آخر هٰذه المسألة.

(٢) أي: فإن تنزيل الشريعة على مقتضى حال المنزل عليهم أوفق برعاية المصالح التي يقصدها الشارع الحكيم. (د).

وفي الحديث: «بُعِثتُ إلى أُمَّةٍ أُمِّيَّةٍ»[1] لأنهم لم يكن لهم علم بعلوم الأقدمين، والأمي منسوب إلى الأم، وهو الباقي على أصل ولادة الأم لم يتعلم كتاباً ولا غيره؛ فهو على أصل خلقته التي ولد عليها[2].

وفي الحديث: «نحن أمة أمية لا نحسب ولا نكتب، الشَّهر هٰكذا وهٰكذا وهٰكذا»[3]، وقد فسَّر معنى الأمية في الحديث؛ أي: ليس لنا علم بالحساب ولا الكتاب.

ونحوه قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ﴾ [العنكبوت: ٤٨].

وما أشبه هٰذا[4] من الأدلة المبثوثة في الكتاب والسنة، الدالة على أن

---

(١) سيأتي نحوه (ص ١٣٨).

(٢) انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٧ / ٤٣٥ و٢٥ / ١٦٧).

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب قوله ﷺ: «لا نكتب ولا نحسب، ٤ / ١٢٦ / رقم ١٩١٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، ٢ / ٧٦١ / رقم ١٠٨٠ بعد ١٥) من حديث ابن عمر رضي الله عنه بلفظ: «إنا أُمة...» بتقديم «نكتب» على «نحسب»، ومضى (١ / ٥٦).

(٤) أخذ بظاهر حديث البخاري المروي في عمرة القضاء والكتابة إلى قريش وطائفة من العلماء؛ ففهموا أن الكتابة مسندة إلى النبي ﷺ على وجه الحقيقة، وممن ذهب إلى هٰذا أبو الفتح النيسابوري وأبو ذر وأبو الوليد الباجي، وقد قام في وجه أبي الوليد فريق من علماء عصره كأبي بكر ابن الصائغ وأبي محمد بن مُفَوَّز، ولٰكن علماء صقلية وافقوا أبا الوليد على هٰذه المقالة، والحق أن أبا الوليد لم يأت أمراً يقدح في المعجزة كما يدعي خصومه؛ إذ آية ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب﴾، إنما نفت عن النبي عليه السلام الكتابة قبل نزول القرآن، وبقي الحال فيما بعد مسكوتاً عنه، ولٰكن أبا الوليد تشبث بسند واه وهو مجرد إسناد الكتابة إلى النبي ﷺ في لفظ الحديث، وليس إسناد الأمر إلى الرئيس وقد فعله أحد أتباعه عن أمره بعزيز. (خ).

قلت: وفتوى الباجي مع أجوبة العلماء عليها منشورة بتحقيق أبي عبدالرحمٰن بن عقيل =

الشريعة موضوعة على وصف الأمية لأن أهلها كذلك.

والثاني: أن الشريعة التي بعث بها النبي الأمي ﷺ إلى العرب خصوصاً وإلى من سواهم عموماً؛ إما أن تكون على نسبة ما هم عليه من وصف الأمية أو لا، فإن كان كذلك؛ فهو معنى كونها أمية؛ أي: منسوبة إلى الأميين، وإن لم تكن كذلك؛ لزم أن تكون على غير ما عهدوا، فلم تكن لِتَتَنزل[1] من أنفسهم منزلة ما تعهد، وذلك خلاف ما وضع عليه الأمر فيها؛ فلا بد أن تكون على ما يعهدون، والعرب[2] لم تعهد إلا ما وصفها الله به من الأمية؛ فالشريعة إذاً أمية.

والثالث[3]: إنه لو لم يكن على ما يعهدون لم يكن عندهم معجزاً،

= الظاهري، مع دراسة ضافية له في المقدمة في بيان معاني النصوص الواردة في أمية الرسول ﷺ بعنوان «تحقيق المذهب»، وفيه (ص ٢٤٣ - ٢٨١) جواب ابن مفوَّز.

(١) في النسخ المطبوعة: «لتنزل».

(٢) وأما غيرهم؛ فهو تابع، والتابع لا حكم له.

(٣) جعل هذا الثالث دليلاً على أنه يجب أن تكون على ما عهدوا حتى تكون حجة عليهم، وقد كان كونها على ما عهدوا دليلاً بنفسه على أنها أمية، وعليه؛ فليس الدليل الثاني إلا دعوى محتاجة إلى الدليل الثالث، ولا يصلح أن يكون دليلاً بنفسه إلا أن يبقى الكلام في هذا الدليل الثالث فيقال: هل لو جاءت الشريعة على طريق يحتاج لعلوم كونية ووسائل فلسفية، ولكنها صيغت في القالب العربي المعجز لهم عن الإتيان بمثله، بحيث يفهمون معناه والغرض منه، وإن كانوا في تطبيقه وتعرف مبنى أحكامه محتاجين إلى تلك الوسائل، كما إذا بنى أوقات الصلوات الخمس على مواعيد تحتاج إلى الآلات والتقاويم الفلكية، ولم يكتفِ بالمشاهدات الحسية كما صنع في الزوال والغروب والشفق إلخ، أو بنى الصوم لا على رؤية الهلال بالبصر، بل وضع القاعدة على لزوم معرفة علم الميقات لمعرفة أول رمضان، لو كان الشارع بدل أن يبني الأحكام على الأمور الحسية التي تسع جميعْ الخلق بناها على أمور علمية كما صورنا؛ هل كان ذلك يمنع عن فهم القرآن وغرضه، ويكون الحال مثل ما إذا جاء بلغة أعجمية بالنسبة للعرب؟ الجواب بالنفي، غايته أنه يكون في تكاليفها مشاق على أكثر الخلق بإلزامهم بتعرف هذه الوسائل ليطبقوا أوامر الشريعة حسبما أرادت، =

ولكانوا يخرجون عن مقتضى التعجيز بقولهم: هٰذا على غير ما عهدنا؛ إذ ليس لنا عهد بمثل هٰذا الكلام، من حيث إن كلامنا معروف مفهوم عندنا، وهٰذا ليس بمفهوم ولا معروف؛ فلم تقم الحجة عليهم به، ولذٰلك قال سبحانه: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾ [فصلت: ٤٤]؛ فجعل الحجة[1] على فرض كون القرآن أعجمياً، ولما قالوا: ﴿إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ﴾ [النحل: ١٠٣]؛ ردَّ الله عليهم بقوله: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣]، لٰكنهم أذعنوا لظهور الحجة؛ فدل على أن ذٰلك لعلمهم به وعهدهم بمثله، مع العجز عن مماثلته، وأدلةُ هٰذا المعنى كثيرة[2].

فصل

واعلم أن العرب كان لها اعتناء بعلومٍ ذكرها الناس[3]، وكان لعقلائهم اعتناء بمكارم الأخلاق، واتصافٌ بمحاسن شِيَم؛ فصححت الشريعة منها ما هو صحيح وزادت عليه، وأبطلت ما هو باطل، وبينت منافع ما ينفع من ذٰلك، ومضار ما يضر منه.

فمن علومها علم النجوم وما يختص بها من الاهتداء في البر والبحر، واختلاف الأزمان باختلاف سيرها، وتعرف منازل سير النيّرين، وما يتعلق بهٰذا

= أما أنهم يعجزون عن فهم الكتاب حتى لا يكون حجة؛ فليس بظاهر لأن حجيته عليهم جاءت من جملة أمور أهمها عندهم أنه كلام من جنس كلامهم في كل شيء إلا أنه بأسلوب أعجزهم عن الإتيان بمثله. (د).

(١) في (ط): «فجعل لهم الحجة».

(٢) انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٥ / ١٥٧).

(٣) تجد تفصيل هٰذه العلوم على وجه مستوعب في «بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب» لمحمود شكري الآلوسي، وهو مطبوع، وفي آخر المجلد الأول من «صبح الأعشى».

المعنى، وهو معنى مقرر في أثناء القرآن في مواضع كثيرة؛ كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُوا۟ بِهَا فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ [الأنعام: ٩٧].

وقوله: ﴿وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [النحل: ١٦].

وقوله: ﴿وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ * لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ﴾ [يس: ٣٩ ـ ٤٠].

وقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ﴾ [يونس: ٥].

وقوله: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ الآية [الإسراء: ١٢].

وقوله: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ﴾ [الملك: ٥].

وقوله: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٨٩].

وما أشبه ذٰلك[1].

---

(١) لو لم يكن لهم علم بسير النجوم بالمقدار الذي ينسبه لهم؛ فهٰذه الآيات يمكن فهمها لهم بعد لفت نظرهم إليها؛ إنها لا تحتاج إلا إلى التدبر في تطبيقها بطريق المشاهدة، على أن علم النجوم لم يكن لجمهورهم بل للبعض القليل الذي كان يستعمل غالباً دليلاً للقوافي[1] في سير الليل ومع ذٰلك؛ فلم يتوقف الجمهور في فهمها، ومثله يقال في علوم الأنواء أن ذٰلك ليس لجمهورهم، بدليل ما رواه عن عمر وسؤاله للعباس، فإذا كان مثل عمر ليس عارفاً؛ فما ذٰلك إلا لأن هٰذا يختص به جماعة منهم، كما هو الحال عندنا اليوم، الملاحون يعرفون كثيراً من هٰذه الأنواء وشأن الرياح، وهي أسباب عادية غير مطردة، ولا يعرفها الجمهور الذين عنايتهم بما يتسببون فيه لمعاشهم يعرفون =

---

(١) كذا في الأصل، ولعل صوابها: «للقوافل».

ـ ومنها: علوم الأنواء[1]، وأوقات نزول الأمطار، وإنشاء السحاب، وهبوب الرياح المثيرة لها؛ فبيَّن الشرع حقَّها من باطلها؛ فقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنشِئُ ٱلسَّحَابَ ٱلثِّقَالَ * وَيُسَبِّحُ ٱلرَّعْدُ بِحَمْدِهِۦ﴾ الآية [الرعد: ١٢ ـ ١٣].

وقال: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِي تَشْرَبُونَ * ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ ٱلْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنزِلُونَ﴾ [الواقعة: ٦٨ ـ ٦٩].

وقال: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا﴾ [النبأ: ١٤].

وقال: ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ﴾ [الواقعة: ٨٢].

خرَّج الترمذي: قال رسول الله ﷺ: ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ﴾ [الواقعة: ٨٢]؛ قال: «شُكْرَكم، تقولون: مُطِرْنا بِنَوْءِ كذا وكذا، وبنجم كذا

= منه ما لا يعرفه فيه غيرهم، وقد قال في الآية الثانية: ﴿أفرأيتم ما تمنون﴾، ثم قال: ﴿أفرأيتم ما تحرثون﴾؛ فهل كان للعرب من علوم الزراعة وتكوين المني وخلق الإنسان ما تفهم فيه مثل هٰذا ومثل ﴿من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب﴾، ومثل أدوار الجنين ﴿نطفة ثم علقة ثم مضغة...﴾ إلخ، ومثل قوله تعالى: ﴿أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه . بلى قادرين على أن نسوي بنانه﴾؛ فإن معرفة أن تسوية الأصابع على ما هي عليه يعد من أدق تكوين الإنسان وكمال صنعته؛ حيث امتازت تقاسيم الجلد الكاسي لها؛ فلا يوجد تشابه بين شخص وآخر في هٰذه التقاسيم، حتى نبه الله سبحانه إليها وقال: ﴿بلى﴾؛ أي: نجمعها قادرين على جمعها وتسويتها على أدق ما يكون كما في تسوية البنان، إن هٰذا لا يعرفه العرب ووجه إليهم الخطاب به، وقد فهم سره في هٰذا العصر، وانبنى عليه علم تشبيه الأشخاص «ببصمة الأصابع»، وجعلت له إدارة تسمى «تحقيق الشخصية»، الواقع أن هٰذه وغيرها مما لا يحصى أمور كونية عامة يفهمها كل من توجه إليه الخطاب بفهمها والاستدلال بها على الصانع الحكيم القادر. (د).

(١) انظر في ذٰلك كتاب «الأنواء» لابن قتيبة، و «أحكام القرآن» (٣ / ١١٤٩ ـ ١١٥٠) لابن العربي.

وكذا»[1].

وفي الحديث: «أصبح مِن عبادي مؤمنٌ بي وكافرٌ [بي]»[2] الحديث في الأنواء.

---

(1) أخرج مسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب بيان كفر من قال مُطرنا بالنَّوء، ١ / ٨٤ / رقم ٧٣)، وأبو عوانة في «مسنده» (١ / ٢٧)، والبيهقي في «الكبرى» (٣ / ٣٥٨) من حديث ابن عباس؛ قال: مُطِر الناس علىْ عهد النبي ﷺ؛ فقال النبي ﷺ: «أصبح من الناس شاكرٌ، ومنهم كافر، قالوا: هٰذه رحمةُ الله. وقال بعضهم: لقد صدق نوءُ كذا وكذا». قال: نزلت هٰذه الآية: ﴿فلا أقسم بمواقع النجوم﴾؛ حتى بلغ: ﴿وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون﴾.

وأخرج اللفظ الذي أورده المصنف الترمذي في «الجامع» (أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة الواقعة، ٥ / ٤٠١ - ٤٠٢ / رقم ٣٢٩٥)، وأحمد في «المسند» (١ / ١٠٨)، وابنه عبدالله في «زياداته عليه» (١ / ١٣١)، والبزار في «البحر الزخار» (٢ / ٢٠٨ / رقم ٥٩٣)، والخرائطي في «مساوىء الأخلاق» (٢ / ١٠٦٨ - ١٠٦٩ / رقم ٧٧٥) من حديث علي مرفوعاً، وقال الترمذي عقبه: «هٰذا حديث حسن غريب صحيح، لا نعرفه مرفوعاً إلا من حيث إسرائيل، ورواه سفيان الثوري عن عبدالأعلى عن أبي عبدالرحمٰن السلمي عن علي نحوه، ولم يرفعه».

قلت: رواية الوقف أشبه وأصح، وما كان ينبغي للمصنف عفا الله عنا وعنه إهمال تعليق الترمذي على الحديث، وانظر: «العلل» للدارقطني (رقم ٤٨٧).

وقد صح كما قال ابن حجر في «الفتح» (٢ / ٥٢٢)؛ أن ابن عباس أيضاً قرأ الآية: ﴿وتجعلون شكركم أنكم تكذبون﴾.

علق عنه ذٰلك البخاري في «صحيحه» (كتاب الاستسقاء، باب ٢٨)، ووصله بإسنادٍ صحيح ابن جرير في «التفسير» (٢٧ / ٢٠٨)، وسعيد بن منصور، ومن طريقه ابن حجر في «التغليق» (٢ / ٣٩٧)، وابن مردويه في «التفسير المسند» كما في «الفتح» (٢ / ٥٢٢)، و«عمدة القاري» (٦ / ٤٥).

(2) سيأتي تخريجه (ص ٤٤٥) ومضى (١ / ٣٢١)، والحديث في «الصحيحين» وغيرهما، وما بين المعقوفتين ساقط من الأصل.

وفي «الموطأ» مما انفرد به: «إذا أنشأتْ بَحْرِيَّةً ثم تشاءمتْ؛ فتلك عينٌ غَديقةٌ»(1).

---

(1) أخرجه مالك في «الموطأ» (1 / 192) بلاغاً، والحديث ضعيف.

قال ابن عبدالبر في «الاستذكار» (7 / 161): «وهٰذا الحديث لا أعرفه بوجهٍ من الوجوه في غير «الموطأ»، ومن ذكره إنما ذكره عن مالك في «الموطأ»، إلا ما ذكره الشافعي [في «الأم» (1 / 255)] في كتاب الاستسقاء، [ومن طريقه البيهقي في «المعرفة» (5 / 200 / رقم 7281 ـ ط قلعجي)] عن إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى عن إسحاق بن عبدالله؛ أنَّ النبي ﷺ قال: «إذا أنشأت بَحريَّةً ثم استحالت شاميَّةً؛ فهو أمطر لها»، وابن أبي يحيى مطعون عليه متروك، وإسحاق ابن عبداللههو ابن أبي فروة ضعيف أيضاً متروك الحديث».

ثم قال: «وهٰذا الحديث لا يحتج به أحدٌ من أهل العلم بالحديث؛ لأنه ليس له إسناد».

وقال: «وقال الشافعي في حديثه هٰذا: «بحريَّةً» بالنصب؛ كأنه يقول: «إذا ظهرت السحاب بحريَّةً من ناحية البحر، ومعنى نشأت: ظهرت وارتفعت»، وقال: «وناحية البحر بالمدينة الغرب» ، ثم تشاءمت، أي: أخذت نحو الشام، والشام من المدينة في ناحية الشمال، يقول: إذا مالت السَّحابة الظاهرةُ من جهة الغرب إلى الشمال ـ وهو عندنا البحريَّة ـ ولا تميل كذٰلك إلا بالريح النكباء التي بين الغرب والجنوب هي القبلة؛ فإنها يكون ماؤها غدقاً، يعني: غزيراً معيناً؛ لأنَّ الجَنُوب تسوقها وتسْتَدرُّها، وهٰذا معروف عند العرب وغيرهم».

ونحوه في «التمهيد» (24 / 377)، أيضاً، واستدرك ابن الصلاح في «رسالته في وصل بلاغات مالك الأربعة في الموطأ» (ص 11 ـ 13) على ابن عبدالبر؛ فوصله من طريق ابن أبي الدنيا في كتابه «المطر» عن الواقدي، قال: «وفيه استدراك على الحافظين حمزة بن محمد وابن عبدالبر، وليس إسناده بذاك».

قلت: وأخرجه أبو الشيخ في «العظمة» (4 / 1247 ـ 1248 / رقم 722)، والطبراني في «الأوسط» (8 / 370 ـ 371 / رقم 7753) من طريق الـواقدي عن عبدالحكيم بن عبدالله بن أبي فروة عن عوف بن الحارث عن عائشة به مرفوعاً نحوه، قال الطبراني: «تفرد به الواقدي».

قلت: وهو متروك، وعوف مقبول، وابن أبي فروة فيه كلام؛ فالحديث ضعيف جدّاً.

وانظر: «المسائل والأجوبة في الحديث والتفسير» (ص 282 ـ 283) لابن قتيبة، و«الأنواء» له (ص 170)، و«كنز العمال» (7 / 838)، و«الهيئة السنية» (ق 10 / أ) للسيوطي، و«الفائق» =

وقال عمر بن الخطاب للعباس وهو على المنبر والناس تحته: «كم بقي من نَوءِ الثريا؟ فقال له العباس: بقي من نوئها كذا وكذا»[1].

فمثل هٰذا مبين للحق من الباطل في أمر الأنواء والأمطار.

وقال تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا ٱلرِّيَٰحَ لَوَٰقِحَ فَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَسْقَيْنَٰكُمُوهُ﴾ الآية [الحجر: ٢٢].

وقال: ﴿وَٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَٰهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ﴾ [فاطر: ٩].

إلى كثير من هٰذا.

ــ **ومنها**: علم التاريخ وأخبار الأمم الماضية، وفي القرآن من ذٰلك ما هو كثير، وكذٰلك في السنة، ولٰكن القرآن احتفل[2] في ذٰلك، وأكثره من الإخبار بالغيوب التي لم يكن للعرب بها علم[3]، لٰكنها من جنس ما كانوا ينتحلون[4]،

= (٣ / ٥٦)، و«النهاية» (٢ / ٤٣٧ و٣ / ٣٤٦)، و«غريب الحديث» (٢ / ١٤٧) لابن الجوزي، و«توجيه النظر» (١ / ٤٠٨ و٢ / ٩١٣ ـ ٩٢٨).

وفي الأصل: «نشأت في».

(١) أخرجه الطبري في «تفسيره» (٢٧ / ٢٠٨) بإسنادٍ فيه مجهول، وفيه عنعنة ابن إسحاق، وهو مدلّس؛ فالإسناد ضعيف.

وذكره ابن قتيبة في كتابه «الأنواء» (ص ١٤)، وابن العربي في «أحكام القرآن» (٣ / ١١٤٩) من غير سند.

(٢) أي: قام بالأمر فيه.

(٣) هٰذا يعضد ما قلناه، من أنه ليس بلازم أن يكون القرآن مجارياً لما عند العرب؛ فيصحح صحيحه، أو يزيد عليه، أو يبطل باطله، كل هٰذا تكلف لا داعي إليه في هٰذا المقام؛ لأن الرسول بعث بالكتاب ليخرج الناس كافة من الظلمات إلى النور بتعليم ما لم يعلموا، وتصحيح ما أخطأوا فيه، وتوجيه همتهم وعقولهم إلى ما فيه إصلاحهم بالعلم والعمل، سواء أكان لهٰذا كله أصل عند =

(٤) في (ط): «يتحمَّلون».

قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ۚ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَٰمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ﴾ الآية [آل عمران: ٤٤].

وقال تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ ۖ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا﴾ [هود: ٤٩].

وفي الحديث قصة أبيهم إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام في بناء البيت[1] وغير ذلك مما جرى.

ـ **ومنها**: ما كان أكثره باطلاً أو جميعه؛ كعلم العِيافة، والزجر، والكهانة، وخط الرمل، والضرب بالحصى، والطِّيرة[2]؛ فأبطلت الشريعة من ذلك الباطلَ

= العرب أم لم يكن له أصل ولا رابطة مطلقاً بين كون الشريعة أمية وكون كل ما جاءت به منطبقاً على ما عند العرب، وإعجاز العرب شيء آخر لا يتوقف على ما قال؛ فتأمل؛ فالمقام جدير بالتدبر لأنه إذا كان يكتفي بجنس ما كانوا يعرفون وإن لم يكن هو ولا نوعه؛ فما الذي يبقى حتى نحترز عنه، ولا يبعد أن يكون لبعضهم إلمام بهذه الأجناس والكائنات التي تتعلق بما ورد في الكتاب والسنة. (د).

(١) أخرجها البخاري في «صحيحه» (كتاب المساقاة، باب من رأى أنّ صاحب الحوض والقِربة أحقُّ بمائه / رقم ٢٣٦٨، وكتاب الأنبياء، باب يزفُّون، النَّسلان في المشي / رقم ٣٣٦٢ و٣٣٦٣ و٣٣٦٤ و٣٣٦٥)، وأحمد في «المسند» (١ / ٣٤٧، ٣٦٠)، وابنه عبدالله في «زوائد المسند» (٥ / ١٢١)، وعبدالرزاق في «المصنف» (٥ / ١٠٥ / رقم ٩١٠٧)، والنسائي في «فضائل الصحابة» (رقم ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤)، والأزرقي في «أخبار مكة» (١ / ٥٩ ـ ٦٠) وغيرهم.

وقد جمعتُ قسماً من الأحاديث الصحيحة في الأخبار التي قصَّها رسول الله ﷺ عمن قبلنا في كتابٍ بعنوان «من قصص الماضيين»، وذكرتُ فيه القصة التي أشار إليها المصنف (ص ٨٩ ـ ١٠٤)؛ فانظرها فيه.

(٢) فائدة في معاني الألفاظ المذكورة:

ـ العيافة: زجر الطير، وهو أن يرى طائراً أو غراباً فيتطيَّر، وإن لم ير شيئاً، وإن قال بالحدس =

ونهت عنـه؛ كالكهانة، والزجر، وخط الرمل، وأقرَّت الفأل لا من جهة تطلب الغيب؛ فإن الكهانة والزجر كذٰلك، وأكثر هٰذه الأمور تخرّصٌ على علم الغيب من غير دليل؛ فجاء النبي ﷺ بجهةٍ من تعرُّفِ علم الغيب مما هو حق محض، وهو الوحي والإلهام، وأبقى للناس من ذٰلك بعد موته عليه السلام جزء من النبوة، وهو الرؤيا الصالحة[1]، وأنموذج[2] من غيره لبعض الخاصة وهو الإلهام[3] والفِراسة.

= ـ أي: بالظن والتخمين ـ؛ كان عيافةً أيضاً.

ـــ الزجر: أن تزجر طائراً أو ظبياً سانحاً أو بارحاً، فتطير منه، وهو ضرب من التكهن، تقول: زجرت أنه يكون كذا وكذا.

ـــ الكاهن: الذي يتعاطى الخبر عن الكائنات في مستقبل الزمان، ويدَّعي معرفة الأسرار.

ـــ خط الرمل: يقال له علم الخط وعلم الرمل، ويقال له: (الطَّرْق) ـ بفتح فسكون آخره قاف ـ، وهـو علم يعـرف به الاستدلال على أحوال المسألة حين السؤال، وأكثر مسائله تخمينية مبنيّة على التجاريب، وذٰلك لأنهم يقولون: إن البروج الاثنى عشر يقتضي كل منها حرفاً معيناً، وشكلاً معيَّناً من الأشكال المذكورة، فحين السؤال عن المطلوب يقتفي أوضـاع البروج، وقوى الشكل المعين من الرمال؛ فتلك الأشكال بسبب مدلولاتها من البروج تدل على أحكام مخصوصة تناسب أوضاح البروج، راجع: «مفتاح السعادة» (١ / ٣٣٦)، و«كشف الظنون» (١ / ٩١٢ ـ ٩١٣).

ـــ الضـرب بالحصى: هو ضرب من التكهن والخط في التراب، يأخذ الكاهن حصيات فيضرب بها الأرض، وينظر فيها؛ فيخبر بالمغيبات.

ـــ الطِّيرة ـ بكسر ففتح وبسكون الياء ـ: هي ما يتشاءم به من الفأل الرديء.

(١) وسيأتي الحديث وتخريجه (ص ٤١٩).

(٢) الأنموذج قال في «المصباح: «بضم الهمزة، ما يدل على صفة الشيء، وهو معرب، وفي لغة نموذج ـ بفتح النون والذال معجمة مفتوحة مطلقاً ـ، قال الصغاني: «النموذج: مثال الشيء الذي يعمل عليه». (ماء / ص ١٤٢).

(٣) كما حصل لعمر وغيره.

قلت: ولا بد من التنبُّه إلى أن الإلهام لا يصح أن يكون دليلاً كليّاً عامّاً تبنى عليه الأحكام، =

ـ **ومنها: علم الطب؛** فقد كان في العرب منه شيء لا على ما عند الأوائل، بل مأخوذ من تجاريب الأميين، غير مبني على علوم الطبيعة التي يقررها الأقدمون، وعلى ذلك المساق جاء في الشريعة، لكن على وجه جامع شاف[1] قليل يُطّلعُ منه على كثير؛ فقال تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾ [الأعراف: ٣١].

وجاء في الحديث التعريفُ ببعض الأدوية لبعض الأدواء[2]، وأبطل من

= كما هو عند بعض أهل البدعْ، وانظر في ذلك: «القائد لتصحيح العقائد» (ص ٣٧ وما بعدها)، و«مجموع الفتاوى» (٥ / ٤٩١)، و«الجواب الصحيح» (٢ / ٩٢)، و«تفسير القرطبي» (٤ / ٢١ و٧ / ٣٩ و١١ / ٤٠ ـ ٤١).

(١) قال ابن القيم في «زاد المعاد» [٤ / ٦ ـ ٧]: «وأصول الطّب ثلاثة: الحمية، وحفظ الصحة، واستفراغ المادة المضرة، وقد جمعها الله تعالى له ولأمته في ثلاثة مواضع في كتابه؛ فحمى المريض من استعمال الماء خشية الضرر، فقال تعالى: **﴿وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً﴾** [النساء: ٤٣]؛ فأباح التيمم للمريض حمية له كما أباحه للعادم، وقال في حفظ الصحة: **﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾** [البقرة: ١٨٤]؛ فأباح للمسافر الفطر في رمضان حفظاً لصحته لئلا يجتمع على قوته الصوم ومشقة السفر؛ فيضعف القوة والصحة، وقال في الاستفراغ في حلق الرأس للمحرم: **﴿فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نُسُك﴾** [البقرة: ١٩٦]؛ فأباح للمريض ومن به أذى من رأسه وهو محرم أن يحلق رأسه ويستفرغ المواد الفاسدة والأبخرة الرديئة التي تولد عليه القمل كما حصل لكعب بن عجرة، أو تولد عليه المرض، وهذه الثلاثة هي قواعد الطب وأصوله؛ فذكر من كل جنس منها شيئاً وصورة تنبيهاً بها على نعمته على عباده في أمثالها من حميتهم وحفظ صحتهم واستفراغ مواد أذاهم؛ رحمة لعباده ولطفاً بهم ورأفة، وهو الرؤوف الرحيم». (د).

قلت: والمنقول بتصرف كبير عن ابن القيم.

(٢) يشير المصنِّف في عبارته إلى عدة أحاديث، منها ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الطب، باب الدواء بالعسل، ١٠ / ١٣٩ / رقم ٥٦٨٤، وباب دواء المطعون، ١٠ / ١٦٨ =

ذلك ما هو باطل؛ كالتداوي بالخمر[1]، والرُّقى التي اشتملت على ما لا يجوز شرعاً[2].

ـ ومنها: التفنن في علم فنون البلاغة، والخوض في وجوه الفصاحة، والتصرف في أساليب الكلام، وهو أعظم منتحلاتهم؛ فجاءهم بما أعجزهم من القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨].

= / رقم ٥٧١٦)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب السلام، باب التداوي بسقي العسل، ٤ / ١٧٣٦ ـ ١٧٣٧ / رقم ٢٢١٧) عن أبي سعيد الخدري؛ أن رجلاً أتى النبي ﷺ؛ فقال: أخي يشتكي بطنه. فقال: «اسْقِهِ عسلاً». ثم آتاه الثانية؛ فقال: «اسقِهِ عسلاً». ثم أتاه الثالثة، فقال: «اسقه عسلاً». ثم أتاه، فقال: فعلتُ. فقال: «صدق اللهُ، وكذبَ بطنُ أخيك، اسقِهِ عسلاً». فسقاه؛ فبرأ.

ويصلح للاستشهاد على ما ذكره المصنف كثير من أحاديث الطب في «صحيح البَخاري»، ولا سيما (باب ما أنزل الله داءً إلا أنزل له شفاءً، وباب الشفاء في ثلاث، وباب الدواء بألبان الإبل، وباب الدواء بأبوال الإبل، وباب الحبّة السوداء، وباب التلبينة للمريض، وباب السَّعوط، وباب السَّعوط بالقُسط الهندي والبحري)، وكذلك ما جاء في الحجامة، وغير حديث مما ورد تحت هذه الأبواب في «صحيح مسلم» (كتاب السلام)، ولا نتوسع في ذكر ذلك، والمذكور يكفي، والله الموفِّق.

(١) يشير المصنف إلى ما أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب تحريم التداوي بالخمر، ٣ / ١٥٧٣ / رقم ١٩٨٤) عن طارق بن سُويد الجعفي سأل النبيَّ ﷺ عن الخمر؟ فنهاه، أو كره أن يصنعها. فقال: إنما أصنعها للدَّواء. فقال: «إنه ليس بدواءٍ، ولكنه داءٌ».

(٢) يشير المصنف إلى ما أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب السلام، باب لا بأس بالرقى ما لم يكن فيه شرك، ٤ / ١٧٢٧ / رقم ٢٢٠٠) عن عوف بن مالك الأشجعي؛ قال: كنّا نرقي في الجاهلية. فقُلنا: يا رسول الله! كيف ترى في ذلك؟ فقال: «اعرضوا عليَّ رُقاكم، لا بأس بالرُّقى ما لم يكن فيه شِركٌ».

ـ ومنهـا: ضرب الأمثـال[1]، [وقـد قال تعـالى][2]: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا [لِلنَّاسِ][2] فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾ [الروم: ٥٨]؛ إلا ضرباً واحداً، وهو الشعر؛ فإن الله نفاه وبرأ الشريعة منه، قال تعالى في حكايته عن الكفار: ﴿أَئِنَّا لَتَارِكُوٓا۟ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍۭ بَلْ جَآءَ بِٱلْحَقِّ وَصَدَّقَ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الصافات: ٣٦]؛ أي: لم يأتِ بشعر؛ فإنه ليس بحق، ولذلك قال: ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ﴾ الآية [يس: ٦٩].

وبيَّن معنى ذٰلك في قوله تعالى: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ * أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ * وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾ [الشعراء: ٢٢٤ ـ ٢٢٦].

فظهر أن الشعر ليس مبنياً[3] على أصل، ولٰكنه هَيمانٌ على غير تحصيل، وقول لا يصدقه فعل، وهٰذا مضاد لما جاءت به الشريعة إلا ما استثنى الله تعالى.

فهٰذا أنموذج ينبهك على[4] ما نحن بسبيله بالنسبة إلى علوم العرب الأميَّة.

وأما ما يرجع إلى الاتصاف بمكارم الأخلاق وما ينضاف إليها؛ فهو أول ما خوطبوا به، وأكثر ما تجد ذٰلك في السور المكية، من حيث كان آنس لهم،

---

(١) المثل عند البيانيين هو المركب الذي يفشو استعماله على سبيل الاستعارة، فإن فشا استعماله وكان من باب الحقيقة نحو السعيد من اتعظ بغيره أو التشبيه نحو فلان كالخمر يشتهى شربها ويخشى صداعها؛ فهٰذا هو الذي يعبرون عنه بما يجري مجرى المثل، والذين صنفوا في الأمثال؛ كأبي عبيدة، والزمخشري، وابن قتيبة، والميداني، وابن الأنباري، وابن هلال أرادوا من المثل القول السائر مطلقاً سواء كان استعارة أو تشبيهاً أو حقيقة. (خ).

(٢) سقط ما بين المعقوفتين من الأصل.

(٣) في (ط): «بمبني».

(٤) في الأصل: «فيما».

وأجري على ما يتمدح به عندهم؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ﴾ [النحل: ٩٠] إلى آخرها[1].

وقوله تعالى: ﴿قُلۡ تَعَالَوۡاْ أَتۡلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمۡ عَلَيۡكُمۡۖ أَلَّا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنٗاۖ﴾ [الأنعام: ١٥١] إلى انقضاء تلك الخصال.

[وقوله: ﴿قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ﴾][2][الأعراف: ٣٢].

وقوله: ﴿قُلۡ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلۡفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلۡإِثۡمَ وَٱلۡبَغۡيَ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ﴾ [الأعراف: ٣٣].

إلى غير ذٰلك من الآيات التي في هٰذا المعنى.

لٰكن أدرج فيها ما هو أولى من النهي عن الإشراك والتكذيب بأمور الآخرة، وشبه ذٰلك مما هو المقصود الأعظم، وأبطل لهم ما كانوا يعدونه كرماً وأخلاقاً حسنة وليس كذٰلك، أو فيه من المفاسد ما يربى على المصالح التي توهموها؛ كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠].

ثم بيَّن ما فيها من المفاسد خصوصاً في الخمر والميسر؛ من إيقاع العداوة والبغضاء، والصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهٰذا في الفساد أعظم مما ظنوه فيهما صلاحاً؛ لأن الخمر كانت عندهم تشجع الجبان، وتبعث البخيل على البذل، وتنشِّط الكسالى، والميسر كذٰلك كان عندهم محموداً لما كانوا يقصدون به من إطعام الفقراء والمساكين، والعطف على المحتاجين، وقد قال تعالى:

---

(١) بعدها في نسخة (ماء / ص ١٤٧): «فما من شيء يحتاج إليه الناس في أمر دينهم مما يجب أن يؤتى أو يترك؛ إلا وقد اشتملت عليه هٰذه الآية.

(٢) سقط ما بين المعقوفتين من الأصل.

﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ (1) إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ﴾ [البقرة: ٢١٩].

والشريعة [كلها](2) إنما هي تخلُّقٌ بمكارم الأخلاق، ولهٰذا قال عليه السلام: «بُعِثتُ لأتَمِّمَ مكارِمَ الأخلاق»(3).

إلا أن مكارم الأخلاق إنما كانت على ضربين:

أحدهما: ما كان مألوفاً وقريباً من المعقول المقبول، كانوا في ابتداء الإسلام إنما خوطبوا به، ثم لمّا رسخوا فيه؛ تمم لهم ما بقي، وهو:

الضرب الثاني: وكان منه ما لا يعقل معناه من أول وهلة فأُخِّر؛ حتى كان من آخره تحريم الربا، وما أشبه ذٰلك، وجميع ذٰلك راجع إلى مكارم الأخلاق، وهو الذي كان معهوداً(4) عندهم على الجملة.

---

(1) في (خ): «فيها».

(2) ليست في الأصل.

(3) مضى تخريجه (ص ٤١).

(4) لو لم يكن للعرب عهد بالتعرف عن مكارم الأخلاق رأساً، ثم جاء الرسول ببيان الفضائل والرذائل من الأخلاق؛ لما وسعهم بعد التصديق بالرسالة إلا الأخذ بالمكارم، كما هو الحال فيما أخطأوا فيه من أصولها؛ كوأد البنات، والربا، والخمر، والسلب، والنهب، وغيرها من الرذائل التي تأصلت فيهم، ومع ذٰلك؛ فالإيمان بكتاب الله وسنة رسوله طهرتهم من هٰذه الأرجاس تطهيراً؛ فلا علاقة لأمية الشريعة بهٰذه المباحث، ولا توجد أمة من الأمم إلا وفيها شيء من المكارم وشيء من الرذائل، لا خصوصية لجاهلية العرب، بل هٰذا في كل جاهلية. (د).

قلت: خلتان فضِّلت بهما العرب على سائر الناس: الأولى الصِّدق، والثانية الجود؛ فالصِّدق بناء العبادات، والجود بناء المعاملات، ويعبِّر عن الأصلين بالصلاة والزكاة، ألا ترى كيف كانوا يُمدَحون بهاتين الصفتين؟ قال صخر أخو الخنساء يرثي أخاً لها:

وطيب نفسي أنني لم أقل له كذبت ولم أبخل عليه بماليا

أفاده الفراهي في «القائد» (ص ١٨٣).

ألا ترى أنه كان للعرب أحكام[1] عندهم في الجاهلية أقرَّها الإسلام، كما قالوا في القراض، وتقدير الدية وضربها على العاقلة، وإلحاق الولد بالقافة[2]، والوقوف بالمشعر الحرام، والحكم في الخنثى، وتوريث الولد للذكر مثل حظ الأنثيين، والقسامة، وغير ذٰلك مما ذكره العلماء.

ثم نقول: لم يكتف بذٰلك حتى خوطبوا[3] بدلائل التوحيد فيما يعرفون؛ من سماء، وأرض، وجبال، وسحاب، ونبات، وبدلائل الآخرة والنبوة كذٰلك، ولمّا كان الباقيَ عندهم من شرائع الأنبياء شيءٌ من شريعة إبراهيم عليه السلام أبيهم؛ خوطبوا من تلك الجهة ودُعوا إليها، وأنَّ ما جاء به محمد ﷺ هي تلك بعينها؛ كقوله تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِى هَـٰذَا﴾ [الحج: ٧٨].

وقوله: ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا﴾ الآية [آل عمران: ٦٧].

غير أنهم غيَّروا جملة منهم، وزادوا، واختلفوا؛ فجاء تقويمها من جهة محمد ﷺ، وأُخبروا بما أنعم الله عليهم مما هو لديهم وبين أيديهم، وأُخبروا عن نعيم الجنة وأصنافه بما هو معهود في تنعماتهم في الدنيا، لٰكن مبرأ من الغوائل والآفات التي تلازم التَّنعُّم[4] الدنيوي؛ كقوله: ﴿وَأَصْحَـٰبُ ٱلْيَمِينِ مَآ أَصْحَـٰبُ ٱلْيَمِينِ * فِى سِدْرٍ مَّخْضُودٍ * وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ * وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ﴾ [الواقعة: ٢٧ ـ ٣٠] إلى آخر الآيات.

وبيَّن من مأكولات الجنة ومشروباتها ما هو معلوم عندهم؛ كالماء،

---

(١) لعلها بعض ميراثهم من أبيهم إبراهيم؛ كما يقول بعد. (د).

(٢) أي: تبع أثره. (قاموس).

(٣) خوطب الناس كلهم بدلائل التوحيد فيما يعرفون من سماء وأرض... إلخ؛ فليس هٰذا خاصّاً بهم، وهو واضح. (د).

(٤) كذا في (ط)، وفي غيره: «التنعيم».

واللبن، والخمـر، والعسل، والنخيل، والأعناب، وسائر ما هو عندهم مألوف دون الجوز، واللوز، والتفاح، والكمثرى، وغير ذٰلك من فواكه الأرياف وبلاد العجم، بل أجمل ذٰلك في لفظ الفاكهة.

وقال تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَـٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥].

فالقـرآن كله حكمـة، وقد كانوا عارفين بالحكمة، وكان فيهم حكماء؛ فأتاهم من الحكمة بما عجزوا عن مثله، وكان فيهم أهل وعظ وتذكير؛ كقُسّ بن ساعدة[١] وغيره، ولم يجادلهم إلا على طريقة ما يعرفون من الجدل، ومن تأمل القرآن وتأمل كلام العرب في هٰذه الأمور الثلاثة[٢]؛ وجد الأمر سواءً إلا ما اختص به كلام الله من الخواص المعروفة.

وسِرْ في جميع ملابسات العرب هٰذا السير؛ تجد الأمر كما تقرر، وإذا ثبت هٰذا وضح أن الشريعة أمية لم تخرج عما ألفته العرب[٣].

(١) جاء خبر تذكيره في حديث طويل مشهور على الألسنة، وفي كتب التاريخ، وروي في حديث أن النبي ﷺ سمع منه كلاماً لم يحفظه حتى رواه له بعض الصحابة عنه، وقال في آخره: «رحم الله قُسّاً، إني لأرجو أن يبعثه الله أمة وحده»، وله طرق ولم يثبت؛ كما قاله ابن القيم في «الفوائد الحديثية» (ص ١٠١ ـ ١٠٦)، وفصَّلنا علله في التعليق عليه، وانظر غير مأمور: «حديث قُس بن ساعدة الإيادي» لابن درستويه، وهو مطبوع.

(٢) الحكمة والوعظ والجدل يتوقف عليها إصابة الدعوة وإرشاد الخلق، ولو لم يكن عندهم قوة فيها ولا ولع بها؛ لأنها دعوة إلى هدم عقائد، وتصحيح معارف، وتمهيد طريق جديد للسير عليه في طريق عبادة الله وحده، وطريق معاملتهم بعضهم لبعض؛ فلا بد لها من اجتماع هٰذه القوى الثلاثة للوصول إلى الغاية من الرسالة، وعلى كل حال؛ فليس بلازم في كون الشريعة أمية أن تكون جاءت مسايرة لهم في شؤونهم، بل معنى كونها أمية ما قدمناه في أول المسألة، وأما كون ما جاءت به كان عندهم منه شيء أو لم يكن؛ فهٰذا لا شأن له بهٰذا المبحث، ولا يتوقف عليه. (د).

(٣) انظر في معنى كون الأمة المحمدية أمة أمية: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٦ / ١٩٠، =

المسألة الرابعة

ما تقرر من أُمِّيَّة الشَّريعة، وأنها جارية على مذاهب أهلها وهم العرب، ينبني عليه قواعد:

ـ منها: أن كثيراً من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحدَّ؛ فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين؛ من علوم الطبيعيات، والتعاليم[1]، والمنطق، وعلم الحروف[2]، وجميع ما نظر فيه الناظرون من هٰذه الفنون وأشباهها، وهٰذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح، وإلى هٰذا؛ فإن[3] السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن يليهم كانوا أعرف بالقرآن وبعلومه وما أودع فيه، ولم يبلغنا أنه تكلم أحدٌ منهم في شيء من هٰذا المدعى، سوى ما تقدم[4]، وما ثبت[5] فيه من أحكام التكاليف، وأحكام الآخرة، وما يلي ذٰلك، ولو كان لهم في ذٰلك خوض ونظر؛ لبلغنا منه ما يدلُّنا على أصل المسألة؛ إلا أن

= ١٧ / ٤٣٤ - ٤٣٦ و٢٥ / ١٦٩ - ١٧٢)، و«أحكام القرآن» (٣ / ٤٤٣) للجصاص، و«تفسير القرطبي» (٧ / ٢٩٨)، و«البحر المحيط» (٤ / ٤٠٣) لأبي حيان، و«روح البيان» (٣ / ٢٥٥)، و«التحرير والتنوير» (٩ / ١٣٣).

(١) أي: الرياضيات من الهندسة وغيرها. (د).

(٢) يعلم من هٰذا البحث [أن] تفسير القرآن بالمعاني التي تخطر على قلوب المتصوفة غير صحيح؛ كقول بعضهم في قوله تعالى: **﴿ائتوني بأخ لكم من أبيكم ألا ترون أني أوف الكيل وأنا خير المنزلين﴾**، هٰذا خطاب للجوارح حال الدعاء، والمراد من الأخ القلب ومن الأب الجسم، ومثل هٰذا النوع لم ينقل عن السلف، وإنما هو وليد مذهب الباطنية الذين يوجسون في أنفسهم المكيدة للشريعة بسوء التأويل حتى تتعطل أحكامها وتنطمس أعلام حقائقها. (خ).

(٣) في نسخة (ماء / ص ١٤٢): «... لم يصح، وأيضاً؛ فإن السلف».

(٤) في المسألة قبلها. (د).

(٥) في نسخة (ماء / ص ١٤٩): «بثّ».

ذٰلك لم يكن؛ فدل على أنه غير موجود عندهم[1]، وذٰلك دليل على أن القرآن لم يُقصد[2] فيه تقريرٌ لشيء مما زعموا، نعم، تضمن علوماً هي من جنس علوم العرب، أو ما ينبني[3] على معهودها مما يتعجب[4] منه أولو الألباب، ولا تبلغه إدراكات العقول الراجحة دون الاهتداء بأعلامه والاستنارة بنوره، أما أن فيه ما ليس من ذٰلك؛ فلا[5].

---

(1) في الأصل: «لهم».

(2) كونه لم يقصد فيه تقرير شيء من هٰذه العلوم الكونية ظاهر؛ لأنه ليس بصدد ذٰلك، أما كونه لا يجيء في طريق دلائله على التوحيد ما ينبني عليه التوسع في إدراكها وإتقان معرفتها إذا لم يكن معروفاً عند العرب؛ فهو محل نظر. (د).

(3) كالجدل المأخوذ فيه مقدمات معهودة للعرب، بل ولغيرهم كما في قوله تعالى: ﴿**وفي الأرض قطع متجاورات**...﴾ إلخ؛ فإنه لولا توجيه الأفكار إليه للاستدلال به والمحاجة؛ ما بلغته العقول الراجحة. (د).

(4) في الأصل: «تعجب».

(5) وهل كل ما تضمنه القرآن من أوصاف نعيم الجنة وعذاب النار من معهود العرب في الدنيا؟ وهل مثل الإسراء والمعراج من معهوداتهم؟ أما أصل الموضوع؛ فمسلم أنه لا يصح أن يتكلف في فهم كتاب الله بتحميله لما لا حاجة بالتشريع والهداية إليه من أنواع العلوم الكونية، ولٰكن قصره بطريق القطع على ما عند العرب في علمها ومألوفها؛ فهٰذا ما لا سبيل إليه، ولا حاجة له. (د).

قلت: تلقى الباحثون والمطلعون كلام المصنف هٰذا بعناية فائقة، واستفادوا منه في موضوع «التفسير العلمي للقرآن»، وقد وقفوا عنده طويلاً وناقشوه، وقلبوا النظر فيه بين مؤيد ومخالف، تجد تفصيل ذٰلك في «التحرير والتنوير» (١ / ٤٤، ٤٥) لابن عاشور، و«القرآن العظيم؛ هدايته وإعجازه في أقوال المفسرين» (ص ٢٦٠ وما بعدها) لمحمد صادق عرجون، و«التفسير، معالم حياته، منهجه اليوم» (ص ١٩ - ٢٧)، و«مناهج التجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب» (ص ٢٨٧ - ٢٩٦) كلاهما لأمين الخولي، وفيه تأييد وتدعيم لكلام الشاطبي هٰذا بأدلة كثيرة، ثم ظفرتُ بكلامه في كتابيه السابقين في مادة (تفسير) في «دائرة المعارف الإسلامية» (٥ / ٣٤٨ - ٣٧٤) له أيضاً، و«اتجاهات التفسير في العصر الراهن» (ص ٢٩٧ - ٣٠٢) لعبدالمجيد المحتسب. =

وربما استدلوا على دعواهم بقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩].

وقوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

ونحو ذٰلك، وبفواتح السور وهي مما لم يعهد عند العرب، وبما نقل عن الناس فيها، وربما حكي من ذٰلك عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه وغيره أشياء[1].

فأما الآيات؛ فالمراد بها عند المفسرين ما يتعلق بحال التكليف والتعبد، أو[2] المراد بالكتاب في قوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] اللوح المحفوظ، ولم يذكروا فيها ما يقتضي تضمنه لجميع العلوم النقلية والعقلية.

وأما فواتح السور؛ فقد تكلم الناس فيها بما يقتضي أن للعرب بها عهداً؛ كعدد الجُمَّل الذي تعرَّفوه من أهل الكتاب، حسبما ذكره أصحاب السير، أو هي من المتشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله تعالى، وغير ذٰلك، وأما تفسيرها بما لا عهد به[3]؛ فلا يكون، ولم يدَّعه أحد ممن تقدم؛ فلا دليل فيها على ما

= وانظر في التفسير العلمي أيضاً: «مدخل إلى تفسير القرآن وعلومه» (ص ٢٣١ ـ ٢٥٠) لعدنان زرزُور، و«التفسير العلمي للقرآن في الميزان» لأحمد عمر أبو حجر.

(١) انظر: «الدر المنثور» (١ / ٥٦ ـ ٥٩)، وسيأتي قريباً تضعيف المصنف لما ورد عن علي في ذٰلك.

(٢) في الأصل: «و».

(٣) أي: من فهمها على أنها أسرار ورموز لحقائق أو أحداث حاصلة أو تحصل، من مثل ما يشير إليه الألوسي في مقدمة «التفسير». (د).

قلت: وأورد الرازي في «تفسيره» (١ / ١٥٠ ـ ١٥١)، والنيسابوري في «غرائبه» (١ / ١١٩ ـ ١٢٠) نصين فيهما نحو ما ذكر المصنف، انظر مناقشتهما في «براعة الاستهلال في فواتح القصائد =

ادَّعَوْا، وما ينقل عن عليّ أو غيره في هٰذا لا يثبت[1]، فليس بجائز أن يضاف إلى القرآن ما لا يقتضيه، كما أنه لا يصح أن ينكر منه ما يقتضيه، ويجب الاقتصار في الاستعانة على فهمه على كل ما يضاف علمه إلى العرب خاصة[2]؛

= والسور» (ص ١١٧ وما بعدها)، وتجد تفسيراً لهٰذه الحروف بما لا عهد للسلف به في كتب الصوفية، مثل: «شمس المعارف الكبرى»، و«خزينة الأسرار الكبرى» (ص ١٠٨ وما بعدها)، وكذا في «رسائل إخوان الصفا» (٤ / ١٩١)، وكذا في «الرسالة النيروزية» (ص ٩٢) لابن سينا، وابن أبي الأصبع في كتابه: «الخواطر السوانح في أسرار الفواتح» وهو مطبوع، وكذا في كتب المستشرقين، انظر ما نقله زكي مبارك عن أستاذه بلانشو في «النثر الفني في القرن الرابع» (١ / ٤٠)، وانظر ما سيأتي (٣ / ٣٢٦) مع تعليقنا عليه.

(١) ولم يعرف عن أحد في هٰذه الأمة كُذب عليه ما كذب على علي رضوان الله عليه، وأوضح الكذب وأبينه عليه ما زعموه في «الجفر» على نحو ما بيّناه في المجموعة الأولى من كتابنا «كتب حذر منها العلماء»، والله الموفق.

(٢) لو قال جمهور الناس لا خاصتهم لكان أحسن؛ لأن الخطاب به لكل من بلغه؛ فقد يفقه بعضه بغير ما يضاف إلى العرب كما ورد: «بلغوا عني ولو آية؛ فرب مبلغ أوعى من سامع».

على أنه لم ينقل فيما سبق نسبة علم الحيوان المسمى بالتاريخ الطبيعي إلى العرب، ولم ينقل أحد أنهم اشتغلوا به، «وليكن على ذكر منك أنه إذا قال في هٰذا المقام: العرب؛ فإنما يعني الذين كانوا في عهد الرسول عليه السلام»؛ فعلى رأي المؤلف لا يجوز لنا أن نتوصل إلى فهم مثل آيتي سورة النحل في تكوين اللبن والعسل وما فيهما من أعاجيب ربنا في صنعه، لا يجوز لنا أن نتوصل إلى ذٰلك من علم حياة النحل وحياة الحيوان ذي الدر، مع أنه لا يمكن أن تتم العظة والاعتبار الذي يشير إليه الكتاب في آخر كل آية منهما، ﴿إن في ذٰلك لآية لقوم يتفكرون﴾ ﴿يعقلون﴾ لا يتم ذٰلك على وجهه إلا بمعرفة تكوين العسل واللبن، في علم حياة النحل وغيره، وكذا لا يتم فهم ﴿فيه شفاء للناس﴾ على وجهها إلا بعد معرفة ما يصلح من الأمراض أن يكون العسل دواء له، وما لا يصلح بل يكون ضاراً، ويترتب عليه أن تكون اللام في الناس للجنس أو العموم، وهٰكذا، والواقع أن كتاب الله للناس كلهم يأخذ منه كل على قدر استعداده وحاجته، وإلا لاستوى العرب أنفسهم في الفهم للكتاب، والأمر ليس كذٰلك، ألا ترى إلى قول علي: «إلا فهماً يعطاه الرجل في كتاب الله» الحديث. (د).

فبه[1] يوصل إلى علم ما أودع من الأحكام الشرعية، فمن طلبه بغير ما هو أداة له؛ ضلَّ عن فهمه، وتقوَّل على الله ورسوله فيه، والله أعلم، وبه التوفيق.

فصل

ـ **ومنها**: أنه لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرفٌ مستمر؛ فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثَمَّ عُرْفٌ؛ فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه[2].

وهٰذا جار في المعاني والألفاظ والأساليب، مثال ذٰلك أن معهود العرب أن لا ترى الألفاظ تعبُّداً عند محافظتها على المعاني، وإن كانت تراعيها أيضاً؛ فليس أحد الأمرين عندها بملتزم، بل قد تبنى على أحدهما مرة، وعلى الآخر أخرى، ولا يكون ذٰلك قادحاً في صحة كلامها واستقامته.

والدليل على ذٰلك أشياء:

أحدها: خروجها[3] في كثير من كلامها عن أحكام القوانين المطردة والضوابط المستمرة، وجريانها في كثير من منثورها على طريق منظومها[4]، وإن

---

(١) في الأصل: «فيه».

(٢) انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٥ / ١٦٨)، و«الاعتصام» (٢ / ٢٩٧)، و«تفسير ابن جرير» (١ / ٧ ـ المقدمة)، و«الرسالة» (ص ٥١، ٥٢، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧)، و«مختصر الصواعق المرسلة» (١ / ١٥)، و«الإبانة» (ص ٥٤ ـ جامعة الإمام).

(٣) أي: فيصح أن يجري ذٰلك في القرآن، ولٰكن بشرط أن لا يكون شاذاً ونادراً يخل بالفصاحة؛ فإن هٰذا وإن كان جارياً في كلام العرب لا يصح أن يقال به في الكتاب. (د).

(٤) أي: في تجويز مخالفات للقياس المطرد، كصرف ما لا ينصرف، ومد المقصور وعكسه، مع أنه أجيز في الشعر لضرورة الوزن ولا توجد ضرورة في النثر لمثله؛ فقوله: «وجريانها» عطف خاص على عام للبيان. (د).

لم يكن بها حاجة، وتركها لما هو أولى في مراميها، ولا يعدّ ذٰلك قليلاً في كلامها ولا ضعيفاً، بل هو كثير قوي، وإن كان غيره أكثر منه.

والثاني: أن من شأنها الاستغناء ببعض الألفاظ عما يرادفها أو يقاربها، ولا يعدّ ذٰلك اختلافاً ولا اضطراباً إذا كان المعنى المقصود على استقامة، والكافي من ذٰلك نزول القرآن على سبعة أحرف[1]، كلها شافٍ كافٍ[2]، وفي هٰذا المعنى من الأحاديث وكلام السلف العارفين بالقرآن[3] كثير، وقد استمر أهل القراءات على أن يعملوا بالروايات التي صحت عندهم مما وافق المصحف، وأنهم في ذٰلك قارئون للقرآن من غير شك ولا إشكال، وإن كان بين القراءتين ما يعده الناظر ببادىء الرأي اختلافاً في المعنى؛ لأن معنى الكلام من أوله إلى آخره على استقامة لا تفاوت فيه بحسب مقصود الخطاب؛ كـ ﴿مَٰلِكِ﴾ [الفاتحة: ٤].

و ﴿مَلِكِ﴾ [الفاتحة: ٤].

﴿وَمَا يَخْدَعُونَ[4] إِلَّآ أَنفُسَهُمْ﴾ [البقرة: ٩].

﴿وَمَا يُخَٰدِعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ﴾ [البقرة: ٩].

---

(١) ومن ذٰلك تبديل لفظ بآخر، كتبينوا وتثبتوا مثلاً. (د).

(٢) حديث نزول القرآن على سبعة أحرف متواتر، ووردت لفظة: «كلها شافٍ كاف» في حديث أُبيّ بن كعب عند أحمد في «المسند» (٥ / ١٢٤)، وابنه عبدالله في «زياداته» (٥ / ١٢٤، ١٢٥)، وأبي داود (١٤٧٧)، والنسائي في «عمل اليوم والليلة» (رقم ٦٧٠)، وابن جرير في مقدمة «التفسير» (١ / ١٥)، والضياء في «المختارة» (٣ / رقم ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦)، وإسناده صحيح، وجمع طرقه الشيخ عبدالفتاح القاري في جزء مفرد وهو مطبوع.

وللحديث لفظ آخر يأتي قريباً (ص ١٣٨).

(٣) في (خ) زيادة: «على»، والصواب حذفها.

(٤) انظر ما تقدم: (١ / ٥٣٧).

﴿ لَنُبَوِّئَنَّهُم مِّنَ ٱلْجَنَّةِ غُرَفًا ﴾ [العنكبوت: ٥٨].

﴿ لَنُبَوِّئَنَّهُم [١] [مِّنَ ٱلْجَنَّةِ غُرَفًا] [٢] ﴾ [العنكبوت: ٥٨].

إلى كثير من هٰذا[٣]؛ لأن جميع ذٰلك لا تفاوت فيه بحسب فهم ما أريد من الخطاب، وهٰذا كان عادة العرب.

ألا ترى ما حكى ابن جنِّي[٤] عن عيسى بن عمر، وحكى عن غيره[٥] أيضاً؛ قال: سمعت ذا الرُّمة ينشد:

وظاهِرْ لها مِنْ يابس الشَّخْتِ واسْتَعِنْ عليها الصَّبا واجْعَلْ يديكَ لها سِتْرا[٦]

فقلت: أنشدتني: «من بائس»؛ فقال: «يابس» و«بائس» واحد.

فأنت ترى ذا الرُّمة لم يعبأ بالاختلاف بين البؤس واليبس؛ لمَّا كان معنى البيت قائماً على الوجهين، وصواباً على كلتا الطَّريقتين، وقد قال في رواية أبي العباس الأحول: «البؤس واليبس واحد»، يعني: بحسب قصد الكلام لا بحسب تفسير اللغة[٧].

---

(١) بالثاء المثلثة على ما قرأها حمزة والكسائي كما في «السبعة» (٥٠٢)، وكذا في الأصل و(ط).

(٢) في (خ): «لنبوينهم»، وما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٣) كما في قوله تعالى: ﴿لتزول منه الجبال﴾؛ بكسر اللام للتعليل أو بفتحها على أنها فارقة. (د).

(٤) في «الخصائص» (٢ / ٤٦٩ ـ ط العراقية).

(٥) في (ط): «وحكاه غيره».

(٦) الشخت: الحطب الدقيق، ولم أر تعليقاً على البيت في كتب الأدب، ويلوح أن الضمائر المؤنثة في البيت كناية عن النار يذكيها البدوي بالوقود ويستعين على إشعالها بالريح، ثم يجلس إليها للاصطلاء وتدفئة يديه وأطرافه من البرد. (د).

قلت: والبيت في «ديوانه» (١٧٦)، وله رواية أخرى في «اللسان» (مادة فوت).

(٧) فمادة البؤس تدور على الشدة من الشجاعة وغيرها، ومادة اليبس تدور على الجفاف بعد الرطوبة ويلزمها الشدة ضد اللين؛ فهما متغايران متلازمان. (د).

وعن أحمد بن يحيى ؛ قال: أنشدني ابن الأعرابي:

ومَـوضِـعُ زَبْـنٍ[1] لا أُريدُ مَبِيتَـهُ كأنِّـي به مِنْ شدَّةِ الـرَّوْعِ آنِسُ[2]

فقال له شيخ من أصحابه: ليس هٰكذا أنشدتنا، [وإنما أنشدتنا][3]: «وموضع ضيق»، فقال: سبحان الله! تَصْحَبُنا منذ كذا وكذا ولا تعلم أن الزَّبْن[1] والضيق واحد؟!

وقد جاءت أشعارهم على روايات مختلفة، وبألفاظ متباينة، يعلم من مجموعها أنهم كانوا لا يلتزمون[4] لفظاً واحداً على الخصوص، بحيث يعدّ مرادفه أو مقاربه عيباً أو ضعفاً؛ إلا في مواضع مخصوصة لا يكون ما سواه من المواضع محمولاً عليها، وإنما معهودها الغالب ما تقدم.

والثالث: أنها قد تهمل بعض أحكام اللفظ وإن كانت تعتبره على الجملة؛ كما استقبحوا العطف على الضمير المرفوع المتصل مطلقاً، ولم يفرقوا بين ماله لفظ وما ليس له لفظ؛ فقبح «قمت وزيد» كما قبح «قام وزيد»، وجمعوا في الردف بين «عمود» و«يعود» من غير استكراه، وواو عمود أقوى في المد،

---

(١) كذا في الأصل، وهو الصواب، وأورده هٰكذا ابن جني في «الخصائص» (٢ / ٤٦٩)، وابن منظور في «اللسان» (مادة ز ب ن، ١٣ / ١٩٥)، وقال: «ومقام زَبْنٌ: إذا كان ضيقاً لا يستطيع الإنسان أن يقوم عليه في ضيقه وزلقه»، وفي «المفضليات» (٢٢٥): «ومنزل ضنك»، وتصحف في النسخ المطبوعة من «الموافقات» إلى «زير» بياء آخر الحروف وراء، ولذا كتب (د) في الهامش: «المعنى المناسب للضيق في الزير أنه الدّن»!! انتهى.

قلت: ومعنى البيت: قد أنِسْتُ بهٰذا المنزل لما نزلتُ به من شدَّة ما بي من الرَّوع، وإن كان ضيِّقاً ليس بموضع نزول.

(٢) من قصيدة المُرقِّش الأكبر في «المفضليات» (ص ٢٢٥).

(٣) سقطت من الأصل و (ط) والنسخ المطبوعة كلها، وأثبتناها من «الخصائص» (٢ / ٤٦٩) لابن جني.

(٤) في (ط): «أنهم ما كانوا يلتزمون».

وجمعوا بين «سعيد» و«عمود» مع اختلافهما، وأشباه ذٰلك من الأحكام اللطيفة التي تقتضيها الألفاظ في قياسها النظري، لٰكنها تهملها وتوليها جانب الإعراض، وما ذٰلك إلا لعدم تعمقها في تنقيح لسانها.

والرابع: أن الممدوح من كلام العرب عند أرباب العربية ما كان بعيداً عن تكلف الاصطناع، ولذٰلك إذا اشتغل الشاعر العربي بالتنقيح اختُلف في الأخذ عنه؛ فقد كان الأصمَعي يعيب الحُطَيئة، واعتذر عن ذٰلك بأن قال[1]: «وجدت شعره كله جيداً؛ فدلَّني على أنه كان يصنعه، وليس هٰكذا الشاعر المطبوع، إنما الشاعر المطبوع الذي يرمي بالكلام على عواهنه[2]، جيّده على رديئه»، وما قاله هو الباب المنتهج، والطريق المهيع عند أهل اللسان، وعلى الجملة؛ فالأدلة على هٰذا المعنى كثيرة، ومن زاول كلام العرب وقف من هٰذا على علم.

وإذا كان كذٰلك؛ فلا يستقيم للمتكلم في كتاب الله أو سنة رسول الله أن يتكلف فيهما[3] فوق ما يسعه لسان العرب، وليكن شأنه الاعتناء بما شأنه أن تعتني العرب به، والوقوف عند ما حدَّتْه[4].

---

(١) قوله في «الأغاني» (٢ / ٤٣ - ٤٤) بنحوه.

(٢) أي: عواجله وحواضره.

(٣) هٰذه النتيجة ليست هي المنتظرة في هٰذين الوجهين الأخيرين، بل كان ينتظر أن يأتي من الكتاب أو الحديث بما فيه إهمال بعض أحكام اللفظ، أو ما رمى به الكلام على عواهنه جيده على غير جيده، ولعل ذٰلك لا يكون في الكتاب والسنة أصلاً، وإذا كان هٰكذا كان المناسب حذف هٰذين الوجهين من المقام. (د).

(٤) في الأصل: «حدث»، وانظر في معنى ما ذكره المصنف: «مجاز القرآن» (١ / ٨) لأبي عبيدة، و«الرسالة» (ص ٤٢) للشافعي، و«الصاحبي» (٤٧ - ٤٨) لابن فارس.

فصل

ــ **ومنها**[1]: أنه إنما يصح في مسلك الأفهام والفهم ما يكون عامّاً لجميع العرب؛ فلا يتكلف فيه فوق ما يقدرون عليه بحسب الألفاظ والمعاني؛ فإن الناس في الفهم وتأتِّي التكليف فيه ليسوا على وزان واحد ولا متقارب، إلا أنهم يتقاربون في الأمور الجمهورية وما والاها، وعلى ذٰلك جرت مصالحهم في الدنيا، ولم يكونوا بحيث يتعمقون في كلامهم ولا في أعمالهم، إلا بمقدار ما لا يخل بمقاصدهم، اللهم إلا أن يقصدوا أمراً خاصاً لأناس خاصة؛ فذاك كالكنايات الغامضة، والرموز البعيدة، التي تخفى عن الجمهور، ولا تخفى عمن قُصِد بها، وإلا كان خارجاً عن حكم معهودها.

فكذٰلك يلزم أن ينزل فهم الكتاب والسنة، بحيث تكون معانيه مشتركة لجميع العرب، ولذٰلك أنزل القرآن على سبعة أحرف[2]، واشتركت فيه اللغات

---

(١) أي: القواعد.

(٢) أحسن ما رأيته في بيانه ما ذكره النويري في «شرحه للطيبة» في مقدمات الكتاب، وليس فيما عده الإمالة والترقيق ولا شيء من صفات الحروف، بل هي أنواع سبعة ترجع لحذف لفظ أو زيادة لفظ كتجري تحتها الأنهار ومن تحتها، وإبدال لفظ بمرادفه؛ كتبينوا وتثبتوا، وتقديم لفظ وتأخيره، وإبدال حركة بأخرى يتغير المعنى بسببها، ولٰكنه يكون كل منها صحيحاً ومراداً، إلى آخر ما ذكره (د).

وكتب (خ) هنا ما نصُّه: «حكى القرطبي عن ابن حبان أن الاختلاف في معنى الأحرف السبعة بلغ خمسة وثلاثين قولاً، وأظهر هٰذه الأقوال أن يكون المراد منها وجوه تغاير الألفاظ مع الاتفاق أو التقارب في المعنى، ومن أصحاب هٰذا القول من يرى لفظ السبعة مستعملاً في الكثرة، ومنهم من يجعل هٰذا العدد الخاص مقصوداً، ويذكر في بيانه الإبدال واختلاف تصريف الأفعال، واختلاف وجوه الإعراب والتقديم والتأخير والنقص والزيادة، والاختلاف بمثل الإمالة والترقيق والإدغام، واختلاف الأسماء بالإفراد والتثنية والجمع، ومن وجوه هٰذا التغاير ما ينشأ عن اختلاف =

حتى كانت قبائل العرب تفهمه.

وأيضاً؛ فمقتضاه من التكليف لا يخرج عن هٰذا النمط؛ لأن الضعيف ليس كالقوي، ولا الصغير كالكبير، ولا الأنثى كالذكر، بل كل له حد ينتهي إليه في العبارة[1] الجارية؛ فأخذوا بما يشترك الجمهور في القدرة عليه، وألزموا ذٰلك من طريقهم: بالحجة القائمة، والموعظة الحسنة، ونحو ذٰلك، ولو شاء الله لألزمهم ما لا يطيقون، ولكلَّفهم بغير قيام حجة، ولا إتيان ببرهان، ولا وعظ ولا تذكير، ولطوَّقهم فهمَ ما لا يُفهم وعلمَ ما لم يُعلم؛ فلا حجر عليه في ذٰلك، فإن حجة الملِك قائمة، ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ [الأنعام: ١٤٩].

لٰكن الله سبحانه خاطبهم من حيث عهدوا، وكلَّفهم من حيث لهم القدرة[2] على ما به كلفوا، وغُذُّوا في أثناء ذٰلك بما يستقيم به منآدهم[3]، ويقوى به ضعيفهم، وتنتهض به عزائمهم: من الوعد تارة، والوعيد أخرى، والموعظة الحسنة أخرى، وبيان مجاري العادات فيمن سلف من الأمم الماضية والقرون الخالية، إلى غير ذٰلك مما في معناه؛ حتى يعلموا أنهم لم ينفردوا بهٰذا الأمر دون الخلق الماضين، بل هم مشتركون في مقتضاه، ولا يكونون مشتركين إلا فيما لهم مُنَّة[4] على تحمله، وزادهم تخفيفاً دون الأولين، وأجرى فوقهم فضلاً من الله ونعمة، والله عليم حكيم.

= اللغات، ومنها ما يكون في لغة وحده. (خ).

وانظر في ذٰلك: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٣ / ٣٨٩ وما بعدها).

(١) كذا في الأصل و (ط)، وفي (ماء / ص ١٥٣): «العبارات»، وفي باقي النسخ المطبوعة: «العادة».

(٢) في (ط): «قدرة» بالتنكير.

(٣) في الأصل: «متادهم»، وقال في الحاشية: «هو جهة من الأود»، وفي (خ): «مناديهم»، وفسرها (د) في الهامش بقوله: «أي: معوجهم».

(٤) المُنة: القوَّة.

وقد خرَّج الترمذي وصحّحه عن أبيّ بن كعب؛ قال: لقي رسولُ الله ﷺ جبـريل، فقال: «يا جبريلُ! إني بُعثتُ إلى أمة أميّين، منهم العجوز والشيخ الكبير، والغلام والجارية، والرجل الذي لم يقرأ كتاباً قط». قال: «يا محمد! إنَّ القُرآنَ أُنزِل على سَبعةِ أحرُف»(١).

فالحاصل أن الواجب في هٰذا المقام إجراء الفهم في الشريعة على وزان الاشتراك الجمهوري الذي يسع الأميين كما يسع غيرهم.

فصل

ـ **ومنها**: أن يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعـظم، بنـاءً على أن العـرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها، وهٰذا الأصل معلوم عند أهل العربية؛ فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود، ولا أيضاً كل المعاني، فإن

---

(١) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب القراءات، باب ما جاء أنزل القرآن على سبعة أحـرف، ٥ / ١٩٤ / رقم ٢٩٤٤)، والـطيالسي في «المسند» (رقم ٥٤٣)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١٠ / ٥١٨)، وأحمد في «المسند» (٥ / ١٣٢)، والضياء المقدسي في «الأحاديث الـمختـــارة» (٣ / رقم ١١٦٨، ١١٦٩)، وابن حبـــان في «الصحيح» (٣ / ١٤ / رقم ٧٣٩ ـ الإحسان)، والشاشي في «مسنده» (٣ / ٣٦٢ / رقم ١٤٨٠، ١٤٨١) من طرق عن عاصم عن زر عن أبيّ به.

وإسناده حسن، عاصم صدوق له أوهام، حجة في القراءة، وقال الترمذي: «هٰذا حديث حسن صحيح، وقد رُوي من غير وجه عن أُبيّ بن كعب»، وقال قبل ذٰلك: «وفي الباب عن عمر وحذيفة بن اليمان وأم أيوب وسمرة وابن عباس وأبي هريرة وأبي جهم بن الحارث بن الصِّمَّة وعمرو ابن العاص وأبي بَكْرة».

قلت: وأقرب ألفاظها للفظ المصنف حديث حذيفة عند أحمد في «المسند» (٥ / ٤٠٥ ـ ٤٠٦).

المعنى الإفرادي قد لا يُعبأ به، إذا كان المعنى التركيبي مفهوماً دونه، كما لم يعبأ ذو الرمة «ببائس» ولا «يابس» اتّكالاً منه على أن حاصل المعنى مفهوم.

وأبين من هٰذا ما في «جامع الإسماعيلي المخرَّج على صحيح البخاري» عن أنس بن مالك؛ أن عُمر بن الخطاب رضي الله عنه قرأ: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس: ٣١]، قال: ما الأبّ؟ ثم قال: ما كُلفنا هٰذا. أو قال: ما أُمرنا بهٰذا[(١)].

وفيه أيضاً عن أنس؛ أن رجلاً سأل عمر بن الخطاب عن قوله: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس: ٣١]: ما الأبّ؟ فقال عمر: نُهينا عن التعمُّق والتكلُّف[(٢)].

ومن المشهور تأديبه لصَبِيغ[(٣)] حين كان يُكثر السؤال عن ﴿ٱلْمُرْسَلَٰتِ﴾ [المرسلات: ١]، و﴿ٱلْعَٰصِفَٰتِ﴾ [المرسلات: ٢] ونحوهما.

وظاهر هٰذا كله أنه إنما نهى عنه لأن المعنى التركيبي معلوم على الجملة، ولا ينبني على فهم هٰذه الأشياء حكم تكليفي؛ فرأى أن الاشتغال به عن غيره مما هو أهم منه تكلُّف، ولهٰذا أصلٌ في الشريعة صحيح، نبَّه عليه قوله تعالى: ﴿۞لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ١٧٧] إلى آخر الآية، فلو كان فهمُ اللفظ الإفرادي يتوقف عليه فهم التركيبي؛ لم يكن تكلفاً، بل هو مضطرٌّ إليه كما روي عن عمر نفسه في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾ [النحل: ٤٧]؛ فإنه سئل عنه على المنبر، فقال له رجل من هُذَيل: التخوف عندنا التنقص، ثم أنشده:

---

(١) مضى تخريجه (١ / ٤٩)، وهو صحيح.

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال، ١٣ / ٢٦٤ ـ ٢٦٥).

(٣) مضى تخريجه (١ / ٥١)، وهو صحيح، وفي (خ): «ضبيع».

قلت: وفي حاشية الأصل قال: «صَبِيغ؛ كأمير، آخره معجمة».

تَخَـوَّفَ الـرَّحْـلُ مِنْهـا تامِكـاً قَرِدا   كمـا تَخَـوَّفَ عُودَ النَّبْعَـةِ السَّفَنُ[1]

فقـال عمـر: «أيها الناس! تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم؛ فإن فيه تفسير كتابكم»[2]؛ فليس بين الخبرين تعارض لأن هٰذا [قد][3] توقف فهم معنى الآية عليه بخلاف الأول.

فإذا كان الأمـر هٰكـذا؛ فالـلازم الاعتنـاء بفهم معنى الخـطاب؛ لأنـه المقصـود والمـراد، وعليه ينبني[4] الخطاب ابتداءً، وكثيراً ما يغفل هٰذا النظر بالنسبـة للكتـاب[5] والسنَّـة، فتلتمس غرائبـه ومعـانيه على غير الـوجه الذي ينبغي[6]؛ فتَشْتَبِهم على الملتمِس، وتستَعجِم على من لم يفهم مقاصد العرب؛ فيكون عمله في غير مَعمَل، ومشيه على غير طريق، والله الواقي برحمته.

---

(١) التـامك: السنام، والقرد: الذي تجعد شعره فكان كأنه وقاية للسنام، والنبع: شجر للقسي والسهام، والسفن: كل ما ينحت به غيره. (د).

في حاشية المخطوط ما نصه: «الرَّحل؛ بالحاء المهملة: ما يوضع على الدابة، والضمير في «منها» لناقة، وتَامِكا؛ على وزن فاعل: سنام الناقة، وقَرِد؛ بفتح القاف، وكسر الراء: لبد من السمن، وعود النبعة معروف، والسَّفَن؛ بفتح السين والفاء: آلة القطع كالقدوم، يقول: إن الرحل قطع من ناقته سناماً سميناً كما قطع القدوم شجرة النبع».

(٢) مضى تخـريجـه (١ / ٥٨)، وهـو ضعيف، وتقـدم بيان ما في الشعـر من الغريب بتفصيلٍ، ولله الحمد.

(٣) ليست في الأصل ولا في (ماء).

(٤) في الأصل: «بنى».

(٥) في الأصل و (ط): «إلى الكتاب».

(٦) ومن أطرف ما يحكى ما عزاه النُّعيمي في «الدارس في تاريخ المدارس» (١ / ٢٥) إلى النووي بقوله: «وبقيتُ أكثر من شهرين أو أقل؛ لما قرأتُ في «التنبيه»: «يجب الغسل من إيلاج الحشفة في الفرج»، أعتقد أن ذٰلك قرقرة البطن؛ فكنتُ أستحمُّ بالماء البارد كلما قرقر بطني».

ونقلها أيضاً الذهبي في «تاريخ الإسلام» (ق ٥٧٤ ـ نسخة رامبور)، والسخاوي في «ترجمة =

فصل

ـ **ومنها**: أن تكون التكاليف الاعتقادية والعملية مما يسع الأميَّ تعقُّلها، ليسعه الدخول تحت حكمها.

أما الاعتقادية ـ بأن تكون من القرب للفهم، والسهولة على العقل، بحيث يشترك فيها الجمهور من كان منهم ثاقب الفهم أو بليداً ـ، فإنها لو كانت مما لا يدركه إلا الخواص؛ لم تكن الشريعة عامة، ولم تكن أمية، وقد ثبت كونها كذٰلك؛ فلا بد أن تكون المعاني المطلوب علمها واعتقادها سهلة المأخذ[1].

وأيضاً؛ فلو لم تكن كذٰلك لزم بالنسبة إلى الجمهور تكليف ما لا يطاق، وهو غير واقع، كما هو مذكور في الأصول[2]، ولذٰلك تجد الشريعة لم تعرِّف من الأمور الإلٰهية إلا بما يسع فهمه، وأرْجَت غير ذٰلك؛ فعرَّفته بمقتضى الأسماء والصفات، وحضَّت على النظر في المخلوقات، إلى أشباه ذٰلك، وأحالت[3] فيما يقع فيه الاشتباه على قاعدة عامة، وهو قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وسكتت عن أشياء لا تهتدي إليها العقول، نعم، لا ينكر

= الإمام النووي» (ص ٥، ٦)، والسيوطي في «المنهاج السوي» (ص ٣٢)، وعقب عليها بعضهم بقوله: «والظاهر أنَّ الحياء كان يمنعه السؤال عن ذٰلك».

(١) انظر: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٩ / ٣٧).

(٢) انظر في ذٰلك: «البرهان» (١ / ١٠٥)، و«المستصفى» (١ / ٥٦، ٨٦ ـ ٨٨)، و«البحر المحيط» (١ / ٢٢٠ و٣٨٨)، و«الإبهاج» (١ / ١٧٠)، و«سلاسل الذهب» (١٣٦)، و«روضة الناظر» (١ / ٢٣٤ ـ ٢٣٥ ـ ط الرشد)، و«المحصول» (١ / ٢ / ٣٦٣)، و«المسودة» (٨٠)، و«الإحكام» (١ / ١٣٧) للآمدي، و«تيسير التحرير» (٢ / ١٣٥)، و«إرشاد الفحول» (٩)، و«رفع الحرج في الشريعة الإسلامية» (١٨٧ ـ ٢٠٥) ليعقوب الباحسين.

(٣) في (خ): «وإحالة».

تفاضل الإدراكات على الجملة، وإنما النظر في القدر المكلَّف به.

ومما يدل على ذٰلك أيضاً أن الصحابة رضي الله عنهم لم يبلغنا عنهم من الخوض في هٰذه الأمور ما[1] يكون أصلاً للباحثين والمتكلفين، كما لم يأت ذٰلك عن صاحب الشريعة عليه الصلاة والسلام، وكذٰلك التابعون المقتدى بهم لم يكونوا إلا على ما كان عليه الصحابة، بل الذي جاء عن النبي ﷺ وعن أصحابه النهيُ عن الخوض في الأمور الإلٰهية وغيرها؛ حتى قال: «لن يبْرَحَ الناسُ يتساءلون؛ حتى يقولوا: هٰذا الله خالقُ كلِّ شيء؛ فمنْ خَلقَ اللهَ؟»[2].

وثبت النهي عن كثرة السؤال، وعن تكلّف ما لا يعني[3] عامّاً في الاعتقاديات والعمليات، وأخبر مالكٌ أن من تقدم كانوا يكرهون الكلام إلا فيما تحته عمل[4]، وإنما يريد ما كان من الأشياء التي لا تهتدي العقول لفهمها مما

---

(١) في الأصل: «وما».

(٢) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده، ٦ / ٣٣٦ / رقم ٣٢٧٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب بيان الوسوسة في الإيمان وما يقوله من وجدها، ١ / ١١٩ - ١٢٠ / رقم ١٣٤) عن أبي هريرة مرفوعاً: «يأتي الشيطان أحدكم فيقول: من خلق كذا؟ من خلق كذا؟ حتى يقول: من خلق ربَّك؟ فإذا بلغه؛ فلْيستعذ بالله، ولْينته».

وأورده مسلم بألفاظ مقاربة أخرى، واللفظ الذي عند المصنف هو من حديث أنس مرفوعاً، أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال ومن تكلُّف ما لا يعنيه، ١٣ / ٢٦٥ / رقم ٧٢٩٦).

(٣) أما النهي عن كثرة السؤال؛ فقد ورد في غير حديث عند المصنف، منها حديث المغيرة المتقدم (١ / ٤٨)، وأما النهي عن التكلف؛ فقد أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال، ١٣ / ٢٦٤ - ٢٦٥) بسنده إلى أنس؛ قال: «كنا عند عمر، فقال: نهينا عن التكلف»، ومن المقرر في علم المصطلح أن قول الصحابي: «نهينا»، و«أُمرنا» له حكم المرفوع.

(٤) أسند اللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (٣٠٩)، وابن عبدالبر في «جامع =

سُكت عنه، أو مما وقع نادراً من المتشابهات مُحالاً به على آية التنزيه.

وعلى هٰذا؛ فالتعمق في البحث فيها وتطلبُ ما لا يشترك الجمهور في فهمه خروجٌ عن مقتضى وضع الشريعة الأمية؛ فإنه ربما جمحت النفس إلى طلب ما لا يطلب منها؛ فوقعت في ظلمة لا انفكاك لها منها، ولله در القائل:

ولـلعُـقــولِ قُوىً تَستَنُّ[1] دُونَ مَدىً إن تَعْـدُها[2] ظَهَرت فيها اضطراباتُ

ومن طِماح النفوس إلى ما لم تكلَّفْ به نشأت الفِرقُ كلها أو أكثرها.

وأمـا العمليات؛ فمن مراعاة الأمية فيها أن وقع تكليفهم بالجلائل في الأعمـال والتقـريبات[3] في الأمور، بحيث يدركها الجمهور كما عرف أوقات الصلوات بالأمور المشاهدة لهم؛ كتعريفها بالظلال، وطلوع الفجر والشمس، وغروبها وغروب الشفق، وكذٰلك في الصيام في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، ولما كان فيهم من حمل العبارة على حقيقتها؛ نزل[4]: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾.

وفي الحديث: «إذا أقبلَ اللَّيلُ من هٰهُنا، وأدبرَ النهارُ من هٰهُنا، وغَرَبَت الشمسُ؛ فقد أفْطرَ الصَّائم»[5].

= بيان العلم» (٢ / ٩٣٨ / رقم ١٧٨٦) بسندٍ عن مالك؛ قال: «الكلام في الدين أكرهه، وكان أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه... ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل».

(١) من استن الفرس قمص وهو أن ترفع يديها وتطرحمها معاً وتعجن برجليها، وهو غاية الاعوجاج في سيرها؛ فلا تقطع به الطريق وتؤذي راكبها. (د).

(٢) في الأصل: «تعده».

(٣) لعـل الأصل «بالتقريبات»؛ أي: فلم يكلفوا بما يقتضي الضبط التام للأوقات، بل بأمورة وعلامات تقريبية، مع أنها جعلت إمارات لجلائل الأعمال كالصلاة والصوم والحج. (د).

(٤) سيأتي تخريج ذٰلك (٣ / ٢٩٨).

(٥) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب متى يحلّ فِطرُ الصائم، ٤ / ١٩٦ =

وقال: «نحن أمَّةٌ أُميَّة لا نحسب ولا نكتب، الشهر هٰكذا وهٰكذا»[1].

وقال: «لا تَصوموا حتى تَرُوا الهلالَ، ولا تُفْطِروا حتى تَرَوْهُ، فإن غُمَّ عليكم؛ فأكمِلوا العِدَّة ثلاثين»[2].

ولم يطالبنا بحساب مسير الشمس مع القمر في المنازل؛ لأن ذٰلك لم يكن من معهود العرب ولا من علومها[3]، ولدقة الأمر فيه، وصعوبة الطريق إليه[4]، وأجرى لنا غلبة الظن في الأحكام مجرى اليقين، وعذر الجاهل فرفع

= / رقم ١٩٥٤)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الصيام، باب بيان وقت انقضاء الصّوم وخروج النهار، ٢ / ٧٧٢ / رقم ١١٠٠)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الصوم، باب وقت انقضاء الصوم وخروج النهار / رقم ٦٩٨)، والنسائي في «الكبرى» ـ كما في «تحفة الأشراف» (٨ / ٣٤) ـ، وأحمد في «المسند» (١ / ٢٨، ٣٥، ٤٨، ٥٤)، والبيهقي في «الكبرى» (٤ / ٢١٦، ٢٣٧ ـ ٢٣٨) عن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه.

(١) مضى تخريجه (١ / ٥٦)، والحديث في «الصحيحين» بلفظ: «إنا» بتقديم «نكتب» على «نحسب».

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب هل يقال رمضان أو شهر رمضان، ٤ / ١١٣ / رقم ١٩٠٠، وباب قول النبي ﷺ: «إذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا»، ٤ / ١١٩ / رقم ١٩٠٦)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال والفطر لرؤية الهلال، ٢ / ٧٥٩ / رقم ١٠٨٠) عن ابن عمر رضي الله عنهما.

(٣) كيف يتفق هٰذا مع ما تقدم له في المسألة الثالثة؟ (د).

(٤) ذهب قوم منهم ابن شريح[1] إلى اعتبار منازل القمر والرجوع إلى المنجمين، وتأولوا على هٰذا الرأي قوله عليه الصلاة والسلام: «فإذا غم عليكم؛ فاقدروا له»، والمحقق أن المراد من قوله: «فاقدروا له» ما بينته رواية: «فإن غم عليكم؛ فاقدروا ثلاثين»، ورواية: «فأكملوا العدة ثلاثين»، ويؤيده من جهة النظر ما أومأ إليه المصنف من أن الصوم عبادة يتوجه الخطاب بها إلى المكلفين عامة، فلم يكن من اللائق تعليق الحكم فيها بما لا يعرفه إلا طائفة خاصة من الناس. (خ).

---

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب: «سريج».

عنه الإثم، وعفا عن الخطأ، إلى غير ذٰلك من الأمور المشتركة للجمهور؛ فلا يصح الخروج عما حُدَّ في الشريعة، ولا تطلُّب ما وراء هٰذه الغاية؛ فإنها مظنة الضلال، ومزلة الأقدام.

فإن قيل[1]: هٰذا مخالف لما نقل عنهم من تدقيق[2] النظر في مواقع الأحكام، ومظان الشبهات، ومجاري الرياء والتصنع للناس، ومبالغتهم في التحرز من الأمور المهلكات، التي هي عند الجمهور من الدقائق التي لا يهتدي إلى فهمها والوقوف عليها إلا الخواص، وقد كانت عندهم عظائم، وهي مما لا يصل إليها الجمهور.

وأيضاً، لو كانت كذٰلك؛ لم يكن للعلماء مزية على سائر الناس، وقد كان في الصحابة والتابعين ومن بعدهم خاصةٌ وعامةٌ، وكان للخاصة من الفهم في الشريعة ما لم يكن للعامة، وإن كان الجميع عرباً وأمةً أمية، وهٰكذا سائر القرون إلى اليوم؛ فكيف[3] هٰذا؟

وأيضاً؛ فإن الشريعة قد اشتملت على ما تعرفه العرب عامة، وما يعرفه العلماء خاصة، وما لا يعلمه إلا الله تعالى، وذٰلك المتشابهات؛ فهي شاملة لما يوصل إلى فهمه على الإطلاق، وما لا يوصل إليه على الإطلاق، وما يصل إليه البعض دون البعض؛ فأين الاختصاص بما يليق بالجمهور خاصة؟

فالجواب أن يقال: أما المتشابهات؛ فإنها من قبيل غير ما نحن فيه لأنها إما راجعة إلى أمور إلٰهية لم يفتح الشارع لفهمها باباً غير التسليم والدخول تحت

---

(١) السؤال وارد على كلامه في الاعتقاديات والعمليات بدليل قوله: «فإن الشريعة قد اشتملت. . . إلخ». (د).

(٢) في الأصل: «وتدقيق».

(٣) في الأصل: «وكيف».

آية التنزيه، وإما راجعة إلى قواعد شرعية؛ فتتعارض أحكامها[1]، وهٰذا خاص مبني على عامّ[2] هو ما نحن فيه، وذٰلك أن هٰذه الأمور كلها يجاب عنها بأوجه:

أحدها: أنها أمور إضافية لم يتعبد بها أول الأمر للأدلة المتقدمة، وإنما هي أمور تعرض لمن تمرَّن في علم الشريعة وزاول أحكام التكليف، وامتاز عن الجمهور بمزيد فهم فيها؛ حتى زايل الأمية من وجه، فصار تدقيقه في الأمور الجليلة بالنسبة إلى غيره ممن لم يبلغ درجته؛ فنسبته إلى ما فهمه نسبة العامي إلى ما فهمه، والنسبة إذا كانت محفوظة؛ فلا يبقى تعارض[3] بين ما تقدم وما ذكر في السؤال.

والثاني: أن الله تعالى جعل أهل الشريعة على مراتب ليسوا فيها على وزان واحد، ورفع بعضهم فوق بعض، كما أنهم في الدنيا كذٰلك؛ فليس من له مزيد في فهم الشريعة كمن لا مزيد له، لٰكن الجميع جار على أمر مشترك.

والاختصاصات فيها هباتٌ من الله لا تخرج أهلها عن حكم الاشتراك، بل يدخلون مع غيرهم فيها، ويمتازون هم بزيادات في ذٰلك الأمر المشترك

---

(١) أي أن المسألة تكون محتملة الدخول تحت قواعد شرعية مختلفة؛ فتتعارض أحكامها بحسب الظاهر، ويحصل الاشتباه. (د). وفي (ط): «تتعارض أحكامها».

(٢) في (خ): «هام».

(٣) كيف لا يعارض هٰذا ما قرره في نتيجة هٰذا الفصل من قوله آنفاً: «وعلى هٰذا؛ فالتعمق في البحث في الشريعة وتطلب ما لا يشترك فيه الجمهور خروج عن مقتضى وضع الشريعة الأمية»، وهنا يقول: «إنها أمور إضافية»، و«إن تدقيق الذي يتمرن على علم الشريعة في الأمور الجليلة، وإن نسبة ما فهمه إلى ما يفهمه العامي نسبة محفوظة»، ولا يقال: إن ما قرره كان خاصاً بالاعتقاديات؛ لأنا نقول: الجواب أصله عام في المتشابهات الاعتقادية وغيرها؛ كما يعلم من النظر في الاعتراض، وعلى كل حال؛ فهو هنا يثبت أن للخاصة أن تفهم وتدقق في الشريعة بما لا يناسب الجمهور ولا يشتركون فيه، وهل هٰذا إلا عين التسليم بالإشكال على ما سبق؟ (د).

بعينه، فإن امتازوا بمزيد الفهم لم يخرجهم ذٰلك عن حكم الاشتراك، فإن ذٰلك المزيد أصله الأمر المشترك.

كما نقول: إن الورع مطلوب من كل أحد على الجملة، ومع ذٰلك؛ فمنه ما هو من الجلائل، كالورع عن الحرام البيِّن، والمكروه البيِّن، ومنه ما ليس من الجلائل عند قوم، وهو منها عند قوم آخرين؛ فصار الذين عدُّوه من الجلائل داخلين في القسم الأول على الجملة، وإن كانوا قد امتازوا عنهم بالورع عن بعض ما لا يتورع عنه القسم الأول، بناء على الشهادة بكون الموضع متأكداً لبيانـه أو غير متأكد لدقته، وهٰكذا سائر المسائل التي يمتاز بها الخواص عن العوام لا تخرج عن هٰذا القانون؛ فقد بان أن الجميع جارون على حكم أمر مشترك[1] مفهوم للجمهور على الجملة.

والثالث: أن ما فيه التفاوت إنما تجده[2] في الغالب في الأمور المطلقة في الشريعة التي لم يوضع لها حد يوقف عنده، بل وكلت إلى نظر المكلف؛ فصار كل أحد فيها مطلوباً بإدراكه، فمِن مدركٍ فيها أمراً قريباً فهو[3] المطلوب منه، ومن مدركٍ فيها أمراً هو[4] فوق الأول؛ فهو المطلوب منه، وربما تفاوت

---

(١) وهل هٰذه هي الدعوى التي يشتغل في هٰذه الفصول بإثباتها، وهي أن الشريعة أمية، وأنه لا يصح أن تفهم إلا بالوجه الذي يعهده الأميون والجمهور، أما كون الأمر المشترك في التكليف هو مـا يفهمه الجمهور وما يقدر على أدائه الجمهور؛ فلا مرية فيه، إنما الكلام فيما أطال فيه النفس في هٰذه الفصول من الحجر على الخواص أن يفهموا الكتاب إلا بمقدار الأميين والجمهور، وبنى عليه هٰذه النتائج. (د).

(٢) على كل حال هو موجود، سواء أكان في هٰذا النوع فقط أم على الإطلاق؛ فلا ينحسم الإشكال. (د).

(٣) في الأصل: «هو».

(٤) في الأصل: «فهو».

الأمر فيها بحسب قدرة المكلف على الدوام فيما[1] دخل فيه وعدم قدرته، فمن لا يقدر على الوفاء بمرتبةٍ من مراتبه لم يؤمر بها، بل بما هو دونها، ومن كان قادراً على ذٰلك كان مطلوباً، وعلى هٰذا السبيل يعتبر ما جاء مما يظن أنه مخالف لما تقدم، والله أعلم.

فلهٰذا المعنى بعينه وضعت العمليات على وجه لا تخرج المكلف إلى مشقة يملّ[2] بسببها، أو إلى تعطيل عاداته التي يقوم بها صلاح دنياه، ويتوسع بسببها في نيل حظوظه، وذلك أن الأمي الذي لم يزاول شيئاً من الأمور[3] الشرعية ولا العقلية ـ وربما اشمأز قلبه عما يخرجه عن معتاده[4] ـ بخلاف من كان له بذٰلك عهد، ومن هنا كان نزول القرآن نجوماً في عشرين سنة، ووردت الأحكام التكليفية فيها شيئاً فشيئاً[5] ولم تنزل دَفعة واحدة، وذٰلك لئلا تنفر عنها النفوس دفعة واحدة.

وفيما يحكى عن عمر بن عبدالعزيز أن ابنه عبدالملك قال له: «ما لَكَ لا تُنفذُ الأمور؟ فوالله ما أُبالي لو أن القدور غلت بي وبك في الحق». قال له عمر: «لا تعجَلْ يا بُنيَّ؛ فإنَّ الله ذمَّ الخمر في القرآن مرتين، وحرَّمها في الثالثة، وإني أخاف أن أحمل الحق على الناس جملة؛ فيدفعوه جملة، ويكون من ذا فتنة»[6].

---

(١) في (خ): «فيها».

(٢) في الأصل: «يقل».

(٣) في (ط): «العلوم».

(٤) في (ط): «معتاداته».

(٥) في الأصل: «شيئاً».

(٦) نحوه في «سيرة عمر بن عبدالعزيز» (٦٠) لابن عبدالحكم، وكتب (خ):
«من أقوى الدعائم في نجاح السياسة أن يفحص الرئيس مزاج الأمة ويسير في علاجها وترقية شأنها شيئاً فشيئاً للوجه الذي بسطه المصنف في هٰذا المقام، وقد يتخذ الأجنبي المتغلب هٰذه الطريقة محوراً يدير عليها سياسته في الشعوب الغافلة؛ فيوجس في نفسه أن يضع عليها من القوانين =

وهٰـذا معنى صحيح معتبـر في الاستقراء العادي؛ فكان ما كان أجرى بالمصلحـة وأجـرى على جهـة التأنيس[1]، وكان أكثرُها على أسباب واقعة؛ فكانت أوقعَ في النفوس حين صارت تنزل بحسب الوقائع، وكانت أقرب إلى التأنيس حين كانت تنزل حكماً حكماً وجزئيةً جزئيةً؛ لأنها إذا نزلت كذٰلك؛ لم ينزل حكمٌ إلا والذي قبله قد صار عادة، واستأنست به نفس المكلف الصائم عن التكليف وعن العلم به رأساً، فإذا نزل الثاني كانت النفس أقرب للانقياد له، ثم كذٰلك في الثالث والرابع.

ولذٰلك أُونسوا في الابتداء[2] بأن هٰذه الملة ملة إبراهيم عليه السلام، كما يؤنس الطفل في العمل بأنه من عمل أبيه، يقول تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [الحج: ٧٨].

﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٣].

﴿إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ﴾ [آل عمران: ٦٨].

إلى غير ذٰلك من الآيات، فلو نزلت دفعة واحدة لتكاثرت التكاليف على المكلَّف؛ فلم يكن لينقادَ إليها انقيادَه إلى الحكم الواحد أو الاثنين.

= والتصرفات ما ينحدر بها إلى هاوية الشقاء والجهالة، ولٰكنه يحذر أن تطرحها جملة وتفضل الموت في مواقع الدفاع على الحياة تحت نير الأسر والاستعباد؛ فيأخذها بتلك القوانين والتصرفات رويداً رويداً حتى تألف مرارتها ويتهون عليها المقام تحت أعبائها».

(١) في (خ): «التأنيث».

(٢) ظاهر فيما كان من ذٰلك مكياً وسابقاً، وأما ما كان مدنياً ومتأخراً كآية: ﴿إن أولى الناس بإبراهيم﴾؛ فلا يظهر فيه قوله أو نسوا في الابتداء؛ إلا أن يقال: إن مثله زيادة في التوكيد والتقرير كما هو شأن ما تكرر من المكيات في المدينة. (د).

قلت: والجملة في الأصل: «أنسوا في الابتداء»، وفي (ط): «ولذٰلك أيضاً أُونسوا».

وفي الحديث: «الخيرُ عادةٌ»[1]، وإذا اعتادت النفس فعلاً ما من أفعال الخير حصل له به نورٌ في قلبه، وانشرح به صدره؛ فلا يأتي فعلٍ ثان إلا وفي النفس له القبول، هٰذا في عادة الله في أهل الطاعة، وعادةٌ أخرى جارية في الناس أن النفس أقرب انقياداً إلى فعل يكون عندها فعلٌ آخر من نوعه، ومن هنا كان عليه الصلاة والسلام يكره أضداد هٰذا ويحب ما يلائمه، فكان يحب الرفق ويكره العنف[2]، وينهى عن التعمق والتكلف[3] والدخول تحت ما لا يطاق حمله؛ لأن هٰذا كله أقرب إلى الانقياد، وأسهل في التشريع للجمهور.

* * * * *

(1) أخرجه ابن ماجه في «السنن» (المقدمة، باب فضل العلماء والحثّ على طلب العلم، ١ / ٨٠ / رقم ٢٢١)، وابن حبان في «الصحيح» (٢ / ٨ / رقم ٣١٠ ـ الإحسان)، والطبراني في «الكبير» (١٩ / ٣٨٥ ـ ٣٨٦ / رقم ٩٠٤)، و«مسند الشاميين» (رقم ٢٢١٥)، وابن عدي في «الكامل» (٣ / ١٠٠٥)، وأبو الشيخ في «الأمثال» (رقم ٢٠)، وابن أبي عاصم في «الصمت» (١٠٠)، وأبو نعيم في «الحلية» (٥ / ٢٥٢)، و«تاريخ أصبهان» (١ / ٣٤٥)، و«القضاعي في «مسند الشهاب» (رقم ٢٢) عن معاوية مرفوعاً، وإسناده حسن، والحديث في «السلسلة الصحيحة» لشيخنا الألباني (رقم ٦٥١).

(2) يشير المصنف إلى ما أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب البر والصلة، باب فضل الرفق، ٤ / ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٤ / رقم ٢٥٩٣) عن عائشة مرفوعاً: «إنَّ الله رفيق يحب الرفق، ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العُنفِ، وما لا يُعطي على ما سواه».

وأخرج برقم (٢٥٩٤) عنها رضي الله عنها مرفوعاً: «إنَّ الرفق لا يكون في شيء إلا زانه، ولا يُنزع من شيء إلا شانه».

(3) وقد مضى ذٰلك في التعليق على (ص ١٤٢).

المسألة الخامسة

إذا ثبت أن للكلام من حيث دلالته على المعنى اعتبارين: [من جهة دلالته على المعنى الأصلي، و][1]من جهة دلالته على المعنى التبعي الذي هو خادم للأصلي[2]؛ كان من الواجب أن ينظر في الوجه الذي تستفاد منه الأحكام، وهل يختص بجهة المعنى الأصلي؟ أو يعم الجهتين معاً؟

أما جهة المعنى الأصلي؛ فلا إشكال في صحة اعتبارها في الدلالة على الأحكام بإطلاق، ولا يسع فيه خلاف على حال، ومثال ذٰلك صيغ الأوامر والنواهي، والعمومات والخصوصات، وما أشبه ذٰلك مجرداً من القرائن الصارفة لها عن مقتضى الوضع الأول.

وأما جهة المعنى التبعي؛ فهل يصح اعتبارها في الدلالة على الأحكام من حيث يفهم منها معان زائدة على المعنى الأصلي أم لا؟ هٰذا محل تردد، ولكل واحد من الطرفين وجه من النظر.

فللمصحح أن يستدل بأوجه:

أحدها: أن هٰذا النوع إما أن يكون معتبراً في دلالته على ما دل عليه، أوْ لا، ولا يمكن عدم اعتباره؛ لأنه إنما أتى به لذٰلك المعنى؛ [فلا بد من اعتباره فيه، وهو زائد على المعنى][3] الأصلي وإلا لم يصح، فإذا كان هٰذا المعنى يقتضي حكماً شرعياً؛ لم يمكن إهماله واطّراحه، كما لا يمكن ذٰلك بالنسبة إلى النوع الأول؛ فهو إذاً معتبر، وهو المطلوب.

والثاني: أن الاستدلال بالشريعة على الأحكام إنما هو من جهة كونها

(١ و٣) ساقط من الأصل، والمعنى الأصلي: هو لفظ القائل الذي يقصد به الأشياء أو يعمُّه، والمعنى التبعي: الذي هو الحال الذي يفهم منه زائداً على المعني الأصلي. (ماء / ١٥٦).

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «للأصل».

بلسان العرب، لا من جهة كونها كلاماً فقط، وهٰذا الاعتبار يشمل ما دل بالجهة الأولى، وما دل بالجهة الثانية، هٰذا وإن قلنا: إن الثانية مع الأولى كالصفة مع الموصوف كالفصل والخاصة؛ فذٰلك كله غير ضائر، وإذا كان كذٰلك؛ فتخصيص الأولى بالدلالة على الأحكام دون الثانية تخصيص من غير مخصص، وترجيح من غير مرجح، وذٰلك كله باطل؛ فليست[1] الأولى إذ ذاك بأولى للدلالة[2] من الثانية؛ فكان اعتبارهما معاً هو المتعين.

والثالث: أن العلماء قد اعتبروها واستدلوا على الأحكام من جهتها في مواضع كثيرة، كما استدلوا على أن أكثر مدة الحيض خمسة عشر يوماً بقوله عليه السلام: «تمكثُ إحدَاكُنَّ شَطْرَ دَهْرِها لا تُصلِّي»[3]، والمقصود الإخبار بنقصان

---

(١) في (خ): «ليست». (٢) في (ط): «بالدلالة».

(٣) قال البيهقي في «المعرفة» (١ / ٣٦٧): «وأما الذي يذكره بعض فقهائنا في هٰذه الرواية عن قعودها شطر دهرها لا تصلي، فقد طلبتُه كثيراً؛ فلم أجده في شيء من كتب أصحاب الحديث، ولم أجد له إسناداً بحالٍ، والله أعلم».

وقال ابن منده فيما حكاه ابن دقيق العيد في «الإمام» عنه: «ذكر بعضهم هٰذا الحديث، ولا يثبت بوجهٍ من الوجوه»، كذا في «التلخيص الحبير» (١ / ١٦٢).

وقال ابن الجوزي في «التحقيق»: «وهٰذا لفظ لا أعرفه»، وأقرَّه محمد بن عبدالهادي في «تنقيح التحقيق» (١ / ٦١٥)، ونقل كلامهما ولم يتعقبهما الزيلعي في «نصب الراية» (١ / ١٩٣).

وقال أبو إسحاق الشيرازي في «المهذب» (١ / ٤٦ ـ ط المصرية القديمة) بعد ذكره: «لم أجده بهٰذا اللفظ إلا في كتب الفقه».

وقال النووي في «شرحه» المسمى «المجموع» (٢ / ٣٧٧): «وأما حديث «تمكث شطر دهرها»؛ فحديث باطل لا يعرف»، وقال في «الخلاصة»: «باطل لا أصل له»، وقال المنذري: «لم يوجد له إسناد بحال، وأغرب الفخر ابن تيمية في «شرح الهداية» لأبي الخطاب؛ فنقل عن القاضي أبي يعلى أنه قال: ذكر هٰذا الحديث عبدالرحمٰن بن أبي حاتم البستي في كتاب «السنن» له، كذا قال، وابن أبي حاتم ليس هو بُستيّاً إنما هو رازيٌّ، وليس له كتاب يقال له «السنن».

تنبيه: في قريب من المعنى ما اتفقا عليه من حديث أبي سعيد؛ قال: «أليس إذا حاضت =

الـدين، لا الإخبـار بأقصى المـدة، ولٰكن المبالغة[1] اقتضت ذكر ذٰلك، ولو تصورت الزيادة لتعرَّض لها.

واستدل الشافعي على تنجيس الماء القليل بنجاسة لا تغيِّره بقوله عليه السـلام: «إذا اسْتَيْقَظَ أحَـدُكم مِنْ نَوْمِـهِ؛ فلا يَغْمِسْ يَدَهُ في الإنـاءِ حتى يَغْسِلها»[2] الحديث؛ فقال: لولا أن قليل النجاسة ينجس لكان توهمه لا يوجب

= لم تصل ولم تصم؛ فذٰلك من نقصان دينها؟»، ورواه مسلم من حديث ابن عمر بلفظ: «تمكث الليالي ما تصلي، وتفطر في شهر رمضان؛ فهٰذا نقصان دينها»، ومن حديث أبي هريرة كذٰلك، وفي «المستـدرك» من حديث ابن مسعود نحوه، ولفظه: «فإن إحداهن تقعد ما شاء الله من يوم وليلة لا تسجد لله سجدة». قلت: وهٰذا وإن كان قريباً من معنى الأول، لٰكنه لا يعطي المراد من الأول، وهو ظاهر من التفريع، والله أعلم، وإنما أورد الفقهاء هٰذا محتجين به على أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً، ولا دلالة في شيء من الأحاديث التي ذكرناها على ذٰلك، والله أعلم. قاله ابن حجر في «التلخيص الحبير» (١ / ١٦٢ - ١٦٣).

ولقد تلقَّى المتأخِّرون ما أطلقه ابن منده والبيهقي وغيرهما من أن الحديث بهٰذا اللفظ لا أصل له؛ كما تراه في «المقاصد» (ص ١٦٤)، و«مختصر المقاصد» (ص ٨٨)، و«التمييز» (ص ٦٢)، و«الكشف» (١ / ٣٩)، و«المصنـوع» (ص ٨٥)، و«الـدرر المنتشـرة» (ص ١١٣)، و«الأسرار المرفوعة» (ص ١٧٧ - ١٧٨)، و«الغماز على اللماز» (ص ٨٥)، و«النخبة البهية» (ص ٤٨)، و«اللؤلؤ المرصوع» (رقم ١٥٣).

(١) أي: فالمقام يقتضي ذكر أقصى ما يقع لها من الحيض الذي يمنع الصلاة وينقص به الدين. (د).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الوضوء، باب الاستجمار وتراً، ١ / ٢٦٣ / رقم ١٦٢)، ومسلم في «الصحيح» (كتـاب الـطهـارة، باب كراهـة غمس المتـوضىء وغيره يده المشكوك في نجاستها في الإناء قبل غسلها ثلاثاً، ١ / ٢٣٣ / رقم ٢٧٨)، والمذكور لفظه عن أبي هريرة، وقد أسهبتُ في تخريجه في تعليقي على كتاب «الطهور» (رقم ٢٧٩).

قال الشيخ (د): «وتمامه ثلاثاً؛ فإنه لا يدري أين باتت يداه». فقال الأئمة: «إنه مستحب، أي لهٰذا التوهّم، أن تكون يده مست نجاسة من ذكره أو غيره؛ فأخذ منه الشافعي الحكمَ المذكور».

الاستحباب؛ فهٰذا الموضع لم يقصد فيه بيان حكم الماء القليل تحله قليل النجاسة، لٰكنه لازم مما قصد ذكره.

وكاستدلالهم على تقدير أقل مدة الحمل ستة أشهر أخذاً من قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥]، مع قوله: ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ﴾ [لقمان: ١٤]؛ فالمقصد في[1] الآية الأولى بيان مدة الأمرين جميعاً من غير تفصيل، ثم بيَّن في الثانية مدة الفصال قصداً، وسكت عن بيان مدة الحمل وحدها قصداً، فلم يذكر له مدة؛ فلزم من ذٰلك أن أقلها ستة أشهر.

وقالوا في قوله تعالى: ﴿فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ...﴾ إلى قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾ الآية [البقرة: ١٨٧] إنه يدل على جواز الإصباح جنباً وصحة الصيام؛ لأن إباحة المباشرة إلى طلوع الفجر تقتضي[2] ذٰلك، وإن لم يكن مقصود البيان؛ لأنه لازم من القصد إلى بيان إباحة المباشرة والأكل والشرب[3].

واستدلوا على أن الولد لا يملك بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦].

وأشباه ذٰلك من الآيات؛ فإن المقصود[4] بإثبات العبودية لغير الله

---

(١) في الأصل و (ط): «فالقصد».

(٢) في الأصل: «يقتضي».

(٣) الدلالة في هٰذه الآية وما تقدمها من قبيل دلالة الإشارة التي هي دلالة اللفظ على معنى لازم للمعنى المقصود من السياق، وهي أحد أقسام المنطوق غير الصريح كدلالة الاقتضاء ودلالة الإيماء. (خ).

(٤) أي: الأصلي الذي سيق له التركيب، أما كونه لا يملك؛ فهو معنى تبعي ولازم من إثبات كونه عبداً ونفي كونه ولداً، لأنه لما نفى الولدية بسبب العبودية وهو المقصود الأصلي؛ دل على =

وخصوصاً للملائكة نفي اتخاذ الولد، لا أن الولد لا يُملك، لٰكنه لزم من نفي الولادة[1] أن[2] لا يكون المنسوب إليها إلا عبداً؛ إذ لا موجود[3] إلا رب أو عبد.

واستدلوا على ثبوت الزكاة في قليل الحبوب وكثيرها بقوله عليه الصلاة والسلام: «فيما سَقتِ السماءُ العُشر»[4] الحديث، مع أن المقصود[5] تقدير

= أن هناك تنافياً بين الولدية والعبودية؛ فالولد لا يملك ولا يكون عبداً، فقوله: «لٰكنه» الضمير فيه لقوله لا أن الولد لا يملك، وقوله: «وأن لا يكون» سقط منه في الأصل حرف العطف ولا غنى عنه، والمعنى أن كون الولد لا يملك لزم من أمرين في الآية وهما نفي الولد وإثبات ألا يكون إلا عبداً، وكلاهما صريح الآية ومنطوقها، وكونه لا يملك لازم لهٰذين المعنيين؛ لأنه إذا كان هناك تناف بين الولدية والعبودية أي الملكية فالولد لا يملك؛ حتى صح الاستدلال بتنافيهما. (د).

(١) أي: بقوله «سبحانه»، وبالحصر في قوله: ﴿بل هم عباد﴾. (د).

(٢) كذا في الأصل و(ط)، وفي النسخ المطبوعة: «وأن» بزيادة واو، وفي (ط): «المنسوب لها».

(٣) هٰذا كلام آخر دليل على الحصر الذي قبله. (د).

(٤) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الزكاة، باب العشر فيما يسقي من ماء السماء وبالماء الجاري، ٣ / ٣٤٧ / رقم ١٤٨٣)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الزكاة، باب صدقة الزرع، ٢ / ٢٥٢ / رقم ١٥٩٦)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الزكاة، باب ما جاء في الصدقة فيما يسقي بالأنهار وغيرها، ٢ / ٧٥ / رقم ٦٣٥)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الزكاة، باب ما يوجب العشر وما يوجب نصف العشر، ٥ / ٤١)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الزكاة، باب صدقة الزروع والثمار، ١ / ٥٨١ / رقم ١٨١٧) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، وفيه زيادة وتتمة ستأتي عند المصنف (ص ٣ / ١٦٢).

وأخرجه بنحوه مسلم في «الصحيح» (كتاب الزكاة، باب ما فيه العشر أو نصف العشر، ٢ / ٦٧٥ / رقم ٩٨١)، والنسائي في «المجتبى» (٥ / ٤١، ٤٢) من حديث جابر.

وفي الباب عن معاذ وأبي هريرة وعلي رضي الله عنهم جميعاً.

(٥) من أين للمؤلف هٰذا؟ ولم لا يكون المقصود إفادة المعنيين المخرج والمخرج منه قصداً أصلياً. (د).

الجزء المخرج لا تعيين المخرج منه، ومثله كل عامٌ نزل على سبب[1]، فإن الأكثر على الأخذ بالتعميم اعتباراً بمجرد اللفظ والمقصود، [وإن][2] كان السبب على الخصوص.

واستدلوا على فساد البيع وقت النداء بقوله تعالى: ﴿وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩] مع أن المقصود إيجاب السعي لا بيان فساد البيع[3].

وأثبتوا القياس الجلي[4] قياساً كإلحاق الأمة بالعبد في سراية العتق، مع[5] أن المقصود في قوله عليه السلام: «من أعتقَ شِركاً له في عبد»[6] مطلق الملك؛

---

(١) لعله يريد أنه حينئذ يكون القصد الأصلي الإجابة على قدر السبب، ويكون الزائد من قبيل ما نحن فيه ليس مقصوداً أصلياً بل تبعي، وهو محل تأمل لأن الدلالة عليه في مثل الحديث بنفس صيغة العموم، وهي ما بأصل الوضع؛ فليس من باب اللازم كما يدل عليه قوله: «اعتباراً بمجرد اللفظ»، وقوله: «ومثله»، ليس المراد المماثلة الخاصة وأن الحديث السابق مما ورد على سبب؛ فإنهم لم يذكروا أن حديث الزكاة المذكور نزل على سبب بل المراد المماثلة العامة في أصل الموضوع، وهو الاعتداد بالمعاني الثانوية في استنباط «الأحكام» الشرعية كبقية الأمثلة السابقة. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و (ط).

(٣) يريد أن الدلالة على فساده لزمته من النهي عنه، وهو متمش مع ما سبق في الموضوع. (د).

(٤) وهو ما قطع فيه بنفي الفارق كمثاله؛ فإن قصد الشارع للحرية لا فرق فيه بين الذكر والأنثى قطعاً. (د).

(٥) الظاهر الواو بدل «مع»، والمعنى أن اللفظ بحسب وضعه دال على خصوص الذكر، لكنهم حملوا الأنثى عليه في سريان العتق لأنه لا فارق، ولزم من كونه لا فارق أن يكون مقصود الشارع بالعبد هنا مطلق الملك مجازاً، وهو معنى تبعي لا أصلي. (د).

(٦) تمام الحديث: «وكان له مالٌ يبلغُ ثمنَ العبد، قُوِّم عليه قيمةَ العَدْلِ، فأعطى شركاءَهُ حِصَصَهم، وعتق عليه العبدُ، وإلا؛ فقد عتق منه ما عتق». =

لا خصوص الذِّكَر. . .

إلى غير ذٰلك من المسائل التي لا تحصى كثرة، وجميعُها تمسكٌ بالنوع الثاني لا بالنوع الأول، وإذا كان كذٰلك؛ ثبت أن الاستدلال من جهته صحيح مأخوذ به.

وللمانع أن يستدل أيضاً بأوجه:

أحدها: أن هٰذه الجهة إنما هي بالفرض خادمةٌ للأولى وبالتبع لها؛ فدلالتها على معنى إنما يكون من حيث هي مؤكدة للأولى، ومقوية لها، وموضحة لمعناها، وموقعةٌ لها من الأسماع موقع القبول، ومن العقول موقع الفهم، كما نقول في الأمر الآتي للتهديد أو التوبيخ؛ كقوله: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠].

وقوله: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩].

فإن مثل هٰذا لم يقصد به الأمر(١)، وإنما هو مبالغة في التهديد أو الخزي،

= أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الشركة، باب تقويم الأشياء بين الشركاء، ٥ / ١٣٢ / رقم ٢٤٩١)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب العتق، باب منه، ٢ / ١١٣٩ / رقم ١٥٠١)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الأحكام، باب العبد يكون بين الرجلين. . . ٣ / ٦٢٩ / رقم ١٣٤٦)، وأبو داود في «السنن» (كتاب العتق، باب من روى أنه لا يستسعى، ٤ / ٢٥٦ / رقم ٣٩٤٠)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب البيوع، باب الشركة في الرقيق، ٧ / ٣١٩)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب العتق، باب من أعتق شركاً له في عبد، ٢ / ٨٤٤ / رقم ٢٥٢٧) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(١) أي: فليس المقصود المعنى الأصلي، والتهديد مثلاً هو المعنى التبعي، وأن كلًّا منهما(١) يأخذ منه حكم، بل المعنى المقصود هنا في الحقيقة هو التهديد مثلاً، أما طلب الفعل؛ =

---

(١) في المطبوع: «منها».

فلذلك لم يقبل أن يؤخذ منه حكم في باب الأوامر، ولا يصح أن يؤخذ، وكما نقول في نحو: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف: ٨٢]: إن المقصود: سل أهل القرية، ولكن جعلت القرية مسؤولة مبالغة[1] في الاستيفاء بالسؤال أو غير ذلك؛ فلم ينبن على إسناد السؤال للقرية حكم، وكذلك قوله: ﴿خَـٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَـٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [هود: ١٠٧] بناء على القول بأنهما تفنيان ولا تدومان[2]، لمَّا كان المقصود به الإخبار بالتأبيد لم يؤخذ منه انقطاع مدة العذاب للكفار[3]... إلى أشياء من هذا المعنى لا يؤتى على حصرها، وإذا كان

= فليس مقصوداً، وكأن المعنى الأصلي هو المقوي للمعنى التبعي، وهذا وإن كان عكس ما قرره؛ إلا أنه يفيد أنهما لا ينفكان في الدلالة على المعنى المقصود وتقويته ووقوعه الموقع من الفهم، ولو قال ذلك؛ لكان أتم، ولعله يقول: إن الصيغة موضوعة[1] للتهديد، وأنه معنى أصلي لها أيضاً، والأمر هو المعنى الثانوي مبالغة في التهديد. (د).

(١) فهو تقوية للمعنى المقصود؛ حتى كأنه لا يدع أحداً من أهلها بدون سؤال. (د).

(٢) قال بعضهم: المراد بالسماوات والأرض هذه الأرض المشاهدة، والكواكب والأفلاك الموجودة، وهذه تبدل وتغير قطعاً كما في النصوص، وإن المراد بهذا التعليق التأبيد كما هو معهود العرب في مثله نحو: ما طلع نجم، وما غنت حمامة؛ مما يقصد به التأبيد لا التعليق؛ فكون السماوات والأرض تفنيان لا يؤثر في هذا المعنى المقصود وهو التأبيد، ولكن التعليق يقوي هذا المعنى ويوقعه في الفهم الموقع، أما على القول بأن المراد بالسماوات والأرض جنسهما، وأنه لا بد من أرض وسماء للجنة والنار غير هذين، وأن التعليق على دائم يقتضي الدوام؛ فلا يكون مما نحن فيه، فلذا قال: «بناء على القول بأنهما تفنيان»، وبهذا تعلم أن كلام بعضهم هنا انتقال نظر؛ فإنه ليس الكلام في بقاء الجنة والنار وفنائهما كما هو واضح، فإن القول بأن الجنة تفنى لم يقل به مسلم فضلاً عن أن نبني عليه استدلالاً كهذا. (د).

(٣) القول بأن الجنة والنار تفنيان هو مذهب جهم بن صفوان إمام الجهمية، وقد تحطمت عقيدتهم الإسلامية على صخرة هذه المقالة، ودخلوا في زمرة المخالفين لصريح كتاب الله وسنة =

---

(١) في المطبوع: «موضوع».

كذلك؛ فليس لها من الدلالة على المعنى الذي وضعت له أمر زائد على الإيضاح والتأكيد والتقوية للجهة الأولى؛ فإذاً ليس لها خصوص حكم يؤخذ منها زائداً على ذلك بحال.

والثاني: أنه لو كان لها موضع خصوص حكم يقرر شرعاً دون الأولى لكانت هي الأولى[1]؛ إذ كان يكون تقرير[2] ذلك المعنى مقصوداً بحق الأصل؛ فتكون العبارة عنه من الجهة الأولى لا من الثانية، وقد فرضناه من الثانية، هذا خلف لا يمكن.

= رسول الله، وأما القول بأن الجنة أبدية والنار فانية؛ فقد حكاه الشيخ ابن تيمية عن بعض الصحابة والتابعين، وتصدى ابن القيم في كتاب «حادي الأرواح» إلى ترجيحه وبسط أدلته. (خ).

قلت: كذا قال الشيخ (خ) رحمه الله تعالى، ولم يصب في ذلك؛ فقد حكاه ابن تيمية وتبعه ابن القيم؛ فأسهب في هذا المبحث في كتابيه «شفاء العليل» (ص ٥٢٨ ـ ٥٥٢)، و«حادي الأرواح» (ص ٢٧٦ ـ ٣١١)، وذكر أدلة القائلين بالفناء، وسكت عليها، فأوهم أنه يرى فناء النار، مع أنه صرح في كتابه «الوابل الصيب» (ص ٢٩) أن نار الكافرين والمنافقين لا تفنى، وأن نار عصاة الموحدين هي التي تفنى، وهذا هو الحق الذي لا محيد عنه، وهذا ما صرح به ابن تيمية في «بيان تلبيس الجهمية» (١ / ١٥٧)، و«درء تعارض العقل والنقل» (١ / ٣٠٥)، و«مجموع الفتاوى» (٣ / ٣٠٤)، وله «قاعدة في الرد على من قال بفناء الجنة والنار» ذكرها يوسف بن عبدالهادي في «فهرسته» (ق ٢٦ / أ)، وانظر في المسألة: «رفع الأستار» للصنعاني مع مقدمة شيخنا الألباني، و«دعوة شيخ الإسلام ابن تيمية وأثرها في الحركات الإسلامية المعاصرة» (ص ٢٤٦ ـ ٢٦٧) لصلاح مقبول، و«دفع إيهام الاضطراب» (ص ١٢٢) للشنقيطي، و«دفع الشبه الغوية عن شيخ الإسلام ابن تيمية» لأخينا مراد شكري (ص ١١١ ـ ١١٩)، و«كشف الأستار لإبطال ادعاء فناء النار» لعلي ابن علي جابر الحربي، نشر دار طيبة ـ مكة المكرمة.

(١) أي: لكانت جهة تقصد قصداً أوليّاً؛ فتكون العبارة عنه من الجهة الأولى لا من الجهة الثانية. (د).

(٢) في الأصل: «تقدير».

لا يقال: إن كونها دالةً بالتبع لا ينفي كونَها دالة بالقصد، وإن كان القصد ثانياً كما نقول في المقاصد الشرعية: إنها مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، والجميع مقصود للشارع، ويصح من المكلف القصد إلى المقاصد التابعة مع الغفلة عن الأصلية، وينبني على ذٰلك[1] في أحكام التكليف حسبما يأتي بعد إن شاء الله؛ فكذٰلك نقول هنا: إن دلالة الجهة الثانية لا تمنع[2] قصد المكلف إلى فهم الأحكام منها؛ لأن نسبتها من فهم الشريعة نسبة تلك من الأخذ بها عملاً، وإذا اتحدت النسبة كان التفريق بينهما غير صحيح، ولزم من اعتبار إحداهما اعتبار الأخرى، كما يلزم من إهمال إحداهما إهمال الأخرى.

لأنا نقول: هٰذا ـ إن سلِّم ـ من أدل الدليل على ما تقدم؛ لأنه إذا كان النكاح بقصد قضاء الوطر مثلاً صحيحاً، من حيث كان مؤكداً للمقصود الأصلي من النكاح وهو النسل؛ فغفلة المكلف عن كونه مؤكداً لا يقدح في كونه مؤكداً في قصد الشارع؛ فكذٰلك نقول في مسألتنا: إن الجهة الثانية من حيث القصد في اللسان العربي إنما هي مؤكدة للأولى، في نفس ما دلت عليه الأولى، وما دلت عليه هو المعنى الأصلي؛ فالمعنى التبعي راجع إلى المعنى الأصلي، ويلزم من هٰذا أن لا يكون في المعنى التبعي زيادة على المعنى الأصلي، وهو المطلوب.

وأيضاً؛ فإن بين المسألتين فرقاً، وذٰلك أن النكاح بقصد قضاء الوطر إن كان داخلاً من وجهٍ تحت المقاصد التابعة للضروريات؛ فهو داخل من وجه آخر تحت الحاجيات لأنه راجع إلى قصد التوسعة على العباد في نيل مآربهم، وقضاء أوطارهم، ورفع الحرج عنهم، وإذا دخل تحت أصل الحاجيات؛ صح

---

(١) في الأصل استظهر ناسخ الأصل أن هناك كلمة أمور أو أحكام هنا.

(٢) في الأصل و (خ) و (ط): «ممتنع».

إفـراده بالقصد من هٰذه الجهة، ورجع إلى كونه مقصوداً لا بالتبعية، بخلاف مسـألتنـا؛ فإن الجهـة التابعة لا يصح إفرادها بالدلالة على معنى غير التأكيد للأولى، لأن العرب ما وضعت كلامها على ذٰلك إلا بهٰذا القصد؛ فلا يمكن الخروج عنه إلى غيره.

والثالث: أن وضع هٰذه الجهة على أن تكون تبعاً للأولى يقتضي أن ما تؤديه من المعنى لا يصح أن يؤخذ إلا من تلك الجهة، فلو جاز أخذه من غيرها؛ لكان خروجاً بها عن وضعها، وذٰلك غير صحيح، ودلالتها على حكم زائد على ما في الأولى خروج لها عن كونها تبعاً للأولى؛ فيكون استفادة الحكم من جهتها على غير فهم عربي، وذٰلك غير صحيح، فما أدى إليه مثله، وما ذكر من استفادة الأحكام بالجهة الثانية غير مسلم، وإنما هي راجعة إلى أحد أمرين: إما إلى الجهة الأولى، وإما إلى جهة ثالثة غير ذٰلك[1].

فأما مدة الحيض؛ فلا نسلم أن الحديث دال عليها، وفيه النزاع، ولذٰلك يقول الحنفية[2]: إن أكثرها عشرة أيام، وإن سلم؛ فليس ذٰلك من جهة دلالة اللفظ بالوضع[3]، وفيه الكلام.

ومسألة الشافعي في نجاسة الماء من باب القياس[4] أو غيره، وأقل مدة

---

(١) أي: وإما لا استفادة أصلًا كما في مدة الحيض على الشق الأول قبل التسليم؛ فإنه يمنع دلالة الحديث عليها، ويحتمل أنه يشير بالجهة الثالثة إلى ما سيأتي له في الفصل التالي من التأسي بالآداب القرآنية. (د).

(٢) في الأصل و (ط): «الحنفي».

(٣) أي: بل بدلالـة غير وضعية، وكـلامنا إنما هو في مستتبعات التراكيب؛ أي: دلالة الألفـاظ. (د). قلت: انـظر المسـألـة وأدلتهـا في «الخلافيات» (٣/رقم ٤٨ ـ وتعليقي عليها).

(٤) غير واضح؛ لأنه إما أن يكون ما تقدم في الاستدلال من نفس كلام الشافعي أو لا، فإن كان الأول؛ فهٰذا الجواب غير ظاهر؛ لأن صريح الكلام يمنع هٰذا الجواب، وإن كان الثاني؛ فكيف ساغ نسبة هٰذا الدليل للشافعي من طرف المصحح؟ (د).

الحمل مأخوذة من الجهة الأولى[1] لا من الجهة الثانية، وكذٰلك مسألة الإصباح جنباً؛ إذ لا يمكن غير ذٰلك[2]، وأما كون الولد لا يملك؛ فالاستدلال عليه بالآية ممنوع وفيه النزاع، وما ذكر في مسألة الزكاة؛ فالقائل بالتعميم إنما بنى على أن العموم مقصود، ولم يبن على أنه غير مقصود، وإلا كان تناقضاً؛ لأن أدلة الشريعة إنما أخذ منها الأحكام الشرعية بناء على أنه هو مقصود الشارع؛ فكيف يصح الاستدلال بالعموم، مع الاعتراف بأن ظاهره غير مقصود، وهٰكذا العام الوارد على سبب من غير فرق، ومن قال بفسخ البيع وقت النداء بناء على قوله تعالى: ﴿وَذَرُوا۟[ٱلْبَيْعَ][3]﴾ [الجمعة: ٩]؛ فهو عنده مقصود لا ملغى، وإلا؛ لزم التناقض في الأمر[4] كما ذكر، وكذٰلك شأن القياس الجلي، لم يجعلوا دخول الأمة في حكم العبد بالقياس إلا بناء على أن العبد هو المقصود بالذكر بخصوصه، وهٰكذا سائر ما يفرض في هٰذا الباب.

فالحاصل أن الاستدلال بالجهة الثانية على الأحكام لا يثبت؛ فلا يصح إعماله ألبتة، وكما أمكن الجواب عن الدليل الثالث، كذٰلك يمكن في الأول والثاني؛ فإن في الأول مصادرة على المطلوب لأنه قال فيه: «فإذا كان المعنى المدلول عليه يقتضي حكماً شرعيّاً؛ فلا يمكن إهماله»، وهٰذا عين مسألة النزاع، والثاني مسلم، ولٰكن يبقى النظر في استقلال الجهة الثانية بالدلالة على حكم شرعي وهو المتنازع فيه؛ فالصواب إذاً القول بالمنع مطلقاً، والله أعلم.

---

(١) ليس هنا لفظ وضع للدلالة على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، بل إنما أخذ ذٰلك من عملية جمع وطرح؛ فكان الباقي هو العدد المذكور، وهو من باب اللزوم قطعاً. (د).

(٢) أي: فيتوقف صحة الكلام على ثبوت هٰذا المعنى، وهو ما يسمى اقتضاء على بعض الاصطلاحات. (د).

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و (ط).

(٤) في (ط): «في الاستدلال».

فصل

قد تبين تعارض الأدلة في المسألة، وظهر أن الأقوى من الجهتين جهةُ المانعين؛ فاقتضى الحال أن الجهة الثانية وهي الدالة على المعنى التبعي لا دلالة لها على حكم شرعي زائد ألبتة.

لٰكن يبقى فيها نظر آخر ربما أخالَ أن لها دلالة على معان زائدة على المعنى الأصلي، هي آداب شرعية، وتخلقات حسنة، يقرُّ بها كل ذي عقل سليم، فيكون لها اعتبار في الشريعة؛ فلا تكون الجهة الثانية خاليةً عن الدلالة جملة، وعند ذٰلك يشكل القول بالمنع مطلقاً.

وبيان ذٰلك يحصل بأمثلة سبعة:

أحدها: أن القرآن أتى بالنداء[1] من الله تعالى للعباد، ومن العباد لله سبحانه؛ إما حكاية، وإما تعليماً؛ فحين أتى بالنداء من قبل الله للعباد جاء بحرف النداء المقتضي للبعد، ثابتاً غير محذوف؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ أَرْضِي وَٰسِعَةٞ﴾ [العنكبوت: ٥٦].

﴿۞ قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [الزمر: ٥٣].

﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [البقرة: ١٠٤].

فإذا أتى بالنداء من العباد إلى الله تعالى؛ جاء من غير حرف [فلا تجد فيه نداء بالرب تعالى بحرف] نداء ثابت بناء على أن حرف النداء للتنبيه في الأصل، والله منزه عن التنبيه.

---

(١) راجع المسألة السابعة من مباحث الكتاب في هٰذا الموضوع. (د).

وأيضاً؛ فإن أكثر حروف النداء للبعيد، ومنها «يا» التي هي أم الباب، وقد أخبر الله تعالى أنه قريب من الداعي خصوصاً لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ الآية [البقرة: ١٨٦].

ومن الخلق عموما، لقوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧].

وقوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦].

فحصل من هٰذا التنبيهُ على أدبين:

أحدهما: ترك حرف النداء.

والآخر: استشعار القرب.

كما أن في إثبات الحرف في القسم الآخر التنبيه على معنيين إثبات التنبيه لمن شأنه الغفلة والإعراضُ والغيبةُ، وهو العبد، والدلالة على ارتفاع شأن المنادي وأنه منزه عن مداناة العباد؛ إذ هو في دنوّه عال، وفي علوّه دانٍ، سبحانه!

والثاني: أن نداء العبد للرب نداء رغبةٍ وطلبٍ لما يُصلح شأنه؛ فأتى في النداء القرآني[1] بلفظ: «الرّب» في عامة الأمر؛ تنبيهاً وتعليماً لأن يأتي العبد في دعائه بالاسم المقتضى للحال المدعوِّ بها، وذٰلك أن الرب في اللغة هو القائم بما يُصلح المربوب؛ فقال تعالى في معرض بيان دعاء العباد: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] إلى آخرها، ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران:

---

(١) أي: وأما الدعاء في الحديث؛ فالشائع فيه لفظ الجلالة، ولكل سر وحكمة، وسيأتي له التعبير بكثرة بدل «عامة». (د).

٨]، وإنما أتى قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالُوا۟ ٱللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ ٱلْحَقَّ مِنْ عِندِكَ﴾ [الأنفال: ٣٢] من غير إتيان بلفظ «الرَّب» لأنه لا مناسبة[1] بينه وبين ما دعَوْا به، بل هو مما ينافيه، بخلاف الحكاية عن عيسى عليه السلام في قوله: ﴿قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ ٱللَّهُمَّ رَبَّنَآ أَنزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ الآية [المائدة: ١١٤]؛ فإن لفظ الرب فيها مناسب جداً.

والثالث: إنه أتى فيه الكناية في الأمور التي يستحيا من التصريح بها؛ كما كنى عن الجماع باللباس والمباشرة، وعن قضاء الحاجة بالمجيء من الغائط، وكما قال في نحوه: ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾ [المائدة: ٧٥][2]؛ فاستقرّ ذٰلك أدباً لنا استنبطناه من هٰذه المواضع، وإنما دلالتها على هٰذه المعاني بحكم التبع لا بالأصل.

والرابع: أنه أتى فيه بالالتفات الذي ينبىء في القرآن عن أدب الإقبال من الغيبة إلى الحضور بالنسبة إلى العبد إذا كان مقتضى الحال يستدعيه؛ كقوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ * ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ * مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٢ ـ ٤].

ثم قال: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥].

وبالعكس إذا اقتضاه الحال أيضاً؛ كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ﴾ [يونس: ٢٢].

---

(١) ومع هٰذا؛ فلا حاجة إلى الاعتذار عنه لأنه محكي على لسان الجحدة الذين لم يصلوا للآداب إنما يحتاج للاعتذار عن مثل قوله تعالى حكاية عن نوح: ﴿رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً﴾، والجواب أن هلاك هٰؤلاء رحمة بسائر أولاد آدم، كما قال: ﴿إنك إن تذرهم يضلوا عبادك﴾. (د).

قلت: سيأتي إيضاح ذٰلك في التعليق على (٤/٢٠٣، ٤٣٢) بوجه أوضح وأوعب.

(٢) أي: ويلزمه قضاء الحاجة التي لا تليق بالإلٰه. (د).

وتأمل في هٰذا المساق معنى قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ * أَن جَآءَهُ ٱلۡأَعۡمَىٰ﴾ [عبس: ١ - ٢] حيث عُوتب النبي ﷺ بهٰذا المقدار من [هٰذا][١] العتاب، لٰكن على حال[٢] تقتضي الغيبة التي شأنها أخف بالنسبة إلى المعاتَب، ثم رجع الكلام إلى الخطاب؛ إلا أنه بعتابٍ أخف من الأول[٣]، ولذٰلك ختمت الآية بقوله: ﴿كَلَّآ إِنَّهَا تَذۡكِرَةٞ﴾ [عبس: ١١].

والخامس: الأدب في ترك التنصيص على نسبة الشر إلى الله تعالى[٤]، وإن كان هو الخالق لكل شيء، كما قال بعد قوله: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ تُؤۡتِي ٱلۡمُلۡكَ مَن تَشَآءُ . . .﴾ [آل عمران: ٢٦] إلى قوله: ﴿بِيَدِكَ ٱلۡخَيۡرُ﴾ [آل عمران: ٢٦]، ولم يقل: «بيدك الخير والشر»، وإن كان قد ذكر القسمين معاً؛ لأن نزع الملك والإذلال بالنسبة إلى من لحق ذٰلك به شرٌّ ظاهر، نعم، قال في أثره: ﴿إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾ [آل عمران: ٢٦] تنبيهاً في الجملة على أن الجميع خلقُه؛ حتى جاء في الحديث عن النبي ﷺ: «والخيرُ في يدَيْكَ، والشرُّ ليس إليك»[٥].

---

(١) سقط من (ط). (٢) في (ط): «حالة».

(٣) انظر: «روح المعاني» (٣٠ / ٣٩)، و«تفسير القرطبي» (١٩ / ٢١١)، و«فتح القدير» (٥ / ٣٨٢)، و«آيات عتاب المصطفى ﷺ في ضوء العصمة والاجتهاد» (ص ٢٧٩ - ٢٨٧).

(٤) انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٨ / ٢٠٧ - ٢١١ و١٤ / ١٨ - ٢٨ و٢٩٩ - ٣٠٢)، و«الحسنة والسيئة» (ص ١٩٠)، و«شفاء العليل» (ص ١٧٨)، و«مدارج السالكين» (١ / ١٩٤)، و«شرح الطحاوية» (٢٨٢).

(٥) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الأنبياء، باب قصة يأجوج ومأجوج، ٦ / ٣٨٢ / رقم ٣٣٤٨، وكتاب الرقاق، باب قوله عز وجل: ﴿إن زلزلة الساعة شيء عظيم﴾، ١١ / ٣٨٨ / رقم ٦٥٣٠) عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً: «يقول الله: يا آدم! فيقول: لبيك وسعديك والخير في يديك».

وأخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدعاء في صلاة الليل =

وقال إبراهيم عليه السلام: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ...﴾ [الشعراء: ٧٨] إلخ؛ فنسب إلى رب العالمين الخلق، والهداية، والإطعام، والسقي، والشفاء، والإماتة، والإحياء، وغفران الخطيئة، دون ما جاء في أثناء ذٰلك من المرض؛ فإنه سكت عن نسبته إليه.

والسادس: الأدب في المناظرة(١) أن لا يفاجىء بالرد كفاحاً دون التقاضي بالمجاملة والمسامحة؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤].

وقوله: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَـٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَـٰبِدِينَ﴾ [الزخرف: ٨١].

﴿قُلْ إِنِ ٱفْتَرَيْتُهُۥ فَعَلَىَّ إِجْرَامِى﴾ [هود: ٣٥].

وقوله: ﴿قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا۟ لَا يَمْلِكُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَعْقِلُونَ﴾ [الزمر: ٤٣].

﴿أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [المائدة: ١٠٤].

لأن ذٰلك أدعى إلى القبول وترك العناد وإطفاء نار العصبية.

والسابع: الأدب في إجراء الأمور على العادات في التسببات وتلقي الأسباب منها، وإن كان العلم قد أتى من وراء ما يكون أخذاً من مساقات الترجيات العادية؛ كقوله تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩].

﴿فَعَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِىَ بِٱلْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِۦ﴾ [المائدة: ٥٢].

﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦].

= وقيامه، ١ / ٥٣٤ ـ ٥٣٥ / رقم ٧٧١) عن علي مرفوعاً: «إنه كان إذا قام إلى الصلاة قال... والخير كله في يديك والشر ليس إليك».

(١) انظر: «المنهاج» للباجي (ص ٩ ـ ١٠).

ومن هٰذا الباب جاء نحو قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١]. ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٢].

وما أشبه ذٰلك، فإن الترجي والإشفاق ونحوهما إنما تقع حقيقة ممن لا يعلم عواقب الأمور والله تعالى عليم بما كان وما يكون وما لم يكن أن لو كان كيف [كان][1] يكون، ولٰكن جاءت هٰذه الأمور على المجرى المعتاد في أمثالنا؛ فكذٰلك ينبغي لمن كان عالماً بعاقبة أمر ـ بوجه من وجوه العلم الذي هو خارج عن معتاد الجمهور ـ أن يحكم فيه عند العبارة عنه بحكم غير العالم، دخولاً في غمار العامة، وإن بان عنهم بخاصية يمتاز بها، وهو من التنزلات الفائقة الحسن في محاسن العادات، وقد كان رسول الله ﷺ يعلم بأخبار كثير من المنافقين[2] ويطلعه ربه على أسرار كثير منهم ولٰكنه كان يعاملهم في الظاهر معاملة يشترك معهم فيها المؤمنون[3] لاجتماعهم في عدم انخرام الظاهر[4]؛ فما نحن فيه نوع من هٰذا الجنس، والأمثلة كثيرة، فإن كان كذٰلك؛ ظهر أن الجهة الثانية يستفاد بها أحكام شرعية، وفوائد عملية ليست داخلة تحت الدلالة بالجهة الأولى، وهو توهين لما تقدم اختياره.

---

(١) زيادة من (خ) و(ط). (٢) في (ط): «يعلم بكثير من أخبار المنافقين».

(٣) وكان يعلل ذٰلك بقوله: «خوفاً أن يقول الناس أن محمداً يقتل أصحابه» كما سيأتي (ص ٤٦٧).

(٤) قبوله عليه الصلاة والسلام لدخول المنافقين في جملة أتباعه مع معرفته بما تنطوي عليه صدورهم كان من حسن النظر والبعد في مذاهب السياسة بالمكان الذي ليس وراءه مرمى، حيث يكثر بهم سواد حزبه رأي العين، ويفصلهم عن أن يكونوا أعواناً لأعدائه وكان يرجو مع ذٰلك هدايتهم وخلوص عقيدتهم لكثرة ما يشاهدونه من آيات نبوته ودلائل صدقه، وقد انقلب كثير منهم بعد ما تخبطتهم وساوس النفاق إلى إيمان كفلق الصبح، وهٰذه كلها مصالح لا يظهر بجانبها المفاسد الناجمة عن بقائهم في جماعة المسلمين ولا سيما مع تتبع خطواتهم والحذر من مكايدهم. (خ).

والجواب: إن هٰذه الأمثلة وما جرى مجراها لم يستفد الحكم فيها من جهة وضع الألفاظ للمعاني، وإنما استفيد من جهة أخرى، وهي جهة الاقتداء بالأفعال(١)، [والله أعلم](٢).

* * * * *

(١) قال ابن تيمية في «المسـوّدة» (ص ٢٩٨): «الأصل قول الله تعالى، وفعله، وتركه القول، وتركه الفعل، وقول رسول الله ﷺ، وفعله، وتركه القول، وتركه الفعل، وإن كانت جَرَت عادة عامّة الأصوليين أنهم لا يذكرون من جهة الله إلا قوله الذي هو كتابه».

قلت: والاحتجاج بأفعاله سبحانه فيها خلاف، والصواب التفصيل، واختيار المصنف حسن.

وانظر: «إعلام الموقعين» (٣ / ٢٣١)، و«شرح تنقيح الفصول» (ص ١٢٣)، و«إرشاد الفحول» (١٧٣)، و«أفعال الرسول ﷺ» (٢ / ١٥٠ ـ ١٥٤) للأشقر.

(٢) زيادة من (ط).

النوع الثالث

في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها ويحتوي على مسائل

المسألة الأولى

ثبت في الأصول أن شرط التكليف أو سببه[1] القدرة على المكلف به، فما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعاً وإن جاز عقلاً[2]، ولا معنى لبيان ذٰلك هٰهنا؛ فإن الأصوليين[3] قد تكفلوا بهٰذه الوظيفة، ولٰكن نبني عليها ونقول: إذا ظهر من الشارع في بادىء الرأي القصد إلى التكليف بما[4] لا يدخل تحت قدرة العبد فذٰلك راجع في التحقيق إلى سوابقه أو لواحقه أو قرائنه؛

---

(١) لم أقف على قول بالسببية بالمعنى الذي ذكره في تعريف السبب. (د).

(٢) خلافاً للحنفية والمعتزلة القائلين بالمنع عقلاً أيضاً. (د).

(٣) انظر على سبيل المثال: «البرهان» (١ / ١٠٥) للجويني، و«المستصفى» (١ / ٨٦ ـ ٨٨) للغزالي، و«البحر المحيط» (١ / ٣٨٨)، و«سلاسل الذهب» (١٣٦)، كلاهما للزركشي، و«المسودة» (٨٠) لآل تيمية، و«روضة الناظر» (١ / ٢٣٤ ـ ط الرشد)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (٣ / ٢٨٨، ١٠ / ٣٤٤ ـ ٣٤٨، ٢٢ / ٤١ ـ ٤٣، ١٠٠ ـ ١٠٢)، و«إعلام الموقعين» (٤ / ٢٢٠)، و«تهذيب السنن» (١ / ٤٧)، و«بدائع الفوائد» (٤ / ٢٩ ـ ٣١)، و«أحكام أهل الذمة» (٢ / ٧٧٠)، كلها لابن القيم.

(٤) أي: بالذي.

فقول الله تعالى: ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [(1)] [البقرة: ١٣٢]، وقوله في الحديث: «كُنْ عبدَ اللهِ المقتولَ ولا تكن عبدَ اللهِ القاتِلَ»[(2)]، وقوله: «لا تمُتْ

---

(١) الآية مثال للتكليف بالإسلام السابق على الموت، ولا يفيد عند المقارنة والمثال الثاني من التكليف بالسوابق أيضاً؛ فإنه لما تعارض عليه الأمر وكان بين أن يقتل غيره أو يقتله غيره فيما لا تحل فيه النفس؛ أمر بإسلام الأمر لله، وعدم الإقدام على قتل الغير، والمثال الثالث يصح أن يكون من النهي عن الظالم السابق على الموت والظلم الذي يقارن الموت؛ كأن لا يتحلل عند الموت من الظلم، أو تبقى بعض الوسائل التي بها الظلم مقارنة للموت، كمن غصب بيتاً سكنه ومات فيه، أو ثوباً بقي في حوزته مغصوباً حتى مات، وما أحسن تعبير أبي طلحة بقوله: «لا يصيبوك»، ولم يقل: «فيصيبوك» تفريعاً على المنهي عنه، وكان هو المتبادر، لٰكنه لا يريد النطق بهٰذه الكلمة على طريق الإثبات، وليس من الأمثلة المذكورة ما فيه اللواحق، وفيما تقدم في الأسباب في المسألة العاشرة فيمن سن سنة حسنة أو سيئة ما يؤخذ منه استنباط أمثلة اللواحق. (د).

قلت: وانظر في هٰذا: «الأحكام» (١ / ١٩٢) للآمدي، و«الابتهاج» (١ / ١٧٢)، و«البحر المحيط» (١ / ٢٢٠)، و«سبل السلام» (٤ / ٢٩٨)، و«أصول الفقه» (٣٠٤) لأبي زهرة، و«رفع الحرج» (٢١٤ ـ ٢١٥) لباحسين.

(٢) عزاه الرافعي في «شرح الوجيز» لحذيفة، وتعقبه ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٤ / ٨٤) بقوله: «هٰذا الحديث لا أصل له من حديث حذيفة، وإنْ زعم إمام الحرمين في «النهاية» أنه صحيح؛ فقد تعقبه ابن الصلاح، وقال: لم أجده في شيء من الكتب المعتمدة، وإمام الحرمين لا يعتمد عليه في هٰذا الشأن».

قلت: وجاء معناه في غير حديث؛ منها:

* ما أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، ٤ / ١٤٧٦ / رقم ١٨٤٧ بعد ٥٢) بسنده إلى حذيفة؛ قال: قلتُ: يا رسول الله! إنَّا كنا بشرٍّ، فجاء الله بخير؛ فنحن فيه؛ فهل من وراء هٰذا الخير شرٌّ؟ قال: نعم. الحديث، وفيه: «تسمع وتطيع للأمير، وإنْ ضُرِبَ ظهرُك، وأُخِذَ مالك؛ فاسمع، وأطِع».

* وما أخرجه الطبراني في «الكبير» (٢ / ١٧٧ / رقم ١٧٢٤) عن جندب بن سفيان مرفوعاً: «سيكون بعدي فتن كقطع الليل...» وفي آخره: «وليكن عبدَ الله المقتول ولا يكن عبدَ الله القاتل». =

وأنتَ ظالم»[1]، وما كان نحو ذٰلك ليس المطلوب منه إلا ما يدخل تحت القدرة وهو: الإسلام وترك الظلم، والكف عن القتل، والتسليم لأمر الله، وكذٰلك سائر ما كان من هٰذا القبيل.

ومنه ما جاء في حديث أبي طلحة حيث تَرَّسَ على رسول الله ﷺ يوم أحد، وكان عليه الصلاة والسلام يتطلع ليرى القوم؛ فيقول له أبو طلحة: «لا

= وفيه شهر بن حوشب وعبدالحميد بن بهرام، وقد وثّقا وفيهما ضعف، قاله الهيثمي في «المجمع» (٧ / ٣٠٣).

* وما أخرجه أحمد في «المسند» (٥ / ١١٠)، والطبراني في «الكبير» (٤ / ٥٩ - ٦٠ / رقم ٣٦٢٨ - ٣٦٣١)، وأبو يعلى في «المسند» (٣ / ١٧٦ - ١٧٨ / رقم ٧٢١٥) عن خباب في حديث طويل، فيه: «**فكن عبد الله المقتول**»، وفي بعض رواياته زيادة: «ولا تكن عبد الله القاتل» على الشك وبدونه، ورجاله ثقات؛ إلا أن فيه مجهولاً؛ فهو ضعيف.

قال الهيثمي في «المجمع» (٧ / ٣٠٣): «لم أعرف الرجل الذي من عبد القيس، وبقية رجاله رجال الصحيح».

* وما أخرجه أحمد في «المسند» (٥ / ٢٩٢)، والبخاري في «التاريخ الكبير» (٣ / ١٣٨)، ونعيم بن حماد في «الفتن» (١ / ١٥٦ / رقم ٣٩٩)، وابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» (١ / ٤٦٦ / رقم ٦٤٦)، والحاكم في «المستدرك» (٣ / ٢٨١)، والطبراني في «الكبير» (٤ / ٢٢٥)، والبزار في «المسند» (٤ / ١٢٥ / رقم ٣٣٥٦ - زوائده) من طرق عن حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن أبي عثمان النهدي عن خالد بن عرفطة مرفوعاً: «يا خالد! إنها ستكون أحداث واختلاف وفتن، **فإن استطعت أن تكون المقتول لا القاتل؛ فافعل**».

قال البزار عقبه: «لا نعلمه يروي عن خالد بن عرفطة إلا بهٰذا الإسناد».

وعلي بن زيد هو ابن جدعان، ضعيف لٰكن اعتضد كما ترى، قاله ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٤ / ٨٤)، وعزاه فيه إلى ابن قانع، واضطرب فيه ابن جُدْعان، فكان يجعله من مسند سعد رفعه بلفظ: «إن استطعت أن تكون عبد الله المقتول ولا تقتل أحداً من أهل القبلة؛ فافعل».

أخرجه ابن عساكر في «تاريخه» (ص ٤٨٤ - ٤٨٥ / ترجمة عثمان)، وإسناده ضعيف.

(١) لم أعثر عليه بهٰذا اللفظ.

تُشْرِف يا رسول الله، لا يُصِيبوك» الحديث[1]؛ فقوله: «لا يصيبوك» من هٰذا القبيل.

* * * * *

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الجهاد، باب المِجَنّ ومَنْ يتَّرِسُ بتُرس صاحبه، ٦ / ٩٣ / رقم ٢٩٠٢)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٢٦٥)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٩ / ١٦٢)، والبغوي في «شرح السنة» (١٠ / ٤٠١ / رقم ٢٦٦١) من طريق عبد الله بن المبارك عن الأوزاعي عن إسحاق بن أبي طلحة عن أنس؛ قال: «كان أبو طلحة يتترَّس مع رسول الله ﷺ بترسٍ واحد، وكان أبو طلحة رضي الله عنه حسن الرمي، وكان إذا رمى يشرف النبي ﷺ، ينظر إلى موضع نبله.

وأخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الجهاد، باب غزو النساء وقتالهن مع الرجال، ٦ / ٧٨ مختصراً / رقم ٢٨٨٠، وكتاب مناقب الأنصار، باب مناقب أبي طلحة، ٧ / ١٢٨ / رقم ٣٨١١، وكتاب المغازي، باب ﴿إذ همت طائفتان منكم أن تفشلا والله وليهما وعلى الله فليتوكل المؤمنون﴾، ٧ / ٣٦١ / رقم ٤٠٦٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الجهاد، باب غزو النساء مع الرجال، ٣ / ١٤٤٣ / رقم ١٨١١)، وأبو يعلى في «المسند» (٧ / ٢٤ / رقم ٣٩٢١)، ومن طريقه ابن عساكر «تاريخ دمشق» (٦ / ٨ ـ تهذيب عبدالقادر بدران) من طريق عبدالوارث عن عبدالعزيز بن صهيب عن أنس بنحو اللفظ الذي أورده المصنِّف.

المسألة الثانية

إذا ثبت هٰذا؛ فالأوصاف التي طبع عليها الإنسان كالشهوة إلى الطعام والشراب لا يطلب برفعها، ولا بإزالة ما غرز في الجبلة منها؛ فإنه من تكليف ما لا يطاق، كما لا يطلب بتحسين ما قبح من خلقة جسمه، ولا تكميل ما نقص منها؛ فإن ذٰلك غير مقدور للإنسان، ومثل هٰذا لا يقصد الشارع طلباً له ولا نهياً عنه، ولٰكن يطلب قهر النفس عن الجنوح إلى ما لا يحل، وإرسالها بمقدار الاعتدال فيما يحلّ، وذٰلك راجع إلى ما ينشأ من الأفعال من جهة[1] تلك الأوصاف مما هو داخل تحت الاكتساب.



(١) أي: سواء أكان مما يسبق تلك الأوصاف أم مما يلحقها وينشأ عنها كما سيبينه؛ فلذا عمم، وقال: «من جهة تلك الأوصاف»؛ ليشمل ما تكون الأوصاف هي الناشئة عنه. (د).

قلت: انظر في هٰذا «قواعد الأحكام» (١ / ١١٧)، و«مباحث الحكم عند الأصوليين» (١ / ١٩٣ - ١٩٤) لمحمد سلام مدكور.

المسألة الثالثة

إن ثبت بالدليل أن ثَمَّ أوصافاً تماثل ما تقدم في كونها مطبوعاً عليها الإنسان؛ فحكمها حكمها لأن الأوصاف المطبوع عليها ضربان:

ـ منها: ما يكون ذلك فيه مشاهداً ومحسوساً كالذي تقدم.

ـ ومنها: ما يكون خفياً حتى يثبت بالبرهان فيه ذلك، ومثاله العجَلة؛ فإن ظاهر القرآن أنها مما طبع الإنسان عليه؛ لقوله تعالى: ﴿خُلِقَ ٱلْإِنسَـٰنُ مِنْ عَجَلٍۚ﴾ [الأنبياء: ٣٧].

وفي «الصحيح»: «إن إبليسَ لمَّا رأى آدمَ أجْوفَ علم أنه خُلِقَ خَلْقاً لا يتمالك»[1].

وقد جاء أن «الشجاعة والجبن غرائز»[2].

و «جبلت القلوب على حب من أحسن إليها، وبغض من أساء إليها»[3].

---

(١) أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب البر والصلة والآداب، باب خلق الإنسان خلقاً لا يتمالك، ٤ / ٢٠١٦ / رقم ٢٦١١) عن أنس مرفوعاً: «لمَّا صوَّر الله آدم في الجنة تركه ما شاء الله أن يتركه؛ فجعل إبليسُ يُطيفُ به ينظُرُ به ما هو، فلما رآه أجوف عرف أنه خُلِقَ خَلْقاً لا يتمالك».

وأخرجه أحمد في «المسند» (٣ / ١٥٢، ٢٢٩، ٢٤٠، ٢٥٤).

(٢) سيأتي تخريجه (ص ١٨٥).

(٣) أخرجه ابن عدي في «الكامل» (٢ / ٧٠١) ـ ومن طريقه البيهقي في «الشعب» (٦ / ٤٨١ / رقم ٨٩٨٤)، وابن الأعرابي في «المعجم» (٢ / ق ٢١ ـ ٢٢)، وأبو موسى المديني في «جزء من أدركه الخلال من أصحاب ابن منده» (ق ١٥٠ ـ ١٥١)، وأبو نعيم في «الحلية» (٤ / ١٢١)، والخطيب في «تاريخ بغداد» (٧ / ٣٤٦)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (رقم ٥٩٩، ٦٠٠)، وأبو الشيخ في «الأمثال» (رقم ١٦٠)، والقزويني في «تاريخ قزوين» (٤ / ١٧٢)، وابن الجوزي في «الواهيات» (٢ / ٢٩) من طريق إسماعيل بن أبان عن الأعمش عن خيثمة عن ابن =

إلى أشياء من هٰذا القبيل، وقد جعل منها الغضب وهو معدود عند الزهاد من المهلكات.

وجاء: «يُطْبَعُ المؤمن على كل خُلقٍ ليس الخيانة والكذب»[1].

= مسعود مرفوعاً.

قال أبو نعيم: «غريب، لم نكتبه إلا من هٰذا الوجه»، ونحوه عند ابن عدي، وزاد ـ وعنه القضاعي ـ: «وهو معروف عن الأعمش موقوفاً»، وإسماعيل بن أبان متّهم بالكذب، قال أبو داود: «كان كذاباً»، وقال ابن حبان في «المجروحين» (١ / ١١٦): «كان يضع الحديث على الثقات».

ورواه ابن أخت عبدالرزاق عن عبدالرزاق عن يحيى بن العلاء عن الأعمش عن خيثمة عن عبدالله بن مسعود موقوفاً، قال أبو حاتم في «العلل» (٢ / ٣٣٣ ـ ٣٣٤): «هٰذا حديث منكر، وكان ابن أخت عبدالرزاق يكذب».

وأخرجه موقوفاً ابن حبان في «روضة العقلاء» (ص ٢٥٥) من الطريق المرفوعة الأولى، وهي موضوعة، والبيهقي في «الشعب» (٦ / ٤٨١ / ٨٩٨٣) من طريق ابن أخت عبدالرزاق. . . وقال: «هٰذا هو المحفوظ موقوفاً».

قلت: لم يصح موقوفاً أيضاً، وإنما هو من قول الأعمش، ونقل المناوي عن الأزدي قوله في الحديث: «هٰذا الحديث باطل»، وقال: «ورأيتُ بخط ابن عبدالهادي في «تذكرته»، قال مهنأ: سألتُ أحمد ويحيى عنه؛ فقالا: ليس له أصل، وهو موضوع»، وقال السخاوي في «المقاصد»: «هو باطل مرفوعاً وموقوفاً».

(١) أخرجه أحمد في «المسند» (٥ / ٢٥٢)، وعبدالرزاق في «المصنف» (١١ / ١٦١)، وابن أبي الدنيا في «الصمت» (رقم ٤٧٢)، و«مكارم الأخلاق» (رقم ١٤٤)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (١ / ٣٤٤)، وابن أبي شيبة في «الإيمان» (رقم ٨٢)، وابن أبي عاصم في «السنة» (رقم ١١٤)، والدارقطني في «العلل» (٤ / ٣٢٩)، وابن أبي حاتم في «العلل» (٢ / ٣٢٨ ـ ٣٢٩)، والبيهقي في «الكبرى» (١٠ / ١٩٧)، وابن الجوزي في «العلل المتناهية» (٢ / ٢١٧)، والبزار وأبو يعلى كما في «المجمع» (١ / ٩٢) مرفوعاً.

وأخرجه ابن المبارك في «الزهد» (رقم ٨٢٨)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١٠ / ٥٩٢ و١١ / ١٨)، و«الإيمان» (رقم ٨١)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١٠ / ١٩٧)، وابن أبي الدنيا =

وإذا ثبت هٰذا؛ فالذي تعلق به الطلب ظاهراً من الإنسان على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما لم يكن داخلاً[1] تحت كسبه قطعاً، وهٰذا قليل؛ كقوله: ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٢]، وحكمه أن الطلب به مصروف إلى ما تعلق به.

والثاني: ما كان داخلاً تحت كسبه قطعاً، وذٰلك جمهور الأفعال المكلف بها التي هي داخلة تحت كسبه، والطلبُ المتعلق بها على حقيقته في صحة التكليف بها سواء علينا أكانت مطلوبة لنفسها أم لغيرها.

والثالث: ما قد يشتبه أمره؛ كالحب والبغض وما في معناهما؛ فحق الناظر فيها أن ينظر في حقائقها، فحيث ثبتت له من القسمين حكم عليه بحكمه، والذي يظهر من أمر الحب والبغض والجبن والشجاعة والغضب والخوف ونحوها أنها داخلة على الإنسان اضطراراً؛ إما لأنها من أصل الخلقة[2]، فلا يطلب إلا بتوابعها؛ فإن ما في فطرة الإنسان من الأوصاف يتبعها بلا بدٍّ أفعالٌ اكتسابية، فالطلب وارد على تلك الأفعال لا على ما نشأت عنه، كما لا تدخل القدرة ولا العجز تحت الطلب، وإما لأن لها[3] باعثاً من غيره فتثور فيه فيقتضي لذٰلك أفعالاً أخر، فإن كان المثير لها هو السابق وكان مما يدخل تحت كسبه؛ فالطلب يرد عليه كقوله: «تهادَوْا تحابُّوا»[4]، فيكون كقوله: «أَحِبُّوا

= في «الصمت» (رقم ٤٩١) موقوفاً على سعد بن أبي وقاص.

ورجح أبو زرعة والدارقطني وقفه، وهو الصحيح.

وفي الباب عن ابن عمر وأبي هريرة وابن مسعود موقوفاً عليهم عند الطبراني في «المعجم الكبير». انظر: «مجمع الزوائد» (١ / ٩٣).

(١) في (ط): «ما كان غير داخل...».

(٢) سيأتي تمثيلها بالشجاعة والجبن والحلم. (د).

(٣) أي: كالحب والبغض. (د).

(٤) أخرجه البخاري في «الأدب المفرد» (رقم ٥٩٤)، والنسائي في «الكنى» ـ كما في =

اللهَ لِما أسْدَى إليكم مِنْ نِعَمِهِ»[1] مراداً به التوجه إلى النظر في نِعَم الله تعالى

= «نصب الراية» (٤ / ١٢٠)، وأبو يعلى في «المسند» (١١ / ٩ / رقم ٦١٤٨)، والدولابي في «الكنى» (١ / ١٥٠، ٢ / ٧)، وتمام في «فوائده» (رقم ٧١٢ ـ ترتيبه)، وابن عدي في «الكامل» (٤ / ١٤٢٤)، وأبو الشيخ في «الأمثال» (رقم ٢٤٥)، والبيهقي في «الكبرى» (٦ / ١٦٩)، والمزي في «تهذيب الكمال» (٢ / ق ٦٢٠) عن أبي هريرة مرفوعاً بإسنادٍ حسن، وحسنه ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٣ / ٧٠)، و«بلوغ المرام» (ص ١١٦)، وقال العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء» (٢ / ٤٠)، وتبعه السخاوي في «المقاصد الحسنة» (ص ١٦٦)؛ فقالا: «سنده جيِّد».

وللحديث شواهد كثيرة يتقوَّى بها بألفاظٍ مغايرة، وحسنه شيخنا في «الإرواء» (رقم ١٦٠٢)، و«صحيح الأدب المفرد» (رقم ٤٦٢).

(١) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب المناقب، باب مناقب أهل بيت النبي ﷺ، ٥ / ٦٦٤ / رقم ٣٧٨٩)، وعبدالله بن أحمد في «زياداته على فضائل الصحابة» (٢ / ٩٨٦ / رقم ١٩٥٢) ـ ومن طريقه الطبراني في «الكبير» (٣ / ٤٦ / رقم ٢٦٣٩ و١٠ / ٣٤١ ـ ٣٤٢ / رقم ١٠٦٦٤) ـ، والبخاري في «التاريخ الكبير» (١ / ١٨٣)، والفسوي في «المعرفة والتاريخ» (١ / ٤٩٧)، والحاكم في «المستدرك» (٣ / ١٤٩ ـ ١٥٠)، والبيهقي في «مناقب الشافعي» (١ / ٤٥)، و«الشعب» (١ / ٢٨٨)، و«الاعتقاد» (ص ٣٢٧، ٣٢٨)، وأبو نعيم في «الحلية» (٣ / ٢١١)، والخطيب في «تاريخ بغداد» (٤ / ١٦٠)، والشجري في «أماليه» (١ / ١٥٢)، وابن عدي في «الكامل» (٧ / ٢٥٦٩ ـ ٢٥٧٠)، والختلي في «المحبة لله» (ق ١ / أ)، وابن الجوزي في «الواهيات» (١ / ٢٦٧ / رقم ٤٣٠)، وابن المستوفي في «تاريخ إربل» (١ / ٢٢٤)، والمزي في «تهذيب الكمال» (ق ٦٩١)، والذهبي في «الميزان» (٢ / ٤٣٢)، كلهم من طريق هشام بن يوسف عن عبدالله بن سليمان النوفلي عن محمد بن علي بن عبدالله بن عباس عن أبيه عن ابن عباس مرفوعاً بلفظ: «أحبوا الله لما يغذوكم به من نِعَمه، وأحبوني لحب الله، وأحبوا أهل بيتي لحبي»، وسيأتي عند المصنف (ص ١٨٩).

قال الترمذي: «هٰذا حديث حسن غريب، إنما نعرفه من هٰذا الوجه»، وقال الحاكم: «صحيح الإسناد، ولم يخرجاه»، ووافقه الذهبي في «التلخيص».

قال ابن عدي: «وهٰذا لا أعلم يرويه غير هشام بن يوسف بهٰذا الإسناد»، وقال: «وهشام بن يوسف هٰذا له أحاديث حسان وغرائب، وقد روى عنه الأئمة من الناس، وهو ثقة». =

على العبد وكثرة إحسانه إليه، وكنهيه عن النظر المثير للشهوة الداعية إلى ما لا يحل[1]، وعينُ الشهوة لم ينه عنه، وإن لم يكن المثيرُ لها داخلاً تحت كسبه؛

= قلت: إسناده ضعيف، وأعله الخطيب وتبعه ابن الجوزي بأحمد بن رزقويه والذراع، وقد توبعا، وآفة الحديث عبدالله بن سليمان النوفلي، قال الذهبي في «الميزان» (٢ / ٤٣٢): «فيه جهالة، ما حدَّث عنه سوى هشام بن يوسف بالحديث الذي . . . (وساقه)».

فالحـديث ضعيف؛ لتفـرد هٰذا المجهول به، وضعفه شيخنا في «تخريجه لأحاديث فقه السيرة» (ص ٢٣).

(١) ورد ذٰلـك في أحـاديث كثيرة، خرجنـاها في رسالة أبي بكر بن حبيب العامري (ت ٥٣٠هـ) «أحكام النظر إلى المحرمات»؛ منها ما أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الأدب، باب نظر الفجـأة / رقم ٢١٥٩) عن جرير بن عبـدالله البجلي؛ قال: سألتُ رسول الله ﷺ عن نظر الفجأة؛ فقال لي: «اصرف بصرك».

ومنها حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه؛ أنه قال: إن النبي ﷺ أرْدَفَ الفضل بن عبـاس خلفه في الحج، فجاءت جارية من خثعم تستفتي رسول الله ﷺ؛ فلوى النبي ﷺ عنق الفضل لئلا ينظر إليها، فقال له عمه العباس: لويت عنق ابن عمك يا رسول الله؟ فقال عليه السلام: «رأيتُ شاباً وشابَّةً؛ فلم آمن الشيطانَ عليهما».

والحديث صحيح، أخرجه أحمد في «المسند» (١ / ٧٦، ١٥٧)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الحج، باب ما جاء أن عرفة كلها موقف / رقم ٨٨٥)، وأبو داود مختصراً في «السنن» (كتاب المناسك، باب الصلاة بجمع / رقم ١٩٣٥)، وابن ماجه مختصراً في «السنن» (كتاب المناسك، باب الوقف بعرفات / رقم ٣٠١٠)، والطحاوي في «مشكل الآثار» (٢ / ٧٢)، وابن خزيمة في «الصحيح» (٤ / ٢٦٢ / رقم ٢٨٣٧)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ٤٧١)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٥ / ١٢٢ و٧ / ٨٩)، وأبو يعلى في «المسند» (١ / ٢٦٤ ـ ٢٦٥، ٤١٣ ـ ٤١٤ / رقم ٣١٢، ٥٤٤) من طرق عن سفيان الثوري عن عبدالرحمٰن بن الحارث بن عياش بن أبي ربيعة عن زيد بن علي عن أبيه عن عبيدالله بن أبي رافع عن علي به.

وإسناده صحيح، وتابع الثوريَّ جماعة، منهم: المغيرة بن عبدالرحمٰن، ومسلم بن خالد الـزنجي؛ كمـا عند عبدالله في «زوائد المسند» (١ / ٧٦، ٨١)، وإبراهيم بن إسماعيل ـ وهو ضعيف ـ؛ كما عند البزار في «البحر الزخار» (رقم ٤٧٩)، وقد وهم فيه؛ فقال: «عن عبدالرحمٰن =

فالطلب يرد على اللواحق[1]؛ كالغضب المثير لشهوة الانتقام كما يثير النظر شهوة الوقاع.

= ابن الحارث عن زيد بن علي عن عبيدالله بن أبي رافع عن أبي رافع عن علي».

قال البزار عقبه: «وهٰذا الحديث قد رواه الثوري والمغيرة بن عبدالرحمٰن بن الحارث عن عبدالرحمٰن بن الحارث عن زيد بن علي عن أبيه عن عبيدالله بن أبي رافع عن علي عن النبي ﷺ، وخالفهما إبراهيم بن إسماعيل في هٰذا الإسناد؛ فقال: عن عبدالرحمٰن بن الحارث عن زيد بن علي عن عبيدالله بن أبي رافع عن أبيه عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، والصواب حديث الثوري والمغيرة».

قلت: وذكره الدارقطني في «العلل» (رقم ٤١١)، وقال: «هو حديث يرويه الثوري والدراوردي ومحمد بن فليح والمغيرة بن عبدالرحمٰن عن عبدالرحمٰن بن الحارث، وخالفهم إبراهيم ابن إسماعيل بن مجمع؛ فرواه عن. . . . زاد فيه أبا رافع، ووهم، والقول قول الثوري ومن تابعه، والله أعلم.

ورواه يحيى بن عبدالله بن سالم عن عبدالرحمٰن بن الحارث عن زيد بن علي بن علي عن أبيه عن علي، ولم يذكر ابن أبي رافع، والصواب ما ذكر من قول الثوري ومن تابعه».

قلت: وللحديث شواهد كثيرة؛ منها حديث الفضل بن العباس وابن عباس وجابر، وغيرهم رضوان الله عليهم، وانظر: «التلخيص الحبير» (٣ / ١٥٠).

قال ابن بطال: «وفي الحديث الأمر بغض البصر خشية الفتنة»، وقال: «ويؤيّده أنه ﷺ لم يحول وجه الفضل حتى أدمن النظر إليها لإعجابه بها؛ فخشي الفتنة عليه»، وقال: «وفيه مغالبة طباع البشر لابن آدم وضعفه عما رُكِّب فيه من الميل إلى النساء، والإعجاب بهن»، راجع: «فتح الباري» (١١ / ١٠).

(١) فمثل قوله عليه الصلاة والسلام لمن قال له أوصني: «لا تغضب» مكرراً ذٰلك، يرد النهي فيه على لاحق الغضب. (د).

قلت: فالمطلوب من المكلف حينئذ أن يكظم غيظه؛ فلا يندفع في وقت الغضب في قول أو فعل، وأن لا يسترسل في الغضب، كما أنه مطلوب منه أن يجتنب مثيرات الغضب وأسبابه؛ فلا يقحم نفسه فيما يورثه ذٰلك. انظر: «أصول الفقه» (٣٠٤) لأبي زهرة.

فصل

ومن هٰذا الملمح فقه الأوصاف الباطنة[1] كلها أو أكثرها من الكبر والحسد وحب الدنيا والجاه، وما ينشأ عنها من آفات اللسان، وما ذكره الغزالي في ربع المهلكات[2] وغيره.

وعليه يدل كثير من الأحاديث، وكذٰلك فقه الأوصاف الحميدة؛ كالعلم، والتفكر، والاعتبار، واليقين، والمحبة، والخوف، والرجاء، وأشباهها مما هو نتيجة عمل[3]؛ فإن الأوصاف القلبية لا قدرة للإنسان على إثباتها ولا نفيها، أفلا ترى أن العلم وإن كان مطلوباً؛ فليس تحصيله بمقدور أصلاً؟ فإن الطالب إذا توجه نحو مطلوب إن كان من الضروريات؛ فهو حاصل، ولا يمكنه الانصراف عنه، وإن كان غير ضروري؛ لم يكن تحصيله إلا بتقديم النظر، وهو المكتسب دون نفس العلم[4]؛ لأنه داخل عليه بعد النظر ضرورة لأن النتيجة لازمة للمقدمتين؛ فتوجيه النظر فيه هو المكتسب، فيكون المطلوبَ وحده، وأما العلم على أثر النظر؛ فسواء علينا قلنا: إنه مخلوق لله تعالى كسائر المسببات مع أسبابها ـ كما هو رأي المحققين ـ[5]، أم لم نقل ذٰلك؛ فالجميع متفقون على

---

(١) هٰذا ما قرره عصري المصنف العلامة ابن خلدون أيضاً؛ فقال في كتابه «شفاء السائل لتهذيب المسائل» (ص ٢٦): «الأعمال الظاهرة كلها في زمام الاختيار، وتحت طوع القدرة البشرية، وأعمال الباطن في الأكثر خارجة عن الاختيار متعاصية على الحكم البشري؛ إذ لا سلطان له على الباطن»، وهٰذا ما أكد عليه الغزالي في «الإحياء» (٤ / ٣٧٣ وما بعدها).

(٢) وهو في المجلد الثالث بتمامه من «الإحياء».

(٣) فالتكليف بها أمراً أو نهياً تكليف بالسوابق والأعمال المنتجة لها. (د).

(٤) بهٰذا التحرير يندفع ما يخطر في الذهن من استشكال القول بأن العلم من قبيل مقولة الكيف، أو الانفعال مع أنه مكلف به ولا تكليف إلا بفعل. (خ).

(٥) القائلون بأن العلم عقب النظر يستند إلى الله ابتداء على مذهبين: أحدهما أن التلازم =

أنه غير داخل تحت الكسب نفسه، وإذا حصل لم يمكن إزالته على حال.

وهٰكذا سائر ما يكون وصفاً باطناً، إذا اعتبرته وجدته على هٰذا السبيل، وإذا[1] كانت على هٰذا الترتيب؛ لم يصح التكليف بها أنفسها، وإن جاء في الظاهر ما يظهر منه ذٰلك؛ فمصروف إلى غير ذٰلك مما يتقدمها، أو يتأخر عنها، أو يقارنها، والله أعلم.

* * * * *

= بينهما عادي بحيث يجوز انفكاك أحدهما عن الآخر، ثانيهما أنه من قبيل اللزوم الذي لا بد منه عقلاً بحيث يمتنع الانفكاك بينهما، يخرق العادة كما يمتنع خلو الجواهر عن الأعراض، ومعنى كونه جائز الترك والفعل عند أصحاب هٰذا الرأي أن الفاعل المختار؛ إما أن يخلق الملزوم واللازم، وإما أن يتركهما؛ فجواز ترك المقدور هنا مشروط بارتفاع مانع هو أيضاً مقدور. (خ).

(١) في الأصل: «وإن».

المسألة الرابعة

الأوصاف التي لا قدرة للإنسان على جلبها ولا دفعها بأنفسها على ضربين:

أحدهما: ما كان نتيجة عمل؛ كالعلم والحب في نحو قوله: «أَحِبُّوا اللهَ لِما أَسْدَى إِلَيْكُمْ مِنْ نِعَمِهِ»[1].

والثاني: ما كان فطرياً[2] ولم يكن نتيجة عمل؛ كالشجاعة، والجبن، والحلم، والأناة المشهود بهما في أشجِّ عبد القيس[3]، وما كان نحوها.

فالأول ظاهر أن الجزاء يتعلق بها في الجملة، من حيث كانت مسبَّبات عن أسباب مكتسبة، وقد مرَّ في كتاب الأحكام أن الجزاء يتعلق بها وإن لم تدخل تحت قدرته ولا قصدها، وكذلك أيضاً يتعلق بها الحب والبغض، على ذلك الترتيب.

والثاني وهو ما كان منها فطرياً ينظر فيه من جهتين:

إحداهما: من جهة ما هي محبوبة للشارع أو غير محبوبة له.

والثانية: من جهة ما يقع عليها ثواب أو لا يقع؟

فأما النظر الأول؛ فإن ظاهر النقل أن الحب والبغض يتعلق بها، ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام لأشجِّ عبدالقيس: «إِنَّ فِيكَ لَخَصْلَتَيْنِ يُحِبُّهُمَا

---

(١) مضى تخريجه قريباً، وهو ضعيف.

(٢) انظره مع ما ورد في الحديث: «إنكم مجبنون ومبخلون» يخاطب الحسن وأسامة بن زيد. (د).

(٣) سيأتيك نصُّ الحديث قريباً.

الله: الحِلْم، والأناة»[1].

وفي بعض الروايات [أخبره أنه مطبوع[2] عليهما، وفي بعض الحديث][3]: «الشَّجاعة والجُبْنُ غرائز»[4].

---

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب الأمر بالإيمان بالله تعالى ورسوله ﷺ وشرائع الإسلام، ١ / ٤٨ ـ ٤٩ / رقم ١٨)، والبخاري في «الأدب المفرد» (رقم ٥٨٥)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٢٣)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ٢٣٨ ـ موارد) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

وأخرجه مسلم في «الصحيح» (رقم ١٧)، والترمذي في «الجامع» (رقم ٢٠١٢)، والبخاري في «الأدب المفرد» (رقم ٥٨٦)، والخرائطي في «مكارم الأخلاق» (ص ٩٢)، و«المساوِىء» (رقم ٣٣٩) من حديث ابن عباس رضي الله عنه، وفي الباب عن غيرهما لا نطيل بذكر ذٰلك، والله الموفق.

في حاشية الأصل ما نصُّه: «الإناة: بالقصر، كذا في شروح مسلم من حديث وفد عبد القيس من كتاب الإيمان».

(٢) يريد الاستدلال على أنها فطرية وعلى تعلق الحب والبغض بها كما ترى ذٰلك في صنيعه كله. (د).

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ومن (ماء).

(٤) أخرجه ابن حبان في «المجروحين» (٣ / ٤١) من حديث أبي هريرة مرفوعاً بلفظ: «الجُبن والشجاعة غرائز. . .».

وإسناده واهٍ جدّاً، فيه معدي بن سليمان، قال أبو زرعة: «واهي الحديث»، وقال النسائي: «ضعيف»، وقال ابن حبان: «كان ممن يروي المقلوبات عن الثقات، والملزقات عن الأثبات، لا يجوز الاحتجاج به إذا انفرد». راجع: «الميزان» (٤ / ١٤٢).

وأخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» (١٢ / ٣٣٣)، وسعيد بن منصور في «السنن» (رقم ٢٥٣٤ ـ ط القديمة و٤ / ١٢٨٣ / رقم ٦٤٩ ـ ط الجديدة)، والفريابي وعبد بن حميد وابن جرير في «التفسير» (٥ / ٤١٧ / رقم ٥٨٣٤، ٥٨٣٥ و٨ / ٤٦٢ / رقم ٩٧٦٦، ٩٧٦٧)، وابن المنذر وابن أبي حاتم ورستة في «الإيمان» ـ كما في «الدر المنثور» (٢ / ٥٦٤) ـ، وأبو القاسم البغوي =

وجاء: «إن اللهَ يُحِبُّ الشَّجاعةَ ولو عَلَى قَتْلِ حَيَّةٍ»[1].

= ـ وساق سنده ابن كثير في «مسند الفاروق» (٢ / ٥٦٩) ـ، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (ص ٣٠٧ ـ ترجمة عمر)، وابن عبدالبر في «الاستذكار» (١٤ / ٢٥٤ ـ ٢٥٥ / رقم ٢٠٢٥٩، ٢٠٢٦٠) موقوفاً على عمر بلفظ المصنف، وهو أشبه. وانظر: «تغليق التعليق» (٤ / ١٩٦).

(١) جزء من حديث، أخرجه ابن عدي في «الكامل» (٤ / ١٥٠٢) عن الزبير بن العوام؛ قال: مررتُ برسول الله ﷺ، فجبذ عمامتي بيده؛ فالتفتُّ إليه، فقال: «يا زبير! إنَّ باب الرزق مفتوح من لدن العرش إلى قرار بطن الأرض، فيرزق الله كل عبد على قدر همَّته، يا زبير! إنَّ الله يحب السخاء ولو بفلقة تمرة، ويحب الشجاعة ولو بقتل الحية والعقرب».

وأخرجه من طريق ابن عدي ابنُ الجوزي في «الموضوعات» (٢ / ١٧٩) ومن طريق آخر أبو نعيم في «الحلية» (١٠ / ٧٣) مختصراً دون المذكور عند المصنف.

والحديث موضوع، مداره على عبدالله بن محمد بن يحيى بن عروة، يروي الموضوعات على الأثبات، لا يحل كتب حديثه، والحديث في «الدر الملتقط في بيان الغلط» (ص ٣٦) للصغاني، و«شرح الإحياء» للزَّبيدي (٨ / ١٨٢ ـ ١٨٣).

وأخرج ابن أبي الدنيا في «قضاء الحوائج» (رقم ٤٤) بإسنادٍ واه من حديث علي، وفيه: «وكن شجاعاً؛ فإن الله تعالى يحبّ الشجاع».

وأخرجه البيهقي في «الزهد» (رقم ٩٥٢)، والسلمي في «أربعي الصوفية» (رقم ٦)، وأبو نعيم في «أربعي الصوفية» (رقم ٢٥) ـ وقال: «هذا حديث شريف يجمع من أصولهم معاني لطيفة ـ، و«الحلية» (٦ / ١٩٩)، والقضاعي في «الشهاب» (رقم ١٠٨٠، ١٠٨١)، و«الديلمي في «الفردوس» (رقم ٥٦٥)، ـ وكما قال السخاوي في «تخريج الأربعين السلمية» (ص ٤٩) ـ، وأبو بكر المقرىء في «فوائده» ـ كما في «فتح الوهاب» (٢ / ١٤١) ـ عن عمران بن حصين ضمن حديث في آخره: «ويحب الشجاعة ولو على قتل حية».

وإسناده واهٍ بمرة، فيه عمر بن حفص العبدي، تركه أحمد والنسائي، وضعَّفه الدارقطني؛ كما في «الميزان» (٣ / ١٨٩)، وتفرد به كما قال البيهقي، وفيه أيضاً العلاء والد هلال، قال السخاوي: «قال فيه أبو حاتم: منكر الحديث، ضعيف الحديث»، وقال ابن حبان: «لا يجوز الاحتجاج به».

وهو من رواية الحسن عن عمران، أفاد الحاكم في مواطن من «مستدركه» منها (٢ / ٢٣٤) =

وفي الحديث: «الأرواحُ جُنودٌ مُجنَّدةٌ؛ فما تعارفَ مِنها ائتَلَفَ، وما تَناكَرَ منها اخْتَلَفَ»(1)، وهٰذا معنى التحابّ والتباغض، وهو غير مكتسب.

وجاء في الحديث: «وَجَبَتْ مَحَبَّتي للمُتَحابِّينَ فِيَّ»(2).

وقد حمل حديث أبي هريرة يرفعه: «المُؤْمِنُ القَويُّ خيرٌ وأحبُّ إلى اللهِ

= أن الأكثر على إثبات السماع، فقال: «اختلف مشايخنا في سماعه منه، والأكثر على إثباته»، **والخلاصة: الحديث لم يثبت، ولا يوجد له إسناد قائم، والله الموفق.**

(1) أخرجه البخاري في «صحيحه» (٦ / ٣٦٩ / رقم ٣٣٣٦) معلقاً عن عائشة رضي الله عنها، ووصله أبو يعلى في «المسند» (٧ / ٣٤٤ / رقم ٤٣٨١) بإسناد رجاله رجال الصحيح؛ كما في «المجمع» (٨ / ٨٨)، والبخاري في «الأدب المفرد» (٩٠٠)، وابن عدي في «الكامل» (٦ / ٢٢٩٩ و٧ / ٢٦٧١)، وأبو الشيخ في «الأمثال» (١٠٠)، والخطيب في «التلخيص» (١ / ١٤١)، والبيهقي في «الآداب» (٣١٠)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (٢٧٤)، والإسماعيلي في «مستخرجه»، وابن زنبور في «فوائده»؛ كما في «الفتح» (٦ / ٣٧٠)، و«التغليق» (٤ / ٧)، و«عمدة القاري» (١٥ / ٢٢٥).

والحديث صحيح، له شواهد من حديث أبي هريرة عند مسلم في «الصحيح» (٤ / ٢٠٣١ / رقم ٢٦٣٨) وغيره، وابن مسعود وسلمان الفارسي وابن عمر رضي الله تعالى عنهم، وورد عن علي مرفوعاً بلفظ: «إن الأرواح تلاقى في الهوى فتشام، فما تعارف منها. . .» أخرجه ابن منده في «النفس والروح»؛ كما قال ابن القيم في «الروح» (٤٤)، وأبو الشيخ في «الأمثال» (١٠٧)، والطبراني في «الأوسط» كما في «المجمع» (١ / ١٦٢)، وصوَّب الدارقطني في «العلل» (٤ / ١٨٨)، والعقيلي في «الضعفاء الكبير» (١ / ١٣٥)، وقفه على عليّ رضي الله عنه، وهو الأشبه.

(2) أخرجه مالك في «الموطأ» (٢ / ٩٥٣ - ٩٥٤)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٢٢٩، ٢٣٣، ٢٤٧)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠)، وابن حبان في «الصحيح» (٢ / ٣٣٥ / رقم ٥٧٥ - الإحسان)، والطبراني في «الكبير» (٢٠ / رقم ١٥٠ - ١٥٤)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (رقم ١٤٤٩، ١٤٥٠)، وأبو نعيم في «الحلية» (٥ / ٢٠٦) عن معاذ مرفوعاً، وهو قسم من حديث إلٰهي صحيح، بعض أسانيده على شرط الشيخين، وتتمته: «والمتجالسين فيَّ، والمتزاورين فيَّ».

مِنَ الْمُؤمِنِ الضَّعيف، وفي كُلٍّ خَيْرٌ»[1] على أن يكون المراد بالقوة شدة البدن[2] وصلابة الأمر، والضعف خلاف ذٰلك.

وجاء: «إنَّ اللهَ يُحبُّ مَعَالِيَ الأخْلَاقِ ويكْرَهُ سَفْسَافَهَا»[3].

---

(١) مضى تخريجه (١ / ٣٥٦ وص ٦١ من هٰذا الجزء)، والحديث صحيح.

(٢) بل لو حمل على ما هو الظاهر من قوة الإرادة وصلابة العزيمة وهي خلق فطري؛ لكان الأمر على ما يريد من تعلق الحب بهٰذا الخلق الفطري؛ إلا أنه يريد أن يدخل فيه شدة البدن لظهور أنه فطري، فيتم له به الاستدلال على الأمرين معاً، وليس من الضروري أن يكون الدليل عليهما حديثاً واحداً. (د).

(٣) أخرجه أبو الشيخ في «حديثه» (رقم ٦٨)، والطبراني في «الأوسط» (رقم ٢٩٦٤)، و«الكبير» (٦ / ٢٢٣ / رقم ٥٩٢٨)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٤٨)، والبيهقي في «الكبرى» (١٠ / ١٩١)، و«الشعب» (٦ / ٢٤٠ - ٢٤١)، و«الأسماء والصفات» (ص ٥٣)، والسِّلفي في «معجم السَّفر» (١ / ١٧٤)، والخرائطي في «مكارم الأخلاق» (رقم ٢ - المنتقى)، ومن طريقه ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٢ / ٢٢٦ / ١)، جميعهم من طرق عن أحمد بن عبدالله بن يونس ثنا فضيل بن عياش ثنا محمد بن ثور الصنعاني عن معمر عن أبي حازم عن سهل بن سعد رفعه، وأوله: «إنَّ الله عز وجل كريم يحبُّ الكرم ومعالي . . . ».

وأخرجه البيهقي في «الشعب» (٦ / ٢٤١) من طريق محمد بن عبيد عن الصنعاني به.

وإسناده صحيح، مع مخالفة عبدالرزاق للصنعاني (محمد بن ثور)؛ فقد أخرجه في «المصنف» (١١ / ١٤٣ / رقم ٢٠١٥٠) - ومن طريقه البيهقي في «الكبرى» (١٠ / ١٩١)، و«الشعب» (٦ / ٢٤١)، والبغوي في «شرح السنة» (١٣ / ٨٢ - ٨٣) - عن معمر عن أبي حازم عن طلحة بن كريز الخزاعي مرسلاً.

وقال البيهقي: «وكذٰلك رواه سفيان الثوري عن أبي حازم عن طلحة بن عبيدالله بن كريز الخزاعي عن النبي ﷺ مرسلاً».

قلت: أخرجه من طريق سفيان به البخاري في «التاريخ الكبير» (٤ / ٣٤٧)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٤٨) وقال: «وهٰذا لا يُوهن حديث سهل بن سعد على ما قدَّمتُ ذكره من قبول الزيادات من الثقات، والله أعلم». =

وجاء: «يُطْبَعُ المُؤمِنُ على كلِّ خُلُقٍ إلا الخِيانَةَ والكَذِب»[1].

وقال تعالى: ﴿ خُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ مِنْ عَجَلٍ ﴾ [الأنبياء: ٣٧].

وجاء في معرض الذم والكراهية، ولذلك كان ضدُّ العجل محبوباً وهو الأناة.

ولا يقال: إن الحب والبغض يتعلقان بما ينشأ عنهما من الأفعال؛ لأن ذلك.

أولاً: خروج عن الظاهر بغير دليل.

وثانياً: أنهما يصح تعلُّقهما بالذوات، وهي أبعد عن الأفعال من الصفات؛ كقوله تعالى: ﴿ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ ﴾ الآية [المائدة: ٥٤].

«أحِبُّوا اللهَ لِما غَذَاكُم بِهِ مِنْ نِعَمِه[2]».

و«من الإيمان الحُبُّ في الله[3] والبُغضُ في الله»[4].

= قلت: أصاب الحاكم في مقولته، ولا سيما أن للحديث شواهد، منها:

* حديث الحسين بن علي، أخرجه الطبراني في «الكبير» (٣ / ١٤٢ / رقم ٢٨٩٤)، وابن عدي في «الكامل» (٣ / ٨٧٩)، والدولابي في «الذرية الطاهرة» (رقم ١٦٢)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (رقم ١٠٧٦، ١٠٧٧)، والخطيب في «تلخيص المتشابه» (١ / ١٦ - ١٧).

* حديث جابر بن عبدالله، أخرجه الطبراني في «مكارم الأخلاق» (رقم ١٢٠). وانظر «السلسلة الصحيحة» (رقم ١٣٧٨).

(١) مضى تخريجه (ص ١٧٧)، وهو صحيح موقوفاً على سعد بن أبي وقاص.

(٢) مضى تخريجه (ص ١٧٩)، وهو ضعيف.

(٣) لأن معناه أن تحب الشخص لا تحبه إلا لأجل الله لا لغرض دنيوي؛ فالحب فيه تعلق بالذوات. (د).

(٤) أخرج أبو داود في «السنن» (كتاب السنة، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه، ٤ =

ولا يسوغ في هٰذه المواضع أن يقال: إن المراد حب الأفعال فقط؛ فكذٰلك لا يقال في الصفات - إذا توجَّه الحبُّ إليها في الظَّاهر - أن المراد الأفعال.

فصل

وإذا ثبت هٰذا؛ فيصح أيضاً أن يتعلق الحب والبغض بالأفعال(1)؛ كقوله تعالى: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾ [النساء: ١٤٨].

﴿وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٦].

«أبْغَضُ الحَلَالِ إلى اللهِ الطَّلاق»(2).

«ليس أحدٌ أحبَّ إليه المَدْحُ مِنَ الله، مِنْ أَجْلِ ذٰلِكَ مَدَحَ نَفْسَهُ»(3).

= / ٢٢ / رقم ٤٦٨١)، والطبراني في «الكبير» (رقم ٧٦١٣، ٧٧٣٧، ٧٧٣٨)، والبيهقي في «الاعتقاد» (ص ١٧٨ - ١٧٩)، والبغوي في «شرح السنة» (١٣ / ٥٤) بسند حسن عن أبي أُمامة مرفوعاً: «من أحبّ لله، وأبغض لله، وأعطى لله، ومنع لله؛ فقد استكمل الإيمان».

(1) لشيخ الإسلام ابن تيمية قاعدة كاملة في المحبة، نشرها محمد رشاد سالم في الجزء الثاني من «جامع الرسائل»، وقد شملت جميع هٰذه المعاني التي تكلم عليها الشاطبي.

(2) مضى تضعيف المصنف له (١ / ٢٠٠)، وهو كما قال كما بيَّنتُه في التعليق عليه، والله الموفّق.

(3) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب ﴿إنما حرم ربِّي الفواحش ما ظهر منها وما بطن﴾، ٨ / ٣٠١ - ٣٠٢ / رقم ٤٦٣٧، وكتاب النكاح، باب الغَيرة، ٩ / ٣١٩ / رقم ٥٢٢٠، وكتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿ويحذّركم الله نفسه﴾، ١٣ / ٢٨٣ / رقم ٧٤٠٣)، ومسلم في «صحيحه» - والمذكور لفظه - (كتاب التوبة، باب غيرة الله تعالى وتحريم الفواحش، ٤ / ٢١١٣ / رقم ٢٧٦٠) عن ابن مسعود مرفوعاً.

وأخرج نحوه البخاري في «صحيحه» (كتاب التوحيد، باب قول النبي ﷺ: «لا شخص أغيرُ =

وهٰذا كثير.

وإذا قلت: أحب الشجاع وأكره الجبان؛ فهٰذا حبٌّ وكراهة يتعلقان بذات موصوفة لأجل ذلك الوصف؛ نحو قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٤].

﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٦].

﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

وفي القرآن أيضاً: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [لقمان: ١٨].

﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [آل عمران: ٥٧].

وفي الحديث: «إن اللهَ يُبْغِضُ الحِبْرَ السَّمين»[1].

= من الله»، ١٣ / ٣٩٩ / رقم ٧٤١٦)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب اللعان، ٣ / ١١٣٦ / رقم ١٤٩٩) ضمن حديث طويل عن سعد بن أبي وقاص مرفوعاً.

(١) قال أبو الليث السمرقندي في «بستانه» (ص ٢٨ في الباب الرابع والأربعين): «وروى أبو أمامة الباهلي عن النبي ﷺ أنه قال (وذكره)».

وكُتُبُ أبي الليث السمرقندي مليئة بالأحاديث والأخبار الموضوعة، وربما يذكر صاحبها فيها سنـده؛ فهي مفيدة لطالب العلم الذي ينظر في الأسانيد، ويمحص عن الرواة، وهي من مظان الحكم على كثير مما هو سائد بين العوام بالوضع أو الضعف، وإن راجت على صاحبها، قال الذهبي في ترجمته في «السير» (١٦ / ٣٢٣): «وتروج عليه الأحاديث الموضوعة»، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في «الرد على البكري» (١٥)، وذكر جمهور مصنفي السير والأخبار وقصص الأنبياء، ومنهم أبو الليث، قال: «فهٰؤلاء لا يعرفون الصحيح من السقيم، ولا لهم خبرة بالنَّقلة، بل يجمعون فيما يروون بين الصحيح والضعيف، ولا يميزون بينهما، لٰكن منهم من يروي الجميع ويجعل العهدة على الناقل».

ولـذا قال السخاوي في «المقاصد الحسنة» (ص ١٢٤ / رقم ٢٤٥) مستدركاً على أبي الليث: «ولٰكن ما علمته في المرفوع»، ثم قال: «نعم، عند أحمد [في «المسند» (٣ / ٤٧١ و٤ / =

. . . .

= ٣٣٩)]، والحاكم في «مستدركه» [(٤ / ١٢١ ـ ١٢٢)]، والبيهقي في «الشعب» [(٥ / ٣٣ / رقم ٥٦٦٦، ٥٦٦٧)، والبخاري في «التاريخ الكبير» (٣ / ٢٣٨)] من حديث جعدة الجشمي أنه ﷺ نظر إلى رجلٍ سمين، فأومأ إلى بطنه بأصبعه، وقال: «لو كان هٰذا في غير هٰذا؛ لكان خيراً لك»، وسنده جيد.

قلت: ولٰكنه مرسل، ولم تثبت لجعدة صحبة، وانظر تفصيل ضعفه في «السلسلة الضعيفة» (رقم ١١٣١) لشيخنا الألباني، و«الأقوال القويمة في صحة النقل من الكتب القديمة» للبقاعي، بتحقيقنا، يسر الله إتمامه ونشره.

والمذكور عند المصنف وارد في المرفوع على أنه من التوراة في كتب التفسير في سورة الأنعام عند قوله تعالى: ﴿وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء﴾ [الآية: ٩١].

أخرج ابن جرير في «التفسير» (٧ / ٢٦٧) ـ بسندٍ ضعيف، فيه ابن حميد ـ وابن المنذر وابن أبي حاتم ـ كما في «شرح الإحياء» (٧ / ٣٨٨) ـ من طريق جعفر بن أبي المغيرة عن سعيد بن جبير؛ قال: جاء رجل من اليهود يقال له (مالك بن الصيف)؛ فقال له رسول الله ﷺ: «أنشدك بالذي أنزل التوراة على موسى؛ هل تجد فيها أن الله يبغض الحبر السمين. . . ؟» وذكر قصة، وهو مرسل.

وذكره الواحدي في «أسباب النزول» (ص ١٤٧) عن سعيد بن جبير بدون إسناد، وإليهما عزاه الزيلعي في «تخريج الكشاف» (١ / ٤٤٢ ـ ٤٤٣)، وتبعه ابن حجر في «الكافي الشاف» (ص ٦٢)، وكذا المناوي في «تخريج البيضاوي» (٢ / ٦١١ / رقم ٤٩٩).

وأخرج البيهقي في «الشعب» (٥ / ٣٣ / رقم ٥٦٦٨) بسندٍ فيه مجهول ومستور عن كعب؛ قال: «إن الله يبغض أهل البيت اللحميين والحبر السمين»، ثم أخرج عن سفيان الثوري قوله في تفسير «أهل البيت اللحميين»: «هم الذين يكثرون أكل اللحم»، ثم قال: «وهٰذا تأويل حسن غير أنَّ ظاهره الإكثار من أكل اللحم، وفي جمعه بينه وبين (الحبر السمين) كالدلالة على ذٰلك».

وأخرج أبو نعيم في «الحلية» (٢ / ٣٦٢) في (ترجمة مالك بن دينار) بسنده إليه؛ قال: «قرأتُ في الحكمة: إن الله يبغض كل حبر سمين».

وعند أبي نعيم في «الطب النبوي» له من طريق بشر الأعور عن عمر بن الخطاب أثر طويل، في آخره: «وإن الله ليبغض الحبر السمين» ونقل الغزالي عن ابن مسعود؛ أنه قال: «إن الله يبغض =

فإذاً؛ الحب والبغض مطلق في الذوات[1] والصفات والأفعال؛ فتعلقهما بها تعلقٌ بالماهية من حيث إنها ذات أو صفة أو فعل.

وأما النظر الثاني[2] وهو أن يقال: هل يصح أن يتعلق بتلك الأوصاف - وهي غير المقدورة [للإنسان إذا اتصف بها][3]- الثواب والعقاب أم لا يصح؟

هٰذا يتصور في ثلاثة أوجه:

أحدها: أن لا يتعلق بها ثواب ولا عقاب.

[**والثاني**: أن يتعلقا معاً بها.

والثالث: أن يتعلق بها أحدهما دون الآخر.

أما هٰذا الأخير؛ فيؤخذ النظر فيه من النظر في الوجهين لأنه مركب منهما.

فأما الأول؛ فيستدل عليه بوجهين:

أحدهما: أن الأوصاف المطبوع عليها وما أشبهها لا يكلف بإزالتها ولا بجلبها شرعاً؛ لأنه تكليف بما لا يطاق، وما لا يكلف به لا يثاب عليه ولا يعاقب؛ لأن الثواب والعقاب تابع للتكليف شرعاً؛ فالأوصاف المشار إليها لا

= القارىء السمين»، أفاده السخاوي في «المقاصد» (ص ١٢٥).

والخلاصة هٰذا الحديث لا يصح ألبتة مرفوعاً؛ فذكر المصنف له على أنه حديث غير جيد، والله الموفق.

(١) قرر ابن القيم في «الداء والدواء» (ص ٢٨٢، ٢٩٢)، و«الفوائد» (ص ١٨٢) أنه ليس من شيء يحب لذاته إلا الله وحده.

(٢) قوله: «وأما النظر الثاني مقابل لقوله قبل في المسألة الرابعة، فأما النظر الأول؛ فإن ظاهر النقل. . . » إلخ، وقد وجدت في النسخة الخطية هنا زيادات يتوقف الكلام عليها كما لا يخفى على من اطلع على النسخة المطبوعة؛ فأثبتها. اهـ مصححه. (خ).

(٣) سقط من (ط).

ثواب عليها ولا عقاب][1].

والثاني: أن الثواب والعقاب على تلك الأوصاف؛ إما أن يكون من جهة ذواتها من حيث هي صفات[2]، أو من جهة متعلقاتها، فإن كان الأول؛ لزم في كل صفة منها أن تكون مثاباً عليها، كانت صفة محبوبة أو مكروهة شرعاً، ومعاقباً عليها أيضاً كذلك؛ لأن ما وجب للشيء وجب لمثله، وعند ذلك يجتمع الضدان على الصفة الواحدة من جهة واحدة، وذلك محال، وإن كان من حيث متعلقاتها؛ فالثواب والعقاب على المتعلقات ـ وهي الأفعال والتروك ـ لا عليها؛ فثبت أنها في أنفسها لا يثاب عليها ولا يعاقب، وهو المطلوب.

وأما الثاني؛ فيستدل عليه أيضاً بأمرين:

أحدهما: أن الأوصاف المذكورة قد ثبت تعلق الحب والبغض بها، والحب والبغض من الله تعالى؛ إما أن يراد بهما نفس الإنعام أو الانتقام؛ فيرجعان إلى صفات الأفعال على رأي من قال بذلك، وإما أن يراد بهما إرادة الإنعام والانتقام؛ فيرجعان إلى صفات الذات لأن نفس الحب والبغض المفهومين في كلام العرب حقيقة محالان على الله تعالى[3]، وهذا رأي طائفة

---

(1) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(2) هناك ثالث، وهو أنه لا يتعلق بها من جهة كونها صفة فقط، ولا من جهة ما ينشأ عنها من الأفعال والتروك فقط، بل من جهة كونها صفة محبوبة أو مكروهة؛ فلا اجتماع للضدين كما سبق له في مثل «والله يحب المحسنين»، وحينئذ؛ فلا يتم هذا الدليل، وسيأتي له فيه كلام من جهة أخرى. (د).

(3) الآيات والأحاديث طافحة بإضافة المحبة إلى الله، ولا مانع من اعتقاد أنها صفة غير الإرادة والإحسان والثناء؛ فنقول: إن لله حبّاً ليس من نوع الحب المضاف إلى المخلوق، كما أن علمه وإرادته ليسا من نوع علم المخلوق وإرادته. (خ).

قلت: اعتقاد هذا هو الواجب، وانظر تعليقنا بعد الآتي.

أخرى، وعلى كلا الوجهين؛ فالحب والبغض راجعان إلى نفس الإنعام أو الانتقام، وهما عين الثواب والعقاب[1]؛ فالأوصاف المذكورة إذاً يتعلق بها الثواب والعقاب.

والثاني: أنا لو فرضنا أن الحب والبغض لا يرجعان إلى الثواب والعقاب؛ فتعلقهما بالصفات؛ إما أن يستلزم الثواب والعقاب، أو لا، فإن استلزم؛ فهو المطلوب، وإن لم يستلزم؛ فتعلق الحب والبغض إما للذات، وهو محال[2]، وإما لأمر راجع إلى الله تعالى، وهو محال؛ لأن الله غني عن العالمين، تعالى أن يفتقر لغيره أو يتكمل بشيء، بل هو الغني على الإطلاق، وذو الكمال بكل اعتبار، وإما للعبد، وهو الجزاء؛ لا زائد[3] يرجع للعبد إلا ذلك[4].

---

(١) قد يقال: إن الثواب والعقاب أخص من الإنعام والانتقام؛ لأن الأولين منظور فيهما إلى الدار الآخرة، أما الإنعام وما معه؛ فكما يكون في الآخرة يكون في الدنيا؛ فقد يحمل في هذه الموارد على الإحسان في الدنيا والنوازل فيها، فلا يتم الدليل إلا إذا كانا عين الثواب والانتقام، وقد عرفت ما فيه. (د).

(٢) سبق دليله، وهو أن ما وجب للشيء وجب لمثله؛ إلا أنه يبقى الكلام في قوله (للذات) هل ذات الصفة فيكون عين شق الترديد السالف، أو ذات الشخص ذي الصفة فيأتي فيه نظير الدليل المقتضي للاستحالة، إلا أنه إذا كان الغرض هذا الأخير يقال: وهل الذات غير العبد الذي سيقول فيه: «إما للعبد»؟ فيجاب بأن العبد الذات المتصفة بصفة محبوبة أو مبغضة، فلا تأتي الاستحالة المشار إليها سابقاً؛ إلا أنه حينئذ يكون هذا هو الاحتمال الثالث الذي تركه سابقاً ونبهنا عليه. (د).

(٣) كذا في (ط) فقط، وفي غيره: «إذ لا يرجع...».

(٤) كلام المصنف رحمه الله تعالى في صفتي الحب والبغض من التأويل المردود، وليس عى منهج السَّلف الصالح في إثبات ما أثبته الله لنفسه، وما أثبته نبيه ﷺ لربه؛ فإنه سبحانه نزه نفسه ثم أعقب ذلك بمدحه رسله؛ لأنه لا يصدر عنهم إلا ما يليق به جل جلاله، وذلك في قوله: ﴿سبحان ربك رب العزة عما يصفون . وسلام على المرسلين﴾.

ومن بين هذه الصفات التي وردت في الكتاب وصحيح السنة على وجه الإثبات الحب والبغض، وهي صفات الفعل لله عز وجل، نمرُّها كما جاءت من غير تأويل، وهي له سبحانه صفات =

. . . .

= حقيقية على ما يليق به، ولا تشبــه ما يتَّصف به المخلوق من ذٰلـك، ولا يلزم منهـا ما يلزم في المخلوق، وهٰـذا أوقع المصنف وغيره في حمأة التأويل الذي هو في حقيقته ضرب من ضروب التَّعطيل؛ لأنه نفي هٰذه الصفات بحجة أنها إرادة؛ فالحب عنده الإنعام أو إرادته، وقال غيره: إرادة الثواب، والبغض والسخط والكراهة والغضب الانتقام أو إرادته، وقال غيره: إرادة العقاب؛ فإرجاع هٰذه الصفات إلى الإرادة أو إيقاع الفعل خطأ ظاهر، وخلاف مذهب السلف الصالح.

قال ابن أبي العز الحنفي في «شرح العقيدة الطحاوية» (٥٢٤) معلّقاً على مقولة الطحاوي في «عقيدتـه» المشهـورة المجمع عليها: «والله يغضب ويرضى، لا كأحد من الورى» ما نصه: «ومـذهب السلف وسـائر الأئمـة إثبـات صفة الغضب، والرضى، والعداوة، والولاية، والحب، والبغض، ونحـو ذٰلك من الصفات التي ورد بها الكتاب والسنة، ومنع التأويل الذي يصرفها عن حقائقها اللائقة بالله تعالى؛ كما يقولون مثل ذٰلك في السمع والبصر والكلام وسائر الصفات».

ثم قال رحمـه الله تعالى (ص ٥٢٥ ـ ٥٢٦): «ويقال لمن تأوَّل الغضب والرضى بإرادة الإحسان: لما تأوَّلت هٰذا؟ فلا بد أن يقول: إن الغضب غليان دم القلب، والرضى الميل والشهوة، وذٰلك لا يليق بالله تعالى؛ فيقال له: غليان دم القلب في الآدمي ينشأ عن صفة الغضب، لا أنه الغضب.

ويقـال له: وكذٰلك الإرادة والمشيئة فينا؛ فهي ميل الحي إلى الشيء، أو إلى ما يلائمه ويناسبه؛ فإنَّ الحي منا لا يريد إلا ما يجلب له منفعة أو يدفع عنه مضرة، وهو محتاج إلى ما يريده ومفتقر إليه، ويزداد بوجوده، وينتقص بعدمه؛ فالمعنى الذي صرفت إليه اللفظ كالمعنى الذي صرفته عنه سواء، فإن جاز هٰذا جاز ذاك، وإن امتنع هٰذا امتنع ذاك.

فإن قال: الإرادة التي يوصف بها مخالفة للإرادة التي يوصف بها العبد، وإن كان كل منهما حقيقة؟ قيل له: فقل: إن الغضب والرضى الذي يوصف الله به مخالف لما يوصف به العبد، وإن كان كل منهما حقيقة.

فإذا كان ما يقوله في الإرادة يمكن أن يقال في هٰذه الصفات؛ لم يتعين التأويل، بل يجب تركه؛ لأنك تسلم من التناقض وتسلم أيضاً من تعطيل أسماء الله تعالى وصفاته بلا موجب؛ فإن صرف القرآن عن ظاهره وحقيقته بغير موجب حرام، ولا يكون الموجب للصرف ما دله عليه عقله؛ إذ العقول مختلفة، فكلٌّ يقول: إن عقله دله على خلاف ما يقوله الآخر». =

. . . .

= وهٰذا الذي ذكره ابن أبي العز الحنفي هو الذي قرره شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم في كثير من المناسبات؛ فقد توجَّها رحمهما اللـه تعالى إلى من أوَّل هٰذه الصفات بالنَّقد، وإليك بعضاً من كلامهما.

قال شيخ الإسلام في «مجموع الفتاوى» (٣ / ١٧ ـ ١٨): «. . . فإن كان المخاطب ممن يقـول بأن الله حيّ بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام، ويجعل ذٰلك حقيقة وينازع في محبته ورضـاه، وغضبه وكراهته؛ فيجعل ذٰلك مجازاً ويفسره إما بالإرادة، وإما ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات؛ فيقال له: لا فرق بين ما نفيته وما أثبته، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر.

فإن قلت: إن إرادته مثل إرادة المخلوقين؛ فكذٰلك محبَّته ورضاه وغضبه، وهٰذا هو التمثيل.

وإن قلت: إن له إرادة تليق به، كما أن للمخلوق إرادة تليق به؛ قيل له: وكذٰلك له محبة تليق به، وللمخلوق محبة تليق به، وله رضى وغضب يليق به، وللمخلوق رضا وغضب يليق به.

وإن قلت: الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام؛ فيقال له: والإرادة ميل النفس إلى جلب منفعة أو دفع مضرة.

فإن قلت: هٰذه إرادة المخلوق، قيل لك: وهٰذا غضب المخلوق».

وبنحوه في «المجموع» أيضاً (٦ / ١١٩ ـ ١٢٠).

وعـرض ابن القيم شُبَـهَ المأوِّلة لهٰذه الصِّفات، وردها بحجج دامغة؛ فقال في «مختصر الصواعق المرسلة» (١ / ٢٣): «فإن قلت: إنَّ إثبات الإرادة والمشيئة لا يستلزم تشبيهاً وتجسيماً، وإثبات حقائق هٰذه الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم؛ فإنها لا تعقل إلا في الأجسام؛ فإن الرحمة رقة تعتري طبيعة الحيوان، والمحبة ميل النفس لجلب ما ينفعها، والغضب غليان دم القلب لورود ما يرد عليه. قيل لك: وكذٰلك الإرادة هي ميل النفس إلى جلب ما ينفعها، ودفع ما يضرها، وكذٰلك جميع ما أثبته من الصفات إنما هي أعراض قائمة بالأجسام في الشاهد، فإن العلم انطباع صورة المعلوم في نفس العالم، أو صفة عرضية قائمة به، وكذٰلك السمع والبصر والحياة أعراض قائمة بالموصوف فكيف لزم التشبيه والتجسيم من إثبات تلك الصفات ولم يلزم من إثبات هٰذه؟!» انتهى.

فهٰذا كلام متين قوي للغاية، وهو في مناقشة ما أورده من تأول هـٰذه الصفات؛ فالحق وأهل =

. . . .

= الحق يثبتون هٰذه الصفات لله عز وجل على أنها صفات فعلية ذاتية حقيقية له سبحانه على ما يليق به؛ فلا تقتضي عندهم نقصاً ولا تشبيهاً، كما أنهم يثبتون لازم تلك الصفات، وهي إرادته سبحانه الثواب والعقاب، ولٰكن لا يوجبان ذٰلك عليه؛ كما تقول المعتزلة، ولا يقولون بما قد يفهم من كلام المصنف وصرَّح به بعض أهل التعطيل من أن تفسير سخطه وكرهه بزعمهم ما يقعون فيه من البلايا والهلكة والضيق والشدة، وآية ذٰلك عندهم ما يتقلَّب فيه الناس من هٰذه الحالات، وما أشبهها، وأن حبه ورضاه عكس ذٰلك؛ فهٰذه دعوى ما رأينا أبطل ولا أبعد من صحيح لغات العرب والعجم منها؛ ففيها: إذا كان أولياء الله المؤمنون من رسله وأنبيائه وسائر أوليائه في ضيق وشدَّة وعِوَزٍ من المآكل والمشارب، وفي خوف وبلاء، كانوا على حسب هٰذه الدعوى في سخط من الله وغضب وعقاب، وإذا كان الكافر في خصب ودعة وأمن وعافية، واتسعت عليه دنياه من مآكل الحرام وشرب الخمور؛ كانوا في رضى من الله وفي محبة، ما رأينا تأويلاً أبعد عن الحق من هٰذا التأويل، اللهم إنا نبرأ إليك منه، ونبرأ من كل ما يخالف منهج السلف في العقيدة والدعوة والعلم والعمل، ومن كل من يطعن فيه وفي أهله قديماً وحديثاً، والحاصل أن تأويل الحب والبغض الوارد عند المصنف بنفس الإنعام أو الانتقام، أو أن يراد بهما إرادة الإنعام والانتقام مخالف لما عليه السلف الصالح، وفيه تعطيل لهـاتين الصفتين؛ لأن معناه: إنَّ الله تعالى لا يحب، وإنما محبته محبة طاعته وعبادته، وإرادته الإحسان إليهم، والذي دل عليه الكتاب والسنة، واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها أن الله تعالى يُحِبُّ ويُحَبُّ لذاته، وأما حب ثوابه؛ فدرجة نازلة كما قاله الطوفي، نقله في «أقاويل الثقات» (٧٧)، وفيه قوله أيضاً: «وأول من أنكر المحبة في الإسلام الجعد بن درهم»، وحكاه شيخ الإسلام في «مجموع الفتاوى» (٢ / ٣٥٤) عن الجعد أيضاً، والصواب إثبات صفة المحبة والبغض التي تليقان بجلاله وعظمته.

قال ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٢ / ٣٥٤): «إنّ الكتاب والسنة وإجماع المسلمين أثبت محبة الله لعباده المؤمنين له؛ كقوله تعالى: ﴿والذين آمنوا أشد حباً لله﴾ [البقرة: ١٩٥]، وقوله: ﴿يحبهم ويحبونه﴾ [المائدة: ٥٤]، وقوله: ﴿أحب إليكم من الله ورسوله﴾ [التوبة: ٢٤]، وقـولـه: ﴿إن الله يحب المتقين﴾ [التوبة: ٧]، ﴿يحب المحسنين﴾ [البقرة: ١٣٥]، ﴿يحب التوابين ويحب المتطهرين﴾ [البقرة: ٢٢٢]، ﴿يحب المقسطين﴾ [الممتحنة: ٨]، وقال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان: من كان الله ورسوله أحب =

. . . .

= إليه مما سواهما. . .».

قلت: أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب حلاوة الإيمان، ١ / ٦٠ / رقم ١٦)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب بيان خصال من اتصف بهن وجد حلاوة الإيمان، ١ / ٦٦ / رقم ٤٣) عن أنس.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وقد أجمع سلف الأمة وأئمتها على إثبات محبة الله تعالى لعباده المؤمنين ومحبتهم له، وهٰذا أصل دين الخليل إمام الحنفاء عليه السلام».

قلت: ليت شعري بماذا يجيب النّافون للمحبة عن مثل قوله ﷺ فيما أخرجه البخاري في «الصحيح» (رقم ٦٠٤٠)، ومسلم في «الصحيح» (رقم ٢٦٣٧) عن أبي هريرة مرفوعاً: «إن الله عز وجل إذا أحب عبداً قال لجبريل عليه السلام: إني أحب فلاناً فأحبه. قال: فيقول جبريل عليه السلام لأهل السماء: إن ربكم عز وجل يحب فلاناً فأحبوه، قال: فيحبه أهل السماء، ويوضع له القبول في الأرض، وإذا أبغضه فمثل ذٰلك».

إذن؛ فليس للتأويلات والمقولات المذكورة وجع سائغ، ولو قدر أن بعضها فيه لازم صفتي الحب والبغض، وأنها تفسير لهما يلازمهما؛ فإن بعضها الآخر فيه باطل؛ كما قدَّمناه، ويعجبني بهٰذا الصدد ما قاله العلامة القاسمي رحمه الله تعالى في «محاسن التأويل» (٦ / ٢٥٣ ـ ٢٥٤): «مذهب السلف في المحبة المسندة له تعالى أنها ثابتة له تعالى بلا كيف ولا تأويل، ولا مشاركة للمخلوق في شيء من خصائصها كما تقدم في الفاتحة في ﴿الرحمٰن الرحيم﴾.

فتأويل مثل الزمخشري لها بإثابته تعالى لهم أحسن الثواب، وتعظيمهم والثناء عليهم والرضا عنهم، تفسير باللازم منزع كلامي لا سلفي» انتهى.

فالتأويل المذكور منزعه اعتزالي، ولذا تعقب ابن المنير الزمخشري بكلام طويل، ومما قال في «الانتصاف» (١ / ٣٤٥ ـ ٣٤٦): «فليس معلوم أكمل ولا أجمل من المعبود الحق؛ فاللذة الحاصلة في معرفته تعالى ومعرفة جلاله وكماله تكون أعظم، والمحبة المنبعثة عنها تكون أمكن، وإذا حصلت هٰذه المحبة بعثت على الطاعات والموافقات؛ فقد تحصل من ذٰلك أن محبة العبد ممكنة، بل واقعة من كل مؤمن؛ فهي من لوازم الإيمان وشروطه، والناس فيها متفاوتون بحسب تفاوت إيمانهم، وإذا كان كذٰلك؛ وجب تفسير محبة العبد لله بمعناها الحقيقي لغة، وكانت الطاعة والموافقات كالمسبب عنها والمغاير لها؛ ألا ترى إلى الأعرابي الذي سأل عن الساعة؛ فقال النبي =

وأمر ثالث[1]: وهو أنه لو سلم أنها محبوبة أو مكروهة من جهة متعلقاتها وهـو[2] الأفعال فلا يخلو أن يكون الجزاء على تلك الأفعال مع الصفات مثلَ الجـزاء عليها بدون تلك الصفات، أو لا، فإن كان الجزاء متفاوتاً؛ فقد صار للصفات قسط من الجزاء، وهو المطلوب، وإن كان متساوياً؛ لزم أن يكون فعل أشجِّ عبد القيس حين صاحبه الحلم والأناة مساوياً لفعل من لم يتصف بهما وإن[3] استـويا في الفعـل، وذٰلـك غير صحيح؛ لمـا يلزم عليه من أن يكون المحبـوب عنـد الله مسـاوياً لما ليس بمحبوب، واستقراء الشريعة يدل على خلاف ذٰلك.

وأيضاً يلزم أن يكون ما هو محبوب ليس بمحبوب[4]، وبالعكس، وهو محال؛ فثبت أن للوصف حظّاً من الثواب أو العقاب، وإذا ثبت [أن له][5] حظّاً ما من الجزاء ثبت مطلق الجزاء؛ فالأوصاف المطبوع عليها وما أشبهها مجازى عليها، وذٰلك ما أردنا.

= ﷺ: «ما أعددت لها؟». قال: ما أعددت لها كبير عمل، ولٰكن حب الله ورسوله. فقال عليه الصلاة والسلام: «أنت مع من أحببت».

فهٰذا الحديث ناطق بأن المفهوم من المحبة لله غير الأعمال والتزام الطاعات؛ لأن الأعرابي نفاها وأثبت الحب، وأقرَّه عليه الصلاة والسلام على ذٰلك. وانظر منه (٤ / ٩)، وهو بذيل «الكشاف» ط ـ دار المعرفة.

(١) إنما جعله دليلاً ثالثاً مستقلاً، ولم يبنه على مبنى الدليلين قبله؛ لأنه فيهما جار على تعلق الحب والبغض بنفس الصفات، أما في هٰذا؛ فجعلهما متعلقين بتوابع هٰذه الصفات ولواحقها من الأفعال، ولذا غير الأسلوب ولم يقل من أول الأمر بثلاثة أمور. (د).

(٢) في (ط): «وهي».

(٣) الواو للحال، وإن زائدة. (د).

(٤) من أين هٰذا اللزوم؟ لا يلزم من مساواة المحبوب لغيره في حكم من الأحكام أن يكون ليس بمحبوب ولا العكس. (د).

(٥) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و(ط)، ولذا جاءت التي بعدها «حظ» بالرفع.

وما تقدم ذكره من الأدلة على أنه لا يثاب عليها مشكل.

أما الأول؛ فإن الثواب والعقاب مع التكليف لا يتلازمان؛ فقد يكون الثواب والعقاب على غير المقدور للمكلف، وقد يكون التكليف ولا ثواب ولا عقاب؛ فالأول مثل المصائب النازلة بالإنسان اضطراراً[1]، علم بها أو لم يعلم، والثاني كشارب الخمر، ومن أتى عرّافاً؛ فإنه جاء «أن الصلاةَ لا تُقْبَلُ منه أربعين يوماً»[2]، ولا أعلم أحداً من أهل السنة يقول بعدم إجزاء صلاته إذا استكملت

---

(١) إنك إذا قرأت آيات الكتاب العزيز؛ وجدت أن الثناء والوعد بالثواب في مواضع الابتلاء إنما هو على الصبر والتسليم لله والرضى؛ فعليك بتتبع الآيات الكثيرة في سورة البقرة وآل عمران والعنكبوت والأحزاب وغيرها، وكذا الأحاديث مثل: «إذا أحب الله قوماً ابتلاهم؛ فمن رضي فله الرضى، ومن سخط فله السخط»، وعليه؛ فليست المصائب والنوازل هي المثاب عليها، بل هو ما يقارنها أو يعقبها من الصبر والرضا، ولا شك أن ذلك مقدور للمكلف ومطلوب منه؛ فلا يتم له ما أراده هنا، وبه يعلم أيضاً ما في قوله: «علم بها أو لم يعلم»؛ فإنه إذا لم يعلم لا يتأتى منه الصبر والرضا الذي يكون به الثواب، وسيأتي تتميم لهذا الكلام قريباً. (د).

قلت: وصرح العز بن عبدالسلام في «القواعد الصغرى» (ص ٩٦) بما قاله المعلق، ونص عبارته: «لا أجر ولا وزر إلا على فعل مكتسب؛ فالمصائب لا أجر عليها لأنها غير مكتسبة، بل الأمر على الصبر عليها أو الرضى بها»، ونحوه في «قواعد الأحكام» (١ / ١١٥) له أيضاً.

(٢) أخرج مسلم في «الصحيح» (كتاب السلام، باب تحريم الكهانة وإتيان الكهان، ٤ / ١٧٥١ / رقم ٢٢٣٠) عن صفية عن بعض أزواج النبي ﷺ عن النبي ﷺ؛ قال: «من أتى عرَّافاً فسأله عن شيء؛ لم تُقبل له صلاةُ أربعين يوماً»، وأخرج النسائي في «المجتبى» (كتاب الأشربة، باب ذكر الرواية المبيِّنة عن صلوات شارب الخمر، ٨ / ٣١٤، وباب ذكر الآثام المتولِّدة عن شرب الخمر من ترك الصلوات، ٨ / ٣١٦، وباب توبة شارب الخمر، ٨ / ٣١٧)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الأشربة، باب من شرب الخمر لم تقبل له صلاة، ٢ / ١١٢٠ - ١١٢١ / رقم ٣٣٧٧)، وأحمد في «المسند» (٢ / ١٧٦، ١٨٩، ١٩٧)، والدارمي في «السنن» (٢ / ١١١)، والبزّار في «مسنده» (رقم ٢٩٣٦ - زوائده)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٣٠ - ٣١ و٤ / ١٤٦) =

أركانها وشروطها، ولا خلاف أيضاً في وجوب الصلاة على كل مسلم، عدلاً كان أو فاسقاً، وإذا لم يتلازما؛ لا[1] يصح هٰذا الدليل.

وأما الثاني؛ فقد اعترضه الدليل الثالث الدال على الجزاء، فقوله: إن الجزاء وقع على الفعل أو الترك إن أراد به مجرداً كما يقع دون الوصف؛ فقد ثبت بطلانه، وإن أراد به مع اقتران الوصف؛ فقد صار للوصف[2] أثر في الثواب والعقاب[3]، وذٰلك دليل دال على صحة الجزاء عليه لا على نفيه.

ولصاحب المذهب الأول أن يعترض على الثاني في أدلته:

[**أما الأول**][4]، فإنه إذا صار معنى الحب والبغض إلى الثواب والعقاب؛ امتنع[5] أن يتعلقا بما هو غير مقدور، وهو الصفات والذوات المخلوق عليها.

وأما الثاني؛ فإن القسمة غير منحصرة؛ إذ من الجائز أن يتعلقا لأمر راجع للعبد غير الثواب أو العقاب، وذٰلك كونه اتصف بما هو حسن أو قبيح في مجاري العادات.

وأما الثالث؛ فإن الأفعال لما كانت ناشئة عن الصفات؛ فوقوعها على حسبها[6] في الكمال أو النقصان، فنحن نستدل بكمال الصنعة على كمال

= عن عبدالله بن عمرو بن العاص مرفوعاً: «لا يشرب الخمرَ رجلٌ من أمّتي فيقبل الله منه صلاةً أربعين يوماً»، وإسناده صحيح.

(١) في الأصل و (ط): «لم».

(٢) في الأصل: «الوصف». (٣) في (ط): «أو العقاب».

(٤) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و (ط) و (خ).

(٥) تقدم رده بأنه لا تلازم بين الثواب والعقاب، وبين أن يكون المثاب عليه مقدوراً عليه بل ولا معلوماً. (د).

(٦) أي: فيلزم من زيادة قوة الصفة زيادة في الفعل حسناً وقبحاً؛ فلا يتأتى الاختلاف في الصفات مع تساوي الأفعال، حتى يصح الدليل الثالث. (د).

الصانع وبالضد؛ فكذٰلك هٰهنا، وعند ذٰلك يختص الثواب بالأفعال، ويكون التفاوت راجعاً إلى تفاوتها لا إلى الصفات، وهو المطلوب.

فالحـاصل أن النظر يتجاذبه الطرفان، ويحتمل تحقيقه بسطاً أوسع من هٰذا، ولا حاجة إليه في هٰذا الموضع، وبالله التوفيق.

* * * * *

المسألة الخامسة

تقدم الكلام على التكليف بما لا يدخل تحت مقدور المكلف، وبقي النظر فيما يدخل تحت مقدوره، لكنه شاق عليه، فهذا موضعه؛ فإنه لا يلزم إذا علمنا من قصد الشارع نفي التكليف بما لا يطاق، أن نعلم منه نفي التكليف بأنواع المشاق، ولذلك ثبت[1] في الشرائع الأول التكليف بالمشاق، ولم يثبت فيها التكليف بما لا يطاق.

[وأيضاً؛ فإن التكليف بما لا يطاق][2] قد منعه جماعة عقلاء، بل أكثر العلماء من الأشعرية وغيرهم[3].

---

(١) لو قال بدليل أنه ثبت. . . إلخ؛ لكان أظهر؛ أي: وحيث أنه لا تلازم بين التكليف بالمشاق والتكليف بما لا يطاق إثباتاً ولا نفياً؛ فلا يتأتى التلازم بين العلم في النفيين؛ إلا أن يقال: إنه لما كان راجعاً إلى الشرائع السابقة لم يأخذه على صورة دليل، بل بصورة استئناس فقط، حتى كأنه مفرع على الدعوى، وجعل الثاني دليلاً لأنه من نظر علماء هذه الشريعة. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٣) انعقد الإجماع على أنه لم يقع التكليف بما لا قدرة للمكلف عليه، وهو الممتنع لنفس مفهومه؛ كالجمع بين الضدين، أو لاستحالة تعلق قدرة العبد به مع صحة وجوده في نفسه كخلق الجواهر، أو لمجرى العادة كالطيران في الهواء، وأما ما يكون في ذاته ممكناً عقلاً وعادة وإنما يمتنع حيث سبق في علم الله أنه لا يقع؛ فلا نزاع في جواز التكليف به ووقوعه كإيمان كثير ممن بلغتهم الدعوة وماتوا وهم كافرون. (خ).

قلت: اختار هذا الآمدي في «أحكامه» (١ / ١٩٢) ونقله عن الغزالي، واختاره صاحب «المنهاج» (١ / ١٧٢ - مع الإبهاج)، وبه قال ابن دقيق العيد. انظر: «البحر المحيط» (١ / ٢٢٠).

وفصّل هذه المسألة شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٤ / ١٧٥ - ١٧٧ و٨ / ٤٦٩ وما بعدها) وتلميذه ابن القيم في «بدائع الفوائد» (٤ / ١٧٥ - ١٧٧) بما لا مزيد عليه، وكلام ابن القيم عليها مختصر قوي، وهو عبارة عن قواعد وضوابط، ولذا آثرتُ نقله بحرفه، قال رحمه الله تعالى: «الفعل بالنسبة إلى التكليف نوعان: **أحدهما** اتفق الناس على جوازه ووقوعه واختلفوا في =

. . . .

= نسبة إطلاق القول عليه بأنه لا يطاق، **والثاني**: اتفق الناس على أنه لا يطاق، وتنازعوا في جواز الأمر به ولم يتنازعوا في عدم وقوعه، ولم يثبت بحمد الله أمر اتفق المسلمون على أنه لا يطاق وقالوا: إنه يكلف به العبد، ولا اتفق المسلمون على فعل كلف به العبد وأطلقوا القول عليه بأنه لا يطاق.

وللمسألة ثلاثة مآخذ:

أحدها: أن الاستطاعة مع الفعل أو قبله، والصواب أنها نوعان: نوع قبله وهي المصححة للتكليف التي هي شرط فيه، ونوع مقارن له؛ فليست شرطاً في التكليف.

المأخذ الثاني: أن تعلق علم الله سبحانه بعدم وقوع الفعل هل يخرجه عن كونه مقدوراً للعبد، فمن أخرجه عن كونه مقدوراً قال الأمر به أمر بما لا يطاق، ومن لم يخرجه عن كونه مقدوراً لم يطلق عليه ذٰلك، والصواب أنه لا يخرجه عن كونه مقدوراً القدرة المصححة التي هي مناط التكليف وشرط فيه، وإن أخرجه عن كونه مقدور القدرة المصححة التي هي مناط التكليف وشرط فيه، وإن أخرجه عن كونه مقدور القدرة الموجبة للفعل المقارنة له.

المأخذ الثالث: أن ما تعلق علم الله بأنه لا يكون من أفعال المكلفين نوعان: **أحدهما**: أن يتعلق بأنه لا يكون لعدم القدرة عليه؛ فهٰذا لا يكون ممكناً مقدوراً ولا مكلفاً به، **الثاني**: ما تعلق بأنه لا يكون لعدم إرادة العبد له؛ فهٰذا لا يخرج بهٰذا العلم عن الإمكان، ولا عن جواز الأمر به ووقوعه، ولهٰذا مأخذ رابع وهو من أدقها وأغمضها، وهو أن ما علم الله أنه لا يكون لعدم مشيئته له ولو شاء للعبد لفعله؛ هل يخرجه عدم مشيئة الرب تعالى له عن كونه مقدوراً ويجعل الأمر به أمراً بما لا يطاق؟ والصواب أن عدم مشيئة الرب له لا يخرجه عن كونه ممكناً في نفسه، كما أن عدم مشيئته لما هو قادر عليه من أفعاله لا يخرجه عن كونه مقدوراً له، وإنما يخرج الفعل عن الإمكان إذا كان بحيث لو أراده الفاعل؛ لم يمكنه فعله، وأما امتناعه لعدم مشيئته؛ فلا يخرجه عن كونه مقدوراً ويجعله محالاً.

فإن قيل: هو موقوف على مشيئة الله وهي غير مقدورة للعبد، والموقوف على غير المقدور غير مقدور؛ قيل: إنما يكون غير مقدور إذا كان بحيث لو أراده العبد لم يقدر عليه؛ فيكون عدم وقوعه لعدم قدرة العبد عليه، فأما إذا كان عدم وقوعه لعدم مشيئته له؛ فهٰذا لا يخرجه عن كونه مقدوراً له، وإن كانت مشيئته موقوفة على مشيئة الرب تعالى، كما أن عدم وقوع الفعل من الله لعدم مشيئته له لا يخرجه عن كونه مقدوراً له وإن كانت مشيئته تعالى موقوفة على غيرها من صفاته؛ كعلمه، =

وأما المعتزلة؛ فذٰلك أصلهم[1]، بخلاف التكليف بما يشق، فإذا كان كذٰلك؛ فلا بد من النظر في ذٰلك بالنسبة إلى هٰذه الشريعة الفاضلة.

ولا بد قبل الخوض في المطلوب من النظر في معنى «المشقة»، وهي في

= وحكمته؛ فالنـزاع في هٰذا الأصل يتنوع إلى النظر إلى المأمور به وإلى النظر إلى جواز الأمر به ووقوعه، ومن جعل القسمين واحداً أو ادعى جواز الأمر به مطلقاً لوقوع بعض الأقسام التي يظنها مما لا مطاق وقاس عليها النوع الذي اتفق الناس على أنه لا يطاق، وأن وقوع ذٰلك النوع يستلزم لوقوع القسم المتفق على أنـه لا يطاق أو على جوازه؛ فقـد أخـطأ خطأً بينـاً، فإن من قاس الصحيح المتمكن من الفعل القادر عليه الذي لو أراده لفعله على العاجز عن الفعل؛ إما لاستحالته في نفسه، أو لعجزه عنه لجامع ما يشتركان فيه من كون الاستطاعة مع الفعل، ومن تعلق علم الرب تعالى بعدم وقوع الفعل منهما؛ فقد جمع بين ما علم الفرق بينهما عقلاً وشرعاً وحسّاً، وهٰذا من أفسد القياس وأبطله، والعبد مأمور من جهة الرب تعالى ومنهي، وعند هٰؤلاء أن أوامره تكليف لما لا يطاق؛ فهي غير مقدورة للعبد، وهو مجبور على ما فعله من نواهيه، فتركها غير مقدور له؛ فلا هو قادر على فعل ما أمر به، ولا على ترك ما ارتكبه مما نهي عنه، بل هو مجبور في باب النواهي مكلف بما لا يطيقه في باب الأوامر، وبإزاء هٰؤلاء القدرية الذين يقولون: إن فعل العبد لا يتوقف على مشيئة الله ولا هو مقدور له سبحانه، وأنه يفعله بدون مشيئة الله لفعله ويتركه بدون مشيئة الله لتركه؛ فهو الذي جعل نفسه مؤمناً وكافراً وبراً وفاجراً ومطيعاً وعاصياً، والله لم يجعله كذٰلك، ولا شاء منه أفعاله، ولا خلقها، ولا يوصف بالقدرة عليها، وقول هٰؤلاء شر من قول أولٰئك من وجه، وقول أولٰئك شر من قول هٰؤلاء من وجه، وكلاهما ناكب عن الحق حائد عن الصراط المستقيم».

(1) لأنهم يشتـرطـون في الأمر الإرادة، فلما اشترطوا كون الأمر مريداً لوقوع ما أمر به؛ استحال عندهم تكليف المستحيل وما لا يطاق؛ لأن الله إذا أمر بإيقاع أمر مستحيل؛ فلا شك أنه سبحانه عالم بأنه لا يقع، ومن أصلهم: أن الآمر يريد وقوع ما أمر به، والجمع بين العلم بعدم وقوعه وإرادته بأن يقع متناف، وكذٰلك قولهم: إن القدرة قبل الفعل، وتقدم بيان ذٰلك في كلام ابن القيم، وهٰذا مراد المصنف بقوله: «فذٰلك أصلهم».

انظر «سلاسل الذهب» (١٣٧)، و«البحر المحيط» (١ / ٢١٩) للزركشي، و«المعتمد» (١ / ١٥٠، ١٧٧).

أصل اللغة من قولك: شَقَّ عليَّ الشَّيءُ [يشق] شَقّاً ومشقة إذا أتعبك، ومنه قوله تعالى: ﴿لَمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنفُسِ﴾ [النحل: ٧].

والشِّق هو الاسم من المشقَّة[١]، وهٰذا المعنى إذا أخذ مطلقاً من غير نظر إلى الوضع العربي؛ اقتضى أربعة أوجه اصطلاحية:

أحدها: أن يكون عاماً في المقدور عليه وغيره؛ فتكليف ما لا يطاق يسمى مشقة، من حيث كان تَطلّبُ الإنسان نفسَه بحَمله مُوقعاً في عناء وتعب لا يجدي؛ كالمقعد إذا تكلَّف القيام، والإنسان إذا تكلف الطيران في الهواء، وما أشبه ذٰلك؛ فحين اجتمع مع المقدور عليه الشاق الحمل إذا تحمل في نفسه المشقة؛ سمي العمل شاقاً والتعب في تكلف[٢] حمله مشقة.

والثاني: أن يكون خاصّاً بالمقدور عليه؛ إلا أنه خارج عن المعتاد في الأعمال العادية، بحيث يشوش على النفوس[٣] في تصرفها، ويقلقها في القيام بما فيه تلك المشقة.

إلا أن هٰذا الوجه على ضربين:

أحدهما: أن تكون المشقة مختصة بأعيان الأفعال المكلف بها، بحيث لو وقعت مرة واحدة لوجدت فيها، وهٰذا هو الموضع الذي وضعت له الرخص المشهورة في اصطلاح الفقهاء؛ كالصَّوم في المرض والسفر، والإتمام في السفر، وما أشبه ذٰلك.

والثاني: أن لا تكون مختصة، ولٰكن إذا نظر إلى كليات الأعمال والدوام عليها؛ صارت شاقة، ولحقت المشقة العامل بها، ويوجد هٰذا في النوافل وحدها إذا تحمل الإنسان منها فوق ما يحتمله على وجه ما، إلا أنه في الدوام

---

(١) انظر مادة (ش ق) من «اللسان» و«النهاية» (٢ / ٤٩١) لابن الأثير.

(٢) في (ط): «تطلب». (٣) في (ط): «النفس».

يتعبه، حتى يحصل للنفس بسببه ما يحصل لها بالعمل مرة واحدة في الضرب الأول، وهٰذا هو الموضع الذي شرع له الرفقُ والأخذُ من العمل بما لا يُحَصِّلُ مللاً، حسبما نبَّه عليه نهْيُه عليه الصلاة والسلام عن الوصال(١)، وعن التنطع(٢) والتكلف(٣)، وقال: «خُذُوا مِن الأعمالِ ما تُطيقُون؛ فإنَّ الله لَنْ يَمَلَّ حتى تَمَلُّوا»(٤).

وقوله: «القصدَ القصدَ تَبْلُغوا»(٥).

والأخبار هنا كثيرة، وللتنبيه عليها موضع آخر(٦)؛ فهٰذه مشقة ناشئة من أمر كلي، وفي الضرب الأول ناشئة من أمر جزئي.

---

(١) كما سيأتي (ص ٢٣٩).

(٢) كما سيأتي (ص ٢٢٨).

(٣) كما مضى (ص ١ / ٤٥، ٢٥٧).

(٤) سيأتي تخريجه في (ص ٤٠٥، وتقدم ١ / ٥٢٦)، وهو في «الصحيحين» وغيرهما.

(٥) جزء من حديث أبي هريرة؛ قال: قال رسول الله ﷺ: «لن ينجي أحداً منكم عمله». قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: «ولا أنا؛ إلا أن يتغمدني الله برحمته؛ سدِّدوا وقاربوا، واغدُوا وروحوا، وشيءٌ من الدلجة، والقصد القصد تبلغوا».

أخرجه البخاري في «الصحيح» (رقم ٦٤٦٣ - واللفظ له - ورقم ٥٦٧٣)، ومسلم في «الصحيح» (١٧ / ١٥٩ - ١٦٠ / شرح النووي)، وابن ماجه في «السنن» (٤٢٠١)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٢٣٥، ٢٥٦، ٢٦٤، ٣١٩، ٣٢٦، ٣٤٣ - ٣٤٤، ٣٨٥ - ٣٨٦، ٣٩٠، ٤٥١ - ٤٥٢، ٤٦٦، ٤٦٩، ٤٧٣، ٤٨٨، ٤٩٥، ٥٠٣، ٥٠٩، ٥١٤، ٥١٩، ٥٢٤، ٥٣٧)، وفي «الزهد» (٤٧٥)، والطيالسي في «المسند» (٢٣٢٢)، وابن حبان في «الصحيح» (٣٤٨، ٣٥٠، ٦٦٠)، وعبدالرزاق في «المصنف» (٢٠٥٦٢)، والبزار كما في «كشف الأستار» (٣٤٤٨)، والبيهقي في «الكبرى» (٣ / ٣٧٧)، وأبو نعيم في «الحلية» (٧ / ١٢٩ و٨ / ٣٧٩)، والبغوي في «شرح السنة» (٤١٩٢، ٤١٩٣، ٤١٩٤).

وقد شرحه ابن رجب في جزء مفرد مطبوع، عنوانه «المحجّة في سير الدُّلْجة».

(٦) انظرها فيما يأتي.

والوجه الثالث: أن يكون خاصّاً بالمقدور عليه، وليس فيه من التأثير في تعب النفس خروج عن المعتاد في الأعمال العادية، ولٰكن نفس التكليف به زيادة على ما جرت به العادات قبل التكليف شاق على النفس؛ ولذٰلك أطلق عليه لفظ «التكليف»، وهو في اللغة يقتضي معنى المشقة؛ لأن العرب تقول: «كلفتُه تكليفاً» إذا حمَّلتَه أمراً يشق عليه وأمرته به، و«تكلفت الشيء» إذا تحملتَه على مشقة، وحملت الشيء تكلفته إذا لم تطقه إلاَّ تكلفاً؛ فمثل هٰذا يسمى مشقة بهٰذا الاعتبار لأنه إلقاء بالمقاليد[1]، ودخول في أعمال زائدة على ما اقتضته الحياة الدنيا.

والرابع: أن يكون خاصاً بما يلزم[2] عما قبله؛ فإن التكليف إخراج للمكلف عن هوى نفسه، ومخالفة الهوى شاقة على صاحب الهوى مطلقاً، ويلحق الإنسان بسببها تعب وعناء، وذٰلك معلوم في العادات الجارية في الخلق.

فهٰذه خمسة أوجه من حيث النظر إلى المشقة في نفسها، انتظمت في أربعة[3]:

فأما الأول؛ فقد تخلص في الأصول، وتقدم ما يتعلَّق به.

وأما الثاني: وهي:

---

(١) المقاليد: الخزائن والمفاتيح، انظر: «اللسان» (مادة ق ل د، ٣ / ٣٦٦).

(٢) المراد قد ينشأ عنه، لا أنه لا ينفك عنه، وإلا؛ لكان الأول يتعين فيه أن يلحق الإنسان فيه تعب ومشقة، كما قال هنا، وفي المسألة الثامنة في شرح الرابع، وهو يخالف قوله في الثالث: «ليس فيه من التأثير في تعب النفس خروج عن المعتاد». (د).

(٣) أي: لأنه أدرج اثنين منها تحت الثاني، حيث جعله ضربين. (د).

قلت: نحو المذكور عند المصنف ـ مع اختلاف في العرض والعد وتشابه في المضمون ـ تراه في «قواعد الأحكام» (٢ / ٧، ٨)، و«شرح الفروق» (١ / ١١٩) لابن الشاط.

المسألة السادسة

فإن الشارع لم يقصد إلى التكاليف بالمشاق الإعنات[1] فيه، والدليل على ذٰلك أمور[2]:

أحدها: النصوص الدالة على ذٰلك؛ كقوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

وقوله: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ الآية [البقرة: ٢٨٦].

وفي[3] الحديث: «قال الله تعالى: قد فَعَلْتُ»[4].

وجاء: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

---

(١) هٰكذا في (خ)، وفي الأصل و(ط): «بالمشاق والإعنات»، وفي (د) مثله؛ إلا أنه قال «بالشاق». وفي (ماء / ص ١٦٦): «بالمشاق الإعنات فيه ولا في أموره».

(٢) انظر المسألة وبسطها مع أدلتها في «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٤ / ١٠٢ - ١٠٤، ١٠٨ - ١٠٩، ١٣٧ - ١٣٩)، و«إعلام الموقعين» (١ / ٢٦٨)، و«روضة المحبين» (١٨١).

(٣) هو تمام الدليل؛ لأن الآية دعاء بذٰلك، والحديث فيه الإجابة. (د).

(٤) قطعة من حديث طويل أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب بيان أنه سبحانه وتعالى لم يكلف إلا ما يطاق، ١ / ١١٦ / رقم ١٢٦)، والترمذي في «الجامع» (أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة البقرة، ٥ / ٢٢١ - ٢٢٢ / رقم ٢٩٩٢)، والنسائي في «الكبرى» (كتاب التفسير، ١ / ٢٩٣ - ٢٩٤ / رقم ٧٩)، وأحمد في «المسند» (١ / ٢٣٣)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٢٨٦)، وابن جرير في «التفسير» (٣ / ٩٥)، والبيهقي في «الأسماء والصفات» (٢١٠ - ٢١١)، والواحدي في «أسباب النزول» (ص ٦٧ - ٦٨)، وابن حبان في «الصحيح» (١١ / ٤٥٨ / رقم ٥٠٦٩) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج: ٧٨].

﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴾ [النساء: ٢٨].

﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ ﴾ الآية [المائدة: ٦][1].

وفي الحديث: «بُعِثْتُ بالحَنيفيَّةِ السَّمْحَة»[2].

«وما خُيِّر بين شيئين؛ إلا اختارَ أيسَرَهُما ما لم يَكُنْ إثماً»[3].

---

(١) الدليل في صدر الآية، وكذا فيما بعد الاستدراك؛ فلذا قال: «الآية». (د).

(٢) أخرجه أبو بكر بن سلمان الفقيه في «مجلس من الأمالي» (١٦ / ١)، والخطيب في «التاريخ» (٧ / ٢٠٩)، وابن النجار في «ذيل تاريخ بغداد» (١٨ / ٥) عن جابر مرفوعاً بإسنادٍ ضعيف، فيه مسلم بن عبد ربه، ضعَّفه الأزدي، وضعَّف إسناده العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء» (٤ / ١٤٩)، ولكن قال العلائي ـ كما في «فيض القدير» ـ: «مسلم ضعَّفه الأزدي، ولم أجد أحداً وثقه، ولكن له طرق ثلاث، ليس يبعد أن لا ينزل بسببها عن درجة الحسن».

قلت: أخرجه ابن سعد في «الطبقات الكبرى» (١ / ١٩٢) عن حبيب بن أبي ثابت مرفوعاً، وهو مرسل.

وأخرجه الخطيب في «الفقيه والمتفقه» (٢ / ٢٠٤) عن أبي أمامة مرفوعاً: «إني لم أبعث باليهودية ولا بالنصرانية، ولكن بعثتُ بالحنيفية السمحاء»، وإسناده ضعيف.

وأخرجه أحمد في «المسند» (٦ / ١١٦، ٢٣٣) عن عائشة، وفي آخره: «إني أرسلت بحنيفيَّة سمحة»، وسنده حسن، وحسنه ابن حجر في «تغليق التعليق» (١ / ٤٣) وفيه: «وفي الباب عن أبي بن كعب وجابر وابن عمر وأبي أمامة وأبي هريرة وأسعد بن عبدالله الخزاعي وغيرهم»، ونحوه في «هدي الساري» (ص ١٢٠).

وقد خرجتُ بعضها في تحقيقي لرسالة السخاوي: «الجواب الذي انضبط عن لا تكن حُلواً فتُسترط» (ص ٤٤ ـ ٤٦).

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب المناقب، باب صفة النبي ﷺ، ٦ / ٥٦٦ / رقم ٣٥٦٠، وكتاب الأدب، باب قول النبي ﷺ «يسِّروا ولا تعسِّروا»، ١٠ / ٥٢٤ / رقم ٦١٢٦، =

وإنما قال: «ما لم يكن إثماً»؛ لأن ترك الإثم لا مشقة فيه، من حيث كان مجرد ترك[1]، إلى أشباه ذٰلك مما في هٰذا المعنى، ولو كان قاصداً للمشقة لما كان مريداً لليسر ولا للتخفيف، ولكان مريداً للحرج والعسر، وذٰلك باطل.

والثاني: ما ثبت أيضاً من مشروعية الرخص، وهو أمر مقطوع به، ومما علم من دين الأمة ضرورة؛ كرُخَص القصر، والفطر، والجمع، وتناول المحرَّمات في الاضطرار؛ فإنَّ هٰذا نمط يدل قطعاً على مطلق رفع الحرج والمشقة، وكذٰلك ما جاء من النهي عن التعمق والتكلف والتسبب في الانقطاع عن دوام الأعمال، ولو كان الشارع قاصداً للمشقة في التكليف؛ لما كان ثم ترخيص[2] ولا تخفيف.

والثالث: الإجماع على عدم وقوعه وجوداً في التكليف، وهو يدل على عدم قصد الشارع إليه، و[3] لو كان واقعاً لحصل في الشَّريعة التناقض

= وكتاب الحدود، باب إقامة الحدود والانتقام لحرمات الله، ١٢ / ٨٦ / رقم ٦٧٨٦، وباب كم التعزير والأدب، ١٢ / ١٧٦ / رقم ٦٨٥٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الفضائل، باب مباعدته ﷺ للآثام، ٤ / ١٨١٣ / رقم ٢٣٢٧)، ومالك في «الموطأ» (٢ / ٩٠٢ - ٩٠٣)، وإسحاق بن راهويه في «مسنده» (رقم ٢٧٠)، وأبو داود في «سننه» (كتاب الأدب، باب التجاوز في الأمر، ٤ / ٢٥٠ / رقم ٤٧٨٥)، وابن أبي داود في «مسند عائشة» (رقم ١٥، ٩٢)، وأبو الشيخ في «أخلاق النبي ﷺ وآدابه» (٣٥، ٣٦) من حديث عائشة رضي الله عنها.

وكتب (خ) هنا ما نصه: «وقولها: «ما لم يكن إثماً، فإن كان إثماً؛ كان أبعد الناس منه» ينادي بأن المراد التخيير بين أمرين من أمور الدنيا، وأن المخير له غير الله من المخلوقين إذ لا يصح أن يقع من الله تخيير بين إثم وغيره».

(١) هٰذا لا يخص ترك الإثم، بل يجري في كل ترك لما فيه من الحيثية المذكورة، وبالجملة؛ فقوله: «وإنما قال. . . إلخ» غير ظاهر. (د).

(٢) أي: في الضرب الأول، وقوله: «ولا تخفيف»؛ أي: في الضرب الثاني. (د).

(٣) في الحقيقة هو دليل رابع، فلو قال: والرابع أو وأيضاً مثلاً؛ لكان أظهر. (د).

والاختلاف، وذٰلك منفي عنها؛ فإنه إذا كان وضع الشريعة على قصد الإعنات المشقة، وقد ثبت أنها موضوعة على قصد الرفق والتيسير؛ كان الجمع بينهما تناقضاً واختلافاً، وهي منزَّهة عن ذٰلك.

وأما الثالث، وهي:

* * * * *

المسألة السابعة

فإنه لا ينازَع في أن الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما، ولٰكن لا تسمى في العادة المستمرة مشقة، كما لا يسمى في العادة مشقةً طلبُ المعاش بالتحرف[1] وسائر الصنائع؛ لأنه ممكن معتاد لا يقطع ما فيه من الكلفة عن العمل في الغالب المعتاد، بل أهل العقول وأرباب العادات يعدُّون المنقطع عنه كسلان، ويذمُّونه بذٰلك؛ فكذٰلك المعتاد في التَّكاليف.

وإلى هٰذا المعنى يرجع الفرق بين المشقة التي لا تعدّ مشقة عادة، [والتي تعدُّ مشقة][2]، وهو أنه إن كان العمل يؤدي الدوام عليه إلى الانقطاع عنه، أو عن بعضه، أو إلى[3] وقوع خلل في صاحبه، في نفسه أو ماله، أو حال من أحواله؛ فالمشقة هنا خارجة عن المعتاد، وإن لم يكن فيها شيء من ذٰلك في الغالب؛ فلا يعدّ في العادة مشقة، وإن سميت كلفة، فأحوال الإنسان كلها كلفة في هٰذه الدار، في أكله وشربه وسائر تصرفاته، ولٰكن جعل له قدرة عليها بحيث تكون تلك التصرفات تحت قهره، لا أن يكون هو تحت قهر التصرفات، فكذٰلك التكاليف؛ فعلى هٰذا ينبغي أن يفهم التكليف وما تضمَن من المشقة[4].

---

(١) أي: باتخاذ الحرفة والصنعة.

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل ومن نسخة (ماء / ص ١٦٧).

(٣) في النسخ المطبوعة: «وإلى».

(٤) صفوة ما حرره القرافي في هٰذا الصدد من الفرق (الرابع عشر) أن المشاق قسمان: قسم لا تنفك عنه العبادة؛ كالوضوء في البرد، والمخاطرة بالنفس في الجهاد؛ فهٰذا القسم لا يوجب تخفيفاً في العبادة لأنه قرر معها، ثانيهما: المشاق التي تنفك العبادة عنها، وهي ثلاثة أنواع متفق على اعتباره في الإسقاط أو التخفيف، ومتفق على عدم اعتباره لكونه ضعيفاً، ومختلف فيه لتجاذب الطرفين له، والضابط في المشاق المؤثرة يرجع إلى اجتهاد الفقيه، وهو لا يكاد يصيب الحقيقة إلا أن ينظر إلى مقام العبادة وأهميتها في نفسها، ثم إلى مقدار التعب والضرر الذي يلحق المكلف من الدخول فيها. (خ).

وإذا تقرر هٰذا؛ فما تضمن التكليفُ الثابتُ على العباد من المشقة المعتادة أيضاً ليس بمقصود الطلب للشارع من جهة نفس المشقة، بل من جهة ما في ذٰلك من المصالح العائدة على المكلف، والدليل على ذٰلك ما تقدم[1] في المسألة قبل هٰذا.

فإن قيل: ما تقدم لا يدل على عدم القصد إلى المشقة في التكليف؛ لأوجه:

أحدها: أن نفس تسميته تكليفاً يشعر بذٰلك؛ إذ حقيقته في اللغة طلب ما فيه كلفة، وهي المشقة؛ فقول الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] معناه: لا يطلبه بما يشق عليه مشقة لا يقدر عليها، وإنما يطلبه بما تتسع له قدرته عادة؛ فقد ثبت التكليف بما هو مشقة، فقصد الأمر والنهي يستلزم بلا بدٍّ طلب المشقة، والطلبُ إنما تعلق بالفعل من حيث هو مشقة، لتسمية الشرع له تكليفاً[2]؛ فهي إذاً مقصودة له، وعلى هٰذا النحو

---

(١) ما تقدم في المسألة كانت الأدلة فيه على عدم قصد المشقة الخارجة عن المعتاد، وهي ما فيها الرخص وما طلب فيها التخفيف، أما هنا؛ فالمشقة هي المعتادة، وإذا كان الموضوع مختلفاً؛ فالأدلة لأحدهما لا يلزم أن تكون أدلة للآخر وإن اتحدا في عنوان المشقة، فعليك بتتبعها تجد أن بعض الآيات يصلح دليلاً، وكذا الدليل الأخير الذي يؤخذ من قوله: «ولو كان. . . إلخ»؛ فإنه يؤخذ منه أنه لا يقصد المشقة لكونها مشقة مطلقاً، كانت من القسم الثاني أو الثالث؛ لئلا يلزم التناقض مع قصده الرفق والتيسير، ولٰكن سيأتي في المسألة الحادية عشرة أنه كما لا يقصد حصول المشقة المعتادة، كذٰلك لا يقصد رفعها، وهو لا يوافق هٰذا الدليل الأخير بالطريق الذي قررناه؛ فلا يبقى إلا بعض الآيات. (د).

قلت: انظر في المسألة وأدلتها: «قواعد الأحكام» (١ / ٢٥، ٢٩) للعز بن عبدالسلام، و«رفع الحرج في الشريعة الإسلامية» (ص ١٧٣ وما بعدها) ليعقوب الباحسين.

(٢) استقرأ شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم رحمهما الله تعالى هٰذه الكلمة في الكتاب والسنة، وأفادا أنه لم يأت فيهما تسمية أوامر الله وشرائعه «تكليفاً»، بل سماها روحاً =

يتنزل(1) قوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وأشباهه.

والثاني: أن الشارع عالم بما كلف به وبما يلزم عنه، ومعلومٌ أن مجرد التكليف يستلزم المشقة؛ فالشارع عالم بلزوم المشقة من غير انفكاك، فإذاً يلزم أن يكون الشارع طالباً للمشقة، بناءً على أن القاصد إلى السبب عالماً بما يتسبب عنه قاصدٌ للمسبب، وقد مر تقرير هٰذه المسألة في كتاب الأحكام؛ فاقتضى أن الشارع قاصد للمشقة هنا.

والثالث: أن المشقة في الجملة مثاب عليها إذا لحقت في أثناء التكليف، مع قطع النظر عن ثواب التكليف؛ كقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [التوبة: ١٢٠] إلى آخر الآية.

وقوله: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩].

وما جاء في «كثرة الخطا إلى المساجد(2) وأن أعظمَهم أجراً أبعدهم داراً»(3).

= ونوراً... وإنما جاء ذٰلك في جانب النفي ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾، وهٰذه الإطلاق إثباتاً لا يعرف أيضاً في لسان السلف، وإنما جاء من لدن كثير من المتكلمة والمتفقهة، والله أعلم.

انظر: «مجموع الفتاوى» (١ / ٢٥ - ٢٦)، و«إغاثة اللهفان» (١ / ٣٢)، و«معجم المناهي اللفظية» (ص ١٢٩) للشيخ بكر أبو زيد.

(1) أي: فهٰذا أحد الأدلة المتقدمة ـ التي قلت: إنها تجري هنا ـ لا يدل؛ لأنه محمول على مشقة وحرج غير موضوع الدعوى هنا؛ إلا أنه لم يذكر بقية الآيات لما عرفت من أن مثل ﴿يريد الله بكم اليسر﴾ تدل على دعواه هنا في قوله: «وإذا تقرر هٰذا... إلخ»، وبضميمة أنه يكون متناقضاً لو قصد المشقة مطلقاً ولو معتادة على ما تقدم. (د).

(2) قطعة من حديث في «الصحيحين» سيأتي لفظه قريباً.

(3) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الأذان، باب فضل صلاة الفجر في جماعة، ٢ / ١٣٧ / رقم ٦٥١)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل كثرة =

وما جاء في «إسباغ الوضوء على المكاره»[1].

وقد نبه على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦] الآية، وذلك لما في القتال من أعظم المشقات؛ حتى قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾ [التوبة: ١١١]، وأشباه ذلك.

فإذا كانت المشقاتُ ـ من حيث هي مشقاتٌ ـ مُثاباً عليها زيادة على معتاد التكليف؛ دل على أنها مقصودة له، وإلا، فلو لم يقصدها؛ لم يقع عليها ثواب كسائر الأمور التي لم يكلف بها، فأوقعها المكلف باختياره حسبما هو مذكور في المباح في كتاب الأحكام؛ فدلَّ هذا كله على قصد الشارع لطلب المشقة بالتكليف، وهو المطلوب.

فالجواب عن الأول أن التكليف إذا وجه على المكلف يمكن القصد فيه على وجهين:

أحدهما: أن يقصد إليه من جهة ما هو مشقة.

والثاني: أن يقصد إليه من جهة ما هو مصلحة وخيرٌ للمكلف عاجلاً وآجلاً.

= الخطا إلى المساجد، ١ / ٤٦٠ / رقم ٦٦٢) عن أبي موسى مرفوعاً: «أعظمُ الناس أجراً في الصلاة أبعدهم فأبعدُهم ممشى» لفظ البخاري، ولفظ مسلم: «إن أعظم الناس أجراً في الصلاة أبعدهم إليه ممشىً فأبعدهم».

(١) أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب الطهارة، باب فضل إسباغ الوضوء على المكاره، ١ / ٢١٩ / رقم ٢٥١) عن أبي هريرة مرفوعاً: «ألا أدلُّكم على ما يمحو الله به الخطايا، ويرفع به الدَّرجات؟». قالوا: بلى يا رسول الله. قال: «إسباغ الوضوء على المكاره، وكثرة الخطا إلى المساجد، وانتظار الصلاة بعد الصلاة؛ فذلكم الرباط».

فأما الثاني؛ فلا شك في أنه مقصود الشارع بالعمل، والشريعةُ كلها ناطقة[1] بذلك كما تقدم أول هذا الكتاب.

وأما الأول؛ فلا نسلم أنه قصد ذلك، والقصدان لا يلزم اجتماعهما؛ فإن الطبيب يقصد بسقي الدواء المر البشع، والإيلام بفصد العروق وقطع الأعضاء المتآكلة؛ نفعَ المريض لا إيلامه، وإن كان على علم من حصول[2] الإيلام؛ فكذلك يتصور في قصد الشارع إلى مصالح الخلق بالتكليف، في العاجلة والآجلة، والإجماع على أن الشارع يقصد بالتكليف المصالح على الجملة[3]؛ فالنزاع في قصده للمشقة، وإنما سمي تكليفاً باعتبار ما يلزمه، على عادة العرب في تسمية الشيء بما يلزمه، وإن كان في الاستعمال غير مقصود حسبما هو معلوم في علم الاشتقاق، من غير أن يكون ذلك مجازاً، بل على حقيقة الوضع اللغوي[4].

---

(١) مكانها بياض في الأصل.

(٢) في الأصل: «محصول».

(٣) ذكر هذا الإجماع أيضاً الآمدي في «الإحكام» (٣ / ٣٨٠، ٤١١)، وابن الحاجب في «منتهى الوصول» (ص ١٨٤)، ونقل الدهلوي في «حجة الله البالغة» (١ / ٦) إجماع السلف عليه، وهذا ما تبناه ابن القيم في «إعلام الموقعين» (١ / ١٩٦ - ٢٠٠)، ودافع عنه بقوة، ومما قال في «مفتاح السعادة» (٢ / ٢٢): «والقرآن وسنة رسول الله ﷺ مملوآن من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح، وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحِكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام، ولأجلها خلق تلك الأعيان، ولو كان هذا في القرآن والسنة نحو مئة موضع أو مئتين؛ لسقناها، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة»، وانتقد ابن السبكي في «الإبهاج» (٣ / ٦٢) الإجماع المذكور.

(٤) فاللفظ موضوع له وضعاً أوليّاً، بدون ملاحظة علاقة، ولا توقف على قرينة؛ فيكون حقيقة لا مجازاً. (د).

قلت: انظر ما قدمناه قريباً عن ابن تيمية وتلميذه ابن القيم بهذا الخصوص.

والجواب عن الثاني أن العلم بوقوع المسبب عن السبب ـ وإن ثبت أنه يقوم[1] مقام القصد إليه في حق المكلف ـ؛ فإنما هو جار مجرى القصد من بعض الوجوه، أعني: في الأحكام الشرعية من جهة ما هو بالتسبب متعد على الجملة، لا من جهة ما هو قاصد للمفسدة الواقعة؛ إذ قد فرضناه لم يقصد إلا منفعة نفسه، وإذا[2] كان غير قاصد؛ فهو المطلوب هنا في حق الشارع؛ إذ هو قاصد نفس المصلحة لا ما يلزم في طريقها من بعض المفاسد، وقد تقدم لهٰذا تقريرٌ في كتاب الأحكام، وسيأتي بسطه في حق المكلف بعد هٰذا إن شاء الله.

وأيضاً، لو لزم من قصد الشارع إلى التكليف بما يلزم عنه مفسدة في طريق المصلحة قصدُه إلى إيقاع المفسدة شرعاً؛ لزم بطلان ما تقدم البرهان على صحته من وضع الشريعة للمصالح لا للمفاسد، ولزم في خصوص مسألتنا أن يكون قاصداً لرفع المشقة[3] وإيقاعها معاً، وهو محال باطل عقلاً وسمعاً.

وأيضاً؛ فلا يمتنع قصد الطبيب لسقي الدواء المر، وقطع الأعضاء المتآكلة، وقلع الأضراس الوجعة، وبط الجراحات [الوجعة][4]، وأن يحمي المريض ما يشتهيه، وإن كان يلزم منه إذاية المريض؛ لأن المقصود إنما هو[5]

---

(١) أي: فقد يكون عالماً بالمسبب ولا يقصده، وإنما يقصد نفع نفسه فقط بقطع النظر عن كونه يلزمه التعدي على الغير بمفسدة تلحقه، ولٰكن الشارع في هٰذه الحالة يجعله كأنه قاصد له، ويلزمه نتيجة التعدي على الغير، ويقيم علمه بوقوع المسبب مقام القصد إليه؛ فالشارع هنا أيضاً، وإن كان عالماً بالمفسدة التي تكون في طريق المصلحة؛ لٰكنه لا يقصدها. (د).

(٢) في الأصل: «وإن».

(٣) أي: بأدلة قصده التخفيف واليسر ونحو ذٰلك، وقوله: «وإيقاعها»؛ أي: بمقتضى هٰذا الاعتراض الثاني. (د).

(٤) ما بين المعقوفتين من الأصل، وسقط من النسخ المطبوعة و (ط).

(٥) في الأصل: «هي».

المصلحة التي هي أعظم وأشد[1] في المراعاة من مفسدة الإيذاء التي هي بطريق اللزوم، وهٰذا شأن الشريعة أبداً، فإذا كان التكليف على وجه؛ فلا بد منه وإن أدى إلى مشقة، لأن المقصود المصلحة؛ فالتكليف أبداً جار على هٰذا المهيع، فقد علم من الشارع أن المشقة ينهى عنها، فإذا أمر بما تلزم عنه فلم يقصدها؛ إذ لو كان قاصداً لها لما نهى عنها، ومن هنا لا يسمى ما يلزم عن الأعمال العاديات مشقة عادة.

وتحصيله أن التكليف بالمعتادات وما هو من جنسها لا مشقة فيه كما تقدم، فما يلزم عن التكليف[2] لا يسمى مشقة؛ فضلاً عن أن يكون العلم بوقوعها يستلزم طلبها أو القصد إليها.

والجواب عن الثالث أن الثواب حاصل من حيث كانت المشقة لا بد من وقوعها لزوماً عن مجرد التكليف، وبها حصل العمل المكلف به، ومن هٰذه الجهة يصح أن تكون كالمقصودة، لا أنها مقصودة مطلقاً؛ فرتب الشارع في مقابلتها أجراً زائداً على أجر إيقاع المكلف به، ولا يدل هٰذا على أن النصَب مطلوب أصلاً[3]، ويؤيد هٰذا أن الثواب يحصل بسبب المشقات وإن لم تتسبب عن العمل المطلوب، كما يؤجر[4] الإنسان ويكفر عنه من سيئاته بسبب ما يلحقه من المصائب والمشقات؛ كما دل عليه قوله عليه الصلاة والسلام: «ما يُصيب المؤمنَ مِن وَصَبٍ ولا نَصَبٍ ولا هَمٍّ ولا حَزَنٍ حتى الشوكة يُشاكُها؛ إلَّا كفَّرَ اللهُ به من سيئاته»[5] وما أشبه ذٰلك.

---

(١) في (ط): «أعظم وآكد».   (٢) في (ط): «التكاليف».

(٣) انظر كلاماً قوياً حول هٰذا في «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٠ / ٦٢١ - ٦٢٣).

(٤) التكفير صريح الحديث، لٰكن من أين الأجر على مجرد ما يلحقه بدون عمل له كالصبر؟ (د).

(٥) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب المرضى، باب ما جاء في كفارة المرض، ١٠ =

وأيضاً؛ فالمباح إذا علم أنه ينشأ عنه ممنوع لا يكون العلم بذلك كالقصد إلى نفس الممنوع، وكذلك يتفق على منع القصد إلى نفس الممنوع اللازم عن المباح، ويختلفون إذا لم يقصد إليه وهو عالم به، وسيأتي تقريره إن شاء الله تعالى.

= / ١٠٣ / رقم ٥٦٤٠، ٥٦٤١، ٥٦٤٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب البر والصلة والآداب، باب ثواب المؤمن فيما يصيبه من مرضٍ أو حزن أو نحو ذلك، ٤ / ١٩٩٢ / رقم ٢٥٧٢) عن عائشة بلفظ مقاربٍ.

وأخرجه مسلم في «صحيحه» (رقم ٢٥٧٣) عن أبي هريرة وأبي سعيد رضي الله عنهما.

قال في «فتح الباري» (١٠ / ١٠٥ / رقم ٥٦٤٠) في شرح هذا الحديث: «وفي هذا الحديث تعقب على الشيخ عز الدين بن عبدالسلام [في «قواعد الأحكام» (١ / ٢٩)]؛ حيث قال: «ظن بعض الجهلة أن المصاب مأجور، وهو خطأ صريح؛ فإن الثواب والعقاب إنما هو بالكسب، والمصائب ليست منها، بل الأجر على الصبر والرضا»، ووجه التعقب أن الأحاديث الصحيحة صريحة في ثبوت الأجر بمجرد حصول المصيبة، أما الصبر والرضا؛ فقدرٌ زائد يمكن أن يثاب عليها زيادة على ثواب المصيبة، قال القرافي: المصائب كفارات جزماً، سواء اقترن بها الرضا أم لا، لكن إن اقترن بها الرضا عظم التكفير، وإلا قل. كذا قال، والتحقيق أن المصيبة كفارة لذنب يوازيها، وبالرضا يؤجر على ذلك» انتهى كلام ابن حجر[1].

قال (د) عقبه: «أقول: ولعل هذا التحقيق في كلام القرافي جمع بين القولين؛ فالتكفير غير الثواب والجزاء؛ فلا مانع أن يكون لا في مقابلة عمل من المكلف، أما الأجر والثواب؛ فالمعقول ومغزى الآيات القرآنية أنه متعلق بالصبر والرضا والتسليم، وهذا التحقيق لا ينافي كلام العز؛ لأنه لا ينفي التكفير، وإنما نفي الأجر، وهو وجيه».

وقال (خ): «هذا مذهب بعض أهل العلم أخذاً بالظاهر من هذا الحديث وما شاكله، وذهب الشيخ عز الدين بن عبدالسلام في القواعد إلى أن المصائب والآلام لا ثواب عليها، وإنما الثواب على الصبر عليها؛ إذ هو الذي يدخل تحت كسب الإنسان».

---

(١) وله في «الفتح» (١٠ / ١١٠) كلام متين في هذا الباب ينبغي أن يراجع.

فصل

ويترتب على هٰذا أصل آخر:

وهو أن المشقة ليس للمكلف أن يقصدها في التكليف نظراً إلى عظم أجرها[1]، وله أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته من حيث هو عمل.

أما هٰذا الثاني؛ فلأنه شأن التكليف في العمل كله لأنه إنما يقصد نفس العمل المترتب عليه الأجر، وذٰلك هو قصد الشارع بوضع التكليف به، [وما جاء][2] على موافقة قصد الشارع هو المطلوب.

وأما الأول؛ فإن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات كما يذكر[3] في موضعه إن شاء الله فلا يصلح منها إلا ما وافق قصد الشارع، فإذا كان قصد المكلف إيقاع المشقة؛ فقد خالف قصد الشارع من حيث إن الشارع[4] لا يقصد بالتكليف نفس المشقة، وكل قصد يخالف قصد الشارع باطل؛ فالقصد إلى المشقة باطل[5]؛ فهو إذاً من قبيل ما ينهى عنه، وما ينهى عنه لا ثواب فيه، بل فيه الإثم إن ارتفع النهي عنه إلى درجة التحريم؛ فطلب الأجر بقصد الدخول في المشقة قصد مناقض.

---

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٠ / ٦٢٠): «قول بعض الناس: «الثواب على قدر المشقة» ليس بمستقيم على الإطلاق»، ثم فصل في ذٰلك، وانظر أيضاً في رد عموم هٰذه القاعدة: «رفع الحرج في الشريعة الإسلامية» (ص ١٧١ وما بعدها).

(٢) ساقط من الأصل و(خ) و (ط)، واستظهر ناسخ الأصل كلمة الإتيان، وهو قريب كما ترى.

(٣) في (ط): «سيذكر».

(٤) في الأصل: «إذْ الشارع».

(٥) انظر في هٰذا: «الاعتصام» للمصنف (١ / ٣٤١).

فإن قيل: هٰذا مخـالف لمـا في «الصحيح» من حديث جابر[1]؛ قال: خلت البقاع حول المسجد، فأراد بنو سلمة أن ينتقلوا إلى قرب المسجد؛ فبلغ ذٰلك رسولَ الله ﷺ؛ فقال لهم: «إنه بلغني أنكم تريدون أن تنتقلوا إلى قُرْبِ المسجد». قالوا: نعم يا رسول الله، قد أردنا ذٰلك. فقال: «بني سلمة! دياركم تكْتَب آثارُكم، دِيارَكم تكتب آثارُكم!».

وفي رواية: فقالوا: ما كان يَسُرُّنا أنَّا كنَّا تحوَّلنا[2].

وفي رواية عن جابر؛ قال: كانت ديارُنا نائيةً عن المسجد، فأردنا أن نبيعَ بيوتنا فَنَقْتَرِب من المسجد؛ فنهانا رسول الله ﷺ؛ فقال: «إنَّ لكم بكلِّ خُطْوَةٍ دَرَجَة»[3].

وفي «رقائق ابن المبارك» عن أبي موسى الأشعري؛ أنه كان في سفينة في البحر مرفوع شراعها، فإذا رجلٌ يقول: «يا أهل السفينة! قفوا» سبع مرار. فقلنا: ألا ترى على أي حال نحن؟ ثم قال في السابعة: «لَقَضاءٌ قضاه الله على نفسه أنَّه من عطَّشَ للهِ نفسه في يوم [حارٍّ] مـن أيام الدنيا شديدِ الحر؛ كان [حقاً] على الله أن يُرويه يوم القيامة». فكان أبو موسى يتتبع اليوم المعمعاني الشديد

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل كثرة الخطا إلى المساجد، ١ / ٤٦٢ / رقم ٦٦٥ بعد ٢٨٠) عن جابر، وأخرجه البخاري عن أنس مختصراً، وسيأتي.

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل كثرة الخطا إلى المساجد، ١ / ٤٦٢ / رقم ٦٦٥ بعد ٢٨١) عن جابر.

(٣) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل كثرة الخطا إلى المساجد، ١ / ٤٦١ / رقم ٤٦٤) عن جابر رضي الله عنه.

قلت: وفي الأصل و (ط) والنسخ المطبوعة كلها: «فنتقرب»، وما أثبتناه من «صحيح مسلم».

الحر فيصومه[1].

وفي الشريعة من هٰذا ما يدل على أن قصد المكلف إلى التشديد على نفسه في العبادة وسائر التكاليف صحيح مثاب عليه، فإن أولٰئك الذين أحبوا الانتقال أمرهم عليه الصلاة والسلام بالثبوت لأجل عظم الأجر بكثرة الخطا؛ فكانوا كرجل له طريقان إلى العمل: أحدهما سهل، والآخر صعب؛ فأمر بالصعب ووُعد على ذٰلك بالأجر، بل جاء نهيهم عن ذٰلك إرشاداً إلى كثرة الأجر.

وتأمَّل أحوال أصحاب الأحوال من الأولياء؛ فإنهم ركبوا في التعبد إلى ربهم أعلى ما بلغته طاقتهم، حتى كان من أصلهم الأخذ بعزائم العلم، وترك الرخص جملة؛ فهٰذا كله دليل على خلاف ما تقدم.

وفي «الصحيح» أيضاً عن أبي بن كعب؛ قال: كان رجل من الأنصار بيته أقصى بيت في المدينة؛ فكان لا تخطئه الصلاة مع رسول الله ﷺ، قال: فَتَوَجَّعنا له؛ فقلنا له: يا فلان! لو أنك اشتريت حماراً يقيك من الرمضاء ويقيك من هوامّ الأرض؟ فقال: أم والله ما أحب أن بيتي مُطنَبٌ ببيت رسول الله ﷺ. قال: فحملت به[2] حتى أتيت نبي الله ﷺ فأخبرته؛ قال: فدعاه، فقال له مثل

---

(١) أخرجه ابن المبارك في «الزهد» (رقم ١٣٠٩)، وأبو نعيم في «الحلية» (١ / ٢٦٠)، وابن أبي الدنيا في «الهواتف» (رقم ١٣)، وابن شاهين في «فضائل الأعمال» (رقم ١٣٣) بسندٍ حسن، وحسنه شيخنا الألباني في «صحيح الترغيب والترهيب» (رقم ٩٧٥).

وأخرج البزار في «مسنده» (١ / ٤٨٨ / رقم ١٠٣٩ ـ زوائده) من وجه آخر عن ابن عباس، وحسنه شيخنا أيضاً في «صحيح الترغيب والترهيب» (رقم ٩٧٤).

وفي إسناد ابن شاهين عبدالله بن المؤمل المخزومي، وهو ضعيف.

قلت: وما بين المعقوفتين في الموطن الأول ساقط من (د)، وفي الموطن الأخير ساقط من الأصل.

(٢) في (ط): «به حملاً».

ذٰلك، وذكر أنه يرجو له في أثره الأجر. فقال النبي ﷺ: «إنَّ لكَ ما احْتَسَبْتَ»[1].

فالجواب أن نقول:

أولاً: إن هٰذه أخبار آحاد في قضية واحدة[2] لا ينتظم منها استقراء قطعي، والظنيات لا تعارض القطعيات؛ فإن ما نحن فيه من قبيل القطعيات.

وثانياً: إن هٰذه الأحاديث لا دليل فيها على قصد نفس المشقة؛ فالحديث الأول قد جاء في «البخاري» ما يفسره؛ فإنه زاد فيه: «وكَرِهَ أن تُعرَّى المدينةُ قِبَلَ ذٰلك؛ لئلا تخلو ناحِيَتُهم مِن حِراسَتها».

وقد روى عن مالك بن أنس أنه كان أولاً نازلاً بالعقيق، ثم نزل إلى المدينة، وقيل له عند نزوله العقيق[3]: لِمَ تنزل العقيق فإنه يشقُّ بُعده إلى المسجد؟ فقال: بلغني أن النبي ﷺ كان يحبه ويأتيه[4]، وأن بعض الأنصار

---

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل كثرة الخطا إلى المساجد، ١ / ٤٦٠ / رقم ٦٦٣) عن أبي بن كعب رضي الله عنه.

(٢) هي البعد عن المسجد والمشقة في التردد إليه من المساكن البعيدة، وهٰذه القضية الواحدة هي التي وردت فيها أحاديث الآحاد، أما ما بقي من نقل ابن المبارك وعمل أصحاب الأحوال؛ فسيأتي الجواب عنه. (د).

(٣) إن كان العقيق هو مساكن بني سلمة؛ فلا مانع أن يكون للمحل فضيلة يفسرها الحديث بقوله: «وكره أن تعرى المدينة»؛ فكان موضع رباط يثاب المرء على قصد وجوده فيه من هٰذه الوجهة؛ فلا تنافي بين فهم مالك وما يؤخذ من بقية الحديث لتفسيره، وإن كانت مساكنهم في غير العقيق، وأن مالكاً إنما يتكلم عن أنصار غيرهم، وحادثة غير حادثتهم؛ فالأمر ظاهر، وسنزيدك بياناً. (د).

(٤) أخرج ابن شبَّة في «تاريخ المدينة» (١ / ١٤٧، ١٤٨)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤ / ١٩٥)، والطبراني في «الكبير» (٧ / ٦ / رقم ٦٢٢٢)، والبيهقي في «المعرفة» (٢ / ٣٦٧ - ٣٦٨) عن سلمة بن الأكوع في حديث في آخره: «إني أُحبّ العقيق».

وإسناده ضعيف، فيه موسى بن محمد بن إبراهيم التيمي، واختلف عليه فيه، وقال البيهقي: «وأما حديث موسى بن محمد بن إبراهيم؛ فهو حديث ضعيف، تفرد به موسى بن محمد، =

أرادوا النقلة منـه إلى قرب المسجـد؛ فقـال له النبي ﷺ: «أمـا تحتسبـون خُطاكم؟»[1]؛ فقد فهم مالك أن قوله: «ألا تحتسبون خطاكم» ليس من جهة إدخال المشقة، ولٰكن من جهة فضيلة المحل[2] المنتقل عنه.

= وكان يحيى بن معين يضعّفه، ويقول: لا يكتب حديثه، وكذٰلك غيره من الأئمة قد أنكروا عليه ما روى من المناكير التي لم يتابع عليها». وانظر له: «الميزان» (٤ / ٢١٨).

ويغني عنه ما أخرجه البخاري في «الصحيح» (رقم ١٥٣٤، ٢٣٣٧) عن عمر بن الخطاب؛ قال: سمعتُ رسول الله ﷺ بوادي العقيق يقول: «أتاني آتٍ من ربي؛ فقال: صلِّ في هٰذا الوادي المبارك، وقُلْ عُمرةً في حجٍّ».

و(الآتِ) هو جبريل؛ كما في رواية عند البيهقي، وانظر: «فتح الباري» (٣ / ٣٩٢).

(١) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الأذان، باب احتساب الآثار، ٢ / ١٣٩ / رقم ٦٥٥) عن أنس مرفوعاً: «يا بني سلمة! ألا تحتسبون آثاركم؟». وقال عقبه: «قال مجاهد في قوله: ﴿ونكتب ما قدموا وآثارهم﴾. قال: خُطاهم».

وأخرجه أيضاً برقم (٦٥٥) عن أنس بلفظ: «إن بني سلمة أرادوا أن يتحوَّلوا عن منازلهم فينـزلوا قريباً من النبي ﷺ». قال: فكَره رسول الله ﷺ أن يُعْروا المدينة؛ فقال: «ألا تحتسبون آثاركم؟». قال مجاهد: خطاهم: آثارهم، أن يُمشى في الأرض بأرجلهم».

وأخـرجـه أيضـاً في «صحيحه» (كتاب فضائل المدينة، باب كراهية النبي ﷺ أن تُعرى المدينة، ٤ / ٩٩ / رقم ١٨٨٧) بنحو اللفظ الثاني.

(٢) كما ورد في البخاري في «صحيحه» (رقم ١٥٣٤، ٢٣٣٧، ٧٣٤٣)، وأبي داود [في «السنن» (رقم ١٨٠٠)] عن عمر؛ قال: سمعت رسول الله ﷺ وهو بوادي العقيق يقول: «أتاني آتٍ من ربي، فقال: صل في هٰذا الوادي، وقل: عمرة وحجة».

وأخرج أبو داود عن مالك؛ قال: «لا ينبغي لأحد أن يجاوز المعرس إذا قفل إلى المدينة حتى يصلي ركعتين أو ما بدا له، وهو على مسافة ستة أميال من المدينة، ويؤخذ من حديث الترمذي: «كانت بنو سلمة في ناحية المدينة»، ومن كون العقيق على ستة أميال من المدينة أن العقيق غير مساكن بني سلمة، فإذا تم هٰذا؛ كانت الفضيلة هنا غير الفضيلة في مساكن بني سلمة؛ فهٰذه كأنها رباط وحراسة للمدينة، بخلاف العقيق؛ فالأشبه أن يكون تعبداً؛ إلا أن الأمر يحتاج إلى إثبات أنها حادثة أخرى. (د).

وأما حديث ابن المبارك؛ فإنه حجة من عمل الصحابي إذا صح سنده عنه[1]، ومع ذٰلك؛ فإنما فيه الإخبار بأن عظم الأجر ثابت لمن عظمت مشقة العبادة عليه[2]؛ كالوضوء عند الكريهات، والظمأ والنصب في الجهاد، فإذاً اختيار أبي موسى رضي الله عنه للصوم في اليوم الحار كاختيار من اختار الجهاد على[3] نوافل الصلاة والصدقة ونحو ذٰلك، لا أن فيه قصد التشديد على النفس ليحصل الأجر به، وإنما فيه قصد الدخول في عبادة عظم أجرها لعظم مشقتها؛ فالمشقة في هٰذا القصد تابعة لا متبوعة، وكلامنا إنما هو فيما إذا كانت المشقة في القصد غير تابعة، وكذٰلك حديث الأنصاري ليس فيه ما يدل على قصد التشديد، وإنما فيه دليل على قصد الصبر على مشقة بعد المسجد ليعظم أجره، وهٰكذا سائر ما في هٰذا المعنى.

وأما شأن أرباب الأحوال؛ فمقاصدهم القيام بحق معبودهم، مع اطّراح النظر في حظوظ نفوسهم، ولا يصح أن يقال: إنهم قصدوا مجرد التشديد على النفوس واحتمال المشقات؛ لما تقدم من الدليل عليه، ولما سيأتي بعد إن شاء الله.

---

(١) وسنده إليه حسن، وله شاهد به يصح؛ كما قدمنا.

وقال (خ): «اتفقوا على أن مذهب الصحابي ليس بحجة على غيره من الصحابة، واختلفوا في كونه حجة على التابعي فما دونه، والتحقيق أنه إذا لم يصرح بسنده في القضية لم يجب على المجتهد اتباعه؛ إذ لم يقم دليل على تكليف المجتهد باتباع من لم تثبت عصمته»!!

(٢) انظر: «فتاوى ابن تيمية» (٢٦ / ٨٥، ٨٦).

(٣) هٰذا اختار نوعاً من العبادة كانت المشقة من لوازمه؛ فلا يظهر فيه قصد المشقة، أما تحري أبي موسى لليوم الشديد الحرارة ليصومه دون اليوم القليل الحرارة لا يصومه؛ فإنه ظاهر في تحريه هٰذا قصد المشقة ليعظم أجره، اتباعاً لنصيحة الرجل الذي ناداهم، ولعل محل الجواب قوله: «إنما فيه قصد الدخول... إلخ». (د).

وثالثاً: إنّ ما اعترض به معارَضٌ بنهي رسول الله ﷺ الذين أرادوا التشديد بالتبتل، حين قال أحدهم: أما أنا؛ فأصوم ولا أفطر، وقال الآخر: أما أنا؛ فأقوم ولا أنام، وقال الآخر: أما أنا؛ فلا آتي النساء؛ فأنكر ذٰلك عليهم وأخبر عن نفسه أنه يفعل ذٰلك كله، وقال: «مَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتي؛ فليْسَ مِنِّي»(١).

وفي الحديث: «وردَّ النبيُّ ﷺ التبتُّلَ على عُثمانَ بنِ مَظْعُونٍ، ولو أُذِنَ له لاخْتَصَيْنا»(٢).

«وردَّ ﷺ عَلَى مَن نذَر أن يَصومَ قائماً في الشمس؛ فأمَره بإتمام صيامِه، ونهاه عن القيام في الشمس»(٣).

وقال: «هَلَكَ المُتَنَطِّعون»(٤).

---

(١) مضى تخريجه (١ / ٥٢٢)، وهو صحيح.

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب النكاح، باب ما يكره من التبتّل والخصاء، ٩ / ١١٧ / رقم ٥٠٧٣، ٥٠٧٤)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه ووجد مؤنة، ٢ / ١٠٢٠ / رقم ١٤٠٢)، والترمذي في «الجامع» (أبواب النكاح، باب ما جاء في النهي عن التبتُّل، ٣ / ٣٩٤ / رقم ١٠٨٣) - وقال: «هٰذا حديث حسن صحيح» -، والنسائي في «المجتبى» (كتاب النكاح، باب النهي عن التبتُّل، ٦ / ٥٨)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب النكاح، باب النهي عن التبتّل، ١ / ٥٩٣ / رقم ١٨٤٨)، وأحمد في «المسند» (١ / ١٧٣، ١٧٥، ١٧٦)، وعبدالرزاق في «المصنف» (٦ / ١٦٨)، والدارمي في «السنن» (٢ / ١٣٣)، وأبو يعلى في «المسند» (٢ / ١٢٠، ١٢٨ / رقم ٧٧٨، ٨٠٢)، والبيهقي في «الكبرى» (٧ / ٧٩) من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه.

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأيمان والنذور، باب النذر فيما لا يملك وفي معصية، ١١ / ٥٨٦ / رقم ٦٧٠٤) من حديث ابن عباس رضي الله عنه.

(٤) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب العلم، باب هلك المتنطعون، ٤ / ٢٠٥٥ / رقم ٢٦٧٠)، وأحمد في «المسند» (١ / ٣٨٦)، وأبو داود في «السنن» (كتاب السنة، باب لزوم السنة، ٤ / ٢٠١ / رقم ٤٦٠٨)، والطبراني في «الكبير» (١٠ / ٢١٦).

ونهيُه عن التشديد شهيرٌ في الشريعة، بحيث صار أصلاً فيها قطعيّاً، فإذا لم يكن من قصد الشارع التشديدُ على النفس؛ كان قصدُ المكلف إليه مضادّاً لما قصد الشارع من التخفيف المعلوم المقطوع به، فإذا خالف قصده قصد الشارع؛ بطل ولم يصح، وهٰذا واضح، وبالله التوفيق.

فصل

وينبني أيضاً على ما تقدم أصل آخر.

وهو أن الأفعال المأذون فيها؛ إما وجوباً، أو ندباً، أو إباحة، إذا تسبب عنها مشقةٌ؛ فإما أن تكون معتادة في مثل ذٰلك العمل، أو لا تكون معتادة، فإن كانت معتادة؛ فذٰلك الذي تقدم الكلام عليه، وأنه ليست المشقة فيه مقصودةً للشارع من جهة ما هي مشقة، وإن لم تكن معتادة؛ فهي أولى أن لا تكون مقصودة للشارع، ولا يخلو عند ذٰلك أن تكون حاصلة بسبب المكلف واختياره، مع أن ذٰلك العمل لا يقتضيها بأصله، أو لا.

فإن كانت حاصلة بسببه كان ذٰلك منهيّاً عنه[1] وغير صحيح في التعبد به؛ لأن الشارع لا يقصد الحَرَج فيما أذن فيه، ومثال هٰذا حديث[2] الناذر للصيام

---

(١) أي: في الأنـواع الثلاثة، وقوله: «غير صحيح في التَّعبُّد به» خاص بنوعي الواجب والمندوب، ولا يأتي في المباح. (د).

(٢) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الأيمان والنذور، باب النذر فيما لا يملك وفي المعصية، ١١ / ٥٨٦ / رقم ٦٧٠٤)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الأيمان والنذور، باب ما جاء في النذر في المعصية، ٣ / ٢٣٥ / رقم ٣٣٠٠)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الكفارات، باب من خلط في نذره طاعة بمعصية، ١ / ٦٩٠ / رقم ٢١٣٦) عن ابن عباس؛ قال: بينما النبي ﷺ يخطب إذا هو برجل قائم في الشمس، فسأل عنه، قالوا: هٰذا أبو إسرائيل، نذر أن يقوم ولا يعقد، ولا يستظل، ولا يتكلم، ويصوم. قال: «مُرْه فليتكلم، وليستظل، وليقعد، وليتم صومه».

قائماً في الشمس، ولذلك قال مالك[1] في أمر النبي ﷺ له بإتمام الصوم وأمره له بالقعود والاستظلال: «أمره أن يتم ما كان لله طاعة، ونهاه عما كان لله معصية»؛ لأن الله لم يضع تعذيب النفوس سبباً للتقرب إليه، ولا لنيل ما عنده، وهو ظاهر؛ إلا أن هٰذا النهي مشروط[2] بأن تكون المشقة أدخلها على نفسه مباشرة، لا بسبب الدخول في العمل؛ كما في المثال؛ فالحكم فيه بيِّنٌ.

وأما إن كانت تابعة للعمل كالمريض الغير القادر على الصوم أو الصلاة قائماً، والحاج لا يقدر على الحج ماشياً أو راكباً؛ إلا بمشقة خارجة عن المعتاد في مثل العمل، فهٰذا هو الذي جاء فيه قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وجاء فيه مشروعية الرخص.

ولٰكن صاحب هٰذا إن عمل بالرخصة؛ فذاك، ويمكن أن يكون[3] عاملاً لمجرد حظ نفسه، وأن يكون[4] قَبِلَ الرخصة من ربه تلبية لإذنه، وإن لم يعمل بالرخصة؛ فعلى وجهين:

أحدهما: أن يعلم أو يظن أنه يدخل عليه في نفسه أو جسمه أو عقله أو عادته فسادٌ يتحرج به ويعنت، ويكره بسببه العمل؛ فهٰذا أمر ليس له، وكذٰلك إن لم يعلم بذٰلك ولا ظن، ولٰكنه لما دخل في العمل دخل عليه ذٰلك؛ فحكمه الإمساك عما أدخل عليه المشوش.

وفي مثل هٰذا جاء: «لَيْسَ مِنَ البِرِّ الصِّيامُ في السفر»[5].

---

(١) في «الموطأ» (٢ / ٤٧٦ - رواية يحيى).

(٢) هٰذا أصل الفرض في كلامه، حيث قال: «مع أن ذٰلك العمل لا يقتضيها»؛ فهٰذا الشرط كالتأكيد لموضوع الكلام. (د).

(٣ و٤) وتقدم الفرق بينهما، وهو أنه في الأولى لا ثواب له؛ إلا أنه دفع عن نفسه الحرج، وفي الثاني له ثوابه مع رفع الحرج. (د).

(٥) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ لمن ظُلّل عليه =

وفي نحوه نُهِيَ عن الصلاة وهو بحضرة الطعام أو وهو يدافعه الأخبثان[1].

وقال: «لا يَقْضِ القَاضي وهو غَضْبان»[2].

وفي القرآن: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣].

إلى أشباه ذٰلك مما نهى عنه بسبب عدم استيفاء العمل المأذون فيه على كمالـه؛ فإن قصـد الشـارع المحـافـظة على عمـل العبد ليكون خالصاً من الشوائب، والإبقاء عليه حتى يكون في ترفه وسعة حال دخوله في ربقة التكليف.

والثاني: أن يعلم أو يظن أنه لا يدخل عليه ذٰلك الفساد، ولٰكن في العمل مشقة غير معتادة؛ فهٰذا أيضاً موضع لمشروعية الرخصة على الجملة، ويتفصل الأمر فيه[3] في كتاب الأحكام، والعلة في ذٰلك أن زيادة المشقة مما ينشأ عنها العنت، بل المشقة في نفسها هي العنت والحرج، وإن قدر على الصبر عليها؛ فهي مما لا يقدر على الصبر عليه عادة.

= واشتدَّ الحرُّ: «ليس من البرِّ الصومُ في السفر»، ٤ / ١٨٣ / رقم ١٩٤٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر، ٢ / ٧٨٦ / رقم ١١١٥) عن جابر رضي الله عنه.

(١) مضى تخريجه (١ / ٤٨٩).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأحكام، باب هل يقضي الحاكم أو يفتي وهو غضبان، ١٣ / ١٣٦ / رقم ٧١٥٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الأقضية، باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان، ٣ / ١٣٤٢ ـ ١٣٤٣ / رقم ١٧١٧)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب آداب القضاة، باب ذكر ما ينبغي للحاكم أن يجتنبه، ٨ / ٢٣٧ ـ ٢٣٨)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الأحكام، باب لا يحكم الحاكم وهو غضبان، ٢ / ٧٧٦ / رقم ٢٣١٦) من حديث أبي بكرة رضي الله عنه.

(٣) أي: في أي الأمرين أفضل؛ أهو الأخذ بالرخصة أم بالعزيمة؟ وقد شفى العليل في ذٰلك رحمه الله. (د).

إلا أن هنا وجهاً ثالثاً[1]، وهو أن تكون المشقة غير معتادة، لٰكنها صارت بالنسبة إلى بعض الناس كالمعتادة، ورُبَّ شيء هٰكذا؛ فإن أرباب الأحوال من العُبَّاد والمنقطعين إلى الله تعالى، المُعانِين على بذل المجهود في التكاليف قد خصُّوا بهٰذه الخاصية، وصاروا معانين على ما انقطعوا إليه، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٥]؛ فجعلها كبيرة على المكلف، واستثنى الخاشعين الذين كان إمامَهم رسول الله ﷺ؛ فهو الذي كانت قُرةُ عينه في الصلاة[2]، حتى كان يستريح إليها من تعب الدنيا[3]، وقام حتى تفطرت قدماه[4]، فإذا كان كذٰلك؛ فمن خص بوراثته في هٰذا النحو نال من بركة هٰذه الخاصية[5].

وهٰذا القسم[6] يستدعي كلاماً يكون فيه مدّ بعض نفس؛ فإنه موضعٌ **مُغْفلٌ قلّ من تكلم عليه، مع تأكده في أصول الشريعة.**

---

(١) هو بعض ما دخل في الثاني؛ فالمشقة غير معتادة، ويعلم أو يظن أنها لا تدخل فساداً؛ إلا أنها صارت بالنسبة له كأنها معتادة. (د).

(٢) كما في قوله ﷺ: «وجعلت قرة عيني في الصلاة»، وسيأتي تخريجه (ص ٢٤٠)، وهو صحيح.

(٣) كما سيأتي (ص ٢٤٠).

(٤) كما سيأتي (ص ٢٤١).

(٥) من أقبل على العبادة بيقين ساطع وجد فيها من الارتياح ما يود معه لو أن الحياة لا تطالبه بما يلفته عنها ولو لحظة؛ فليس العابد ببصيرة وضَّاءةٍ كما يحسب أسارى الأهواء في ضائقة من حرج النفس واقتحام المكاره، بل هو في لذة لا تنقص عند من يذوق طعمها عن لذة إدراك المعارف السامية والحكمة الغامضة. (خ).

(٦) أي: الثاني بنوعيه، وهو أن يعلم أو يظن أنه لا يدخل عليه في العمل به فساد في نفسه أو عقله. . . إلخ؛ فقوله: «وينتظم تحت هٰذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله. . . إلخ» لا ينافي أصل موضوع هٰذا القسم؛ لأن الخوف من ذٰلك أو من التقصير غير العلم =

فصل

فاعلم أن الحرج مرفوع عن المكلف لوجهين:

أحدهما: الخوف من الانقطاع من الطريق، وبغض العبادة، وكراهة التكليف، وينتظم تحت هٰذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله أو ماله أو حاله.

والثاني: [خوف التقصير][1] عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد المختلفة الأنواع، مثل قيامه على أهله وولده، إلى تكاليف أخر تأتي في الطريق؛ فربما كان التوغل في بعض الأعمال شاغلاً عنها، وقاطعاً بالمكلف دونها، وربما أراد الحمل للطرفين على المبالغة في الاستقصاء؛ فانقطع عنهما.

فأما الأول؛ فإن الله وضع هٰذه الشريعة المباركة حنيفية سمحة سهلة، حفظ[2] فيها على الخلق قلوبهم، وحببها لهم بذٰلك، فلو عملوا على خلاف السماح والسهولة؛ لدخل عليهم فيما كلفوا به ما لا تخلص به أعمالهم[3]، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ فِيكُمۡ رَسُولَ ٱللَّهِۚ لَوۡ يُطِيعُكُمۡ فِي كَثِيرٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡرِ لَعَنِتُّمۡ﴾ [الحجرات: ٧] إلى آخرها؛ فقد أخبرت الآية أن الله حبَّب إلينا الإيمان بتيسيره وتسهيله، وزيَّنه في قلوبنا بذٰلك، وبالوعد الصادق بالجزاء عليه.

= أو الظن بحصول هٰذا الفساد... إلخ، الذي جعله أول الوجهين في الفصل السابق، هٰذا وقد تكلم في هٰذا الفصل على الوجه الأول من وجهي رفع الحرج وهو الخوف من الانقطاع... إلخ، وسيأتي في الفصل بعده تفصيل الوجه الثاني، وهو الخوف من التقصير عند المزاحمة... إلخ، وهٰذا باعتبار النظر في الموضع هنا، وسيأتي لنا في آخر المسألة مناقشة المؤلف في صنيعه فيها بوجه عام. (د).

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٢) أي: من النفرة من تكاليفها. (د).

(٣) انظر أثر وقوع ذٰلك في «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٠ / ١١٤ - ١١٥).

وفي الحديث: «عَليكُم منَ الأعمالِ ما تُطيقون؛ فإن الله لا يمَلُّ حتى تَملُّوا»(١).

وفي حديث قيام رمضان: «أما بعدُ؛ فإنّه لم يَخْفَ عليَّ شأنُكم، ولٰكن خَشيتُ أن تُفرضَ عليكم صلاةُ اللَّيلِ فتعجِزوا عنها»(٢).

وفي حديث الحوْلاء بنت تُوَيْت حين قالت له عائشة رضي الله عنها: هٰذه الحولاءُ بنت تويت، زعموا أنها لا تنام الليل. فقال عليه الصلاة والسلام: «لا تنامُ الليل؟! خذوا من العَمَل ما تُطيقون؛ فوالله لا يَسْأمُ اللهُ حتى تسأموا»(٣).

وحديث أنس: دخل رسول الله ﷺ المسجد وحبلٌ ممدود بين ساريتين؛

---

(١) سيأتي تخريجه في (ص ٤٠٥، وتقدم ١ / ٥٢٦)، وهو في «الصحيحين» وغيرهما.

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب صلاة التراويح، باب فضل من قام رمضان، ٤ / ٢٥١ / رقم ٢٠١٢)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الترغيب في قيام رمضان وهو التراويح، ١ / ٥٢٤ / رقم ٧٦١ بعد ١٧٨) عن عائشة مرفوعاً، والمذكور لفظ مسلم.

قال (خ) هنا ما نصُّه: «قد يكون في العمل نفسه وجه من الوجوه الداعية إلى التكليف به على سبيل الوجوب؛ كالصلوات الخمس، وقد يكون إيجابه منوطاً بحالة تعرض له كأدب الوفاء والصدق مع الخالق في تقرير حكمة إيجاب النذر، ومن الجائز أن يقع في الشريعة قسم ثالث وهو ما يكون سببه قيام الجماعة بالعمل ومداومتهم عليه حتى ينتظم في إعلام هدايتهم ويصبح من مظاهر طاعتهم، ويقرب من هٰذا إيجاب بعض المندوبات على الفرد متى دخل في عملها، وهٰذا ما وقع في نفس النبي عليه الصلاة والسلام ومن أجله ترك الاستمرار على صلاة التراويح في جماعة».

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التهجد، باب ما يُكره من التشديد في العبادة، ٣ / ٣٦ / رقم ١١٥١)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب أمر من نعس في صلاته أو استعجم عليه القرآن أو الذكر بأن يرقد أو يقعد حتى يذهب عند ذٰلك، ١ / ٥٤٢ / رقم ٧٨٥) وغيرهما.

قال في حاشية الأصل: «تويت: بتاءين مصغر كما تقدم في حاشية على هٰذا الكتاب».

فقال: «ما هٰذا؟». قالوا: حبلٌ لزينب، تُصلي فإذا كسِلَتْ أوْ فتَرَت أمْسكت به. فقال: «حُلُّوهُ، لِيُصلِّ أحدُكم نشاطَه، فإذا كسل أو فترَ؛ قَعَدَ»[1].

وحـديث معـاذ حين قال له النبي عليه الصلاة والسلام: «أفَتَّانٌ أنت يا مُعاذ؟»[2] حين أطال الصلاة بالناس، وقال: «إنَّ منكم منفِّرين؛ فأيُّكم ما صلى بالناس فليتَجَوَّزْ؛ فإنَّ فيهم الضعيفَ، والكبيرَ، وذا الحاجة»[3].

ونهى عن الوصال رحمة لهم[4].

ونهى عن النذر، وقال: «إن الله يستخرِجُ به مِنَ البخيل، وإنه لا يُغني من قَدَرِ اللهِ شيئاً»[5]، أو كما قال، لٰكن هٰذا كله معلل معقول المعنى بما دل عليه

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التهجد، باب ما يكره من التشديد في العبادة، ٣ / ٣٦ / رقم ١١٥١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب أمر من نعس في صلاته أو استعجم عليه القرآن أو الذِّكر بأن يرقد أو يقعد حتى يذهب عنه ذٰلك، ١ / ٥٤١ - ٥٤٢ / رقم ٧٨٥).

(٢) سيأتي لفظ الحديث في (ص ٢٤٨)، وسيأتي تخريجه إن شاء الله تعالى هناك.

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأذان، باب تخفيف الإمام في القيام وإتمام الركوع والسجود، ٢ / ١٩٧ - ١٩٨ / رقم ٧٠٢، وكتاب الأحكام، باب هل يقضي القاضي أو يُفتي وهو غضبان، ١٣ / ١٣٦ / رقم ٧١٥٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصلاة، باب أمر الأئمة بتخفيف الصلاة في تمام، ١ / ٣٤٠ / رقم ٤٦٦) من حديث أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه.

(٤) قطعة من حديث سيأتي لفظه عند المصنف قريباً.

(٥) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب القدر، باب إلقاء العبد النذر إلى القدر، ١١ / ٤٩٩ / رقم ٦٦٠٨، وكتـاب الأيمـان والنـذور، باب الـوفاء بالنذر، ١١ / ٥٧٥ / رقم ٦٦٩٢ و٣٣٩٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب النذر، باب النهي عن النذر وأنه لا يرد شيئاً، ٣ / ١٢٦٠ - ١٢٦١ / رقم ١٦٣٩)، وأبو داود في «سننه» (كتاب الأيمان والنذور، باب النهي عن النذر، ٣ / ٢٣١ - ٢٣٢ / رقم ٣٢٨٧)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الأيمان والنذور، النهي عن النذر، ٧ / ١٥ - ١٦، ١٦)، والدارمي في «السنن» (كتاب النذور والأيمان، باب النهي عن النذر، ٢ / =

ما تقدم من السآمة والملل، والعجز، وبغض الطاعة وكراهيتها[1].

وقد جاء عن عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ؛ أنه قال: «إنَّ هٰذا الدِّينَ مَتينٌ؛ فأوْغِلوا فيه برفق، ولا تُبَغِّضوا إلى أنفُسِكم عبادةَ الله، فإن المُنْبَتَّ لا أرضاً قطعَ، ولا ظهراً أبْقى»[2].

= ١٨٥)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الكفارات، باب النهي عن النذر، ١ / ٦٨٦ / رقم ٢١٢٢)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٦١)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١٠ / ٧٧) عن عبدالله بن عمرو ابن العاص رضي الله عنه.

وفي الباب عن أبي هريرة عند البخاري (رقم ٦٦٩٤)، ومسلم (رقم ١٦٤٠)، والترمذي (رقم ١٥٣٨)، وابن الجارود (رقم ٩٣٢)، وأحمد (٢ / ٢٣٥، ٢٤٢، ٣١٤، ٣٧٣، ٤١٢، ٤٦٣)، وغيرهم.

(١) انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٥ / ٢٧٢ وما بعدها).

(٢) تكلّم عليه السخاوي في «الأجوبة المرضية» (ق ٢، ٣) بكلامٍ بديع، نسوق نصَّه، ونزيد عليه في حنايا كلامه، ونضع ذٰلك بين معقوفتين، ثم نتبع ذٰلك بما فاته.

قال رحمه الله تعالى: «حديث: «المنبت لا أرضاً قطع، ولا ظهراً أبقى»، البزار في «مسنده» [(كشف الأستار ٧٤)، «مجمع الزوائد» (١ / ٦٧)»، وقال عقبه: «وهٰذا روي عن ابن المنكدر مرسلاً، ورواه عبيدالله بن عمرو عن سوقة عن ابن المنكدر عن عائشة، وابن المنكدر لم يسمع من عائشة]، وأبو نعيم في بعض تصانيفه، والحاكم في «علوم الحديث» له [(ص ٩٥ و٩٦)]، والبيهقي في «سننه» عنه [(٣ / ١٨)]، وابن طاهر في «صفوة التصوّف» من طريق الحاكم، [والقضاعي في مسنده «الشهاب» (١١٤٧ و١١٤٨)، والقزويني في «التدوين» (١ / ٢٣٧ ـ ٢٣٨)، وأبو الشيخ في «الأمثال» (رقم ٢٢٩)، والخطابي في «العزلة» (١١١)، والعسكري في «الأمثال» (١ / ٥٤٤ ـ ٥٤٥)]، كلهم من حديث خلاد بن يحيى عن أبي عقيل يحيى بن المتوكل عن محمد بن سوقة عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما؛ قال: قال رسول الله ﷺ: «إن هٰذا الدين متين فأوغل فيه برفق، ولا تبغض إلى نفسك عبادة الله؛ فإن المنبت لا أرضاً قطع، ولا ظهراً أبقى»، قال الحاكم عقب تخريجه: «هٰذا حديث غريب المتن والإسناد، وكل ما روي فيه فهو من الخلاف =

. . . .

= على محمد بن سوقة، فأما ابن المنكدر عن جابر؛ فليس يرويه غير محمد بن سوقة وعنه أبو عقيل، وعنه خلاد بن يحيى» انتهى.

وقال البخاري في ترجمة محمد بن سوقة من «تاريخه» [(١/١/١٠٢)]: «قال لي إسحاق: أخبرنا عيسى بن يونس حدثنا محمد بن سوقة حدثني ابن محمد بن المنكدر؛ قال النبي ﷺ: «إن هٰذا الدين متين»، قال عيسى: أنا نصصتُ ابن سوقة عنه؛ فقال ابن محمد بن المنكدر، ورواه أبو عقيل عن ابن سوقة عن ابن المنكدر عن جابر عن النبي ﷺ، والأول أصح» انتهى.

وأبو عقيل ضعفه ابن المبارك، وعلي بن المديني [في «سؤالات محمد بن عثمان بن أبي شيبة» له (رقم ٦٤)]، والنسائي [في «الضعفاء والمتروكين» له (٦٣٥)]، وغيرهم، وقال حرب: «قلت لأبي عبدالله ـ يعني: أحمد بن حنبل ـ: كيف حديثه؟ فكأنه ضعفه»، وقال أبو زرعة: «لين».

وقال ابن حبان [في «المجروحين» (٣ / ١١٦)]: «ينفرد بأشياء ليس لها أصول، ولا يرتاب الممعن في الصناعة أنها معمولة»، وقال ابن عدي [في «الكامل» (٧ / ٢٦٦٥)]: «عامة أحاديثه غير محفوظة»، وقال الساجي: «منكر الحديث»، وقال أبو أحمد الحاكم: «ليس بالقوي عندهم»، وقال ابن عبدالبر: «هو عند جميعهم ضعيف»، [وانظر «تهذيب الكمال» (٣١ / ٥١١)].

ولحديثه شاهد، لٰكنه ضعيف أيضاً، أخرجه البيهقي في «سننه» [(٣ / ١٩)، و«الشعب» (٣٨٨٦)]، قال: «أخبرنا أبو عبدالله الحافظ ـ هو الحاكم ـ أخبرنا محمد بن المؤمل بن الحسن بن عيسى حدثنا الفضل بن محمد الشعراني حدثنا أبو صالح ـ يعني: عبدالله بن صالح كاتب الليث ـ حدثنا الليث ـ هو ابن سعد ـ عن ابن عجلان ـ يعني محمداً ـ عن مولى لعمر بن عبدالعزيز عن عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما عن رسول الله ﷺ؛ قال: «إن هٰذا الدين متين فأوغل فيه برفق، ولا تبغض إلى نفسك عبادة ربك؛ فإن المنبت لا سفراً قطع ولا ظهراً أبقى، فاعمل عمل امرىء يظن أن لا يموت أبداً، واحذر حذراً تخشى أن تموت غداً»، والفضل بن محمد، قال أبو حاتم: «تكلموا فيه»، وقال الحاكم [كما في «السير» (١٣ / ٣١٧)، و«سؤالات السجزي» (٢٢٤)]: «كان أديباً فقيهاً عابداً عارفاً بالرجال، وكان يرسل شعره فلقب بالشعراني، وهو ثقة، لم يطعن فيه بحجة، وقد سئل عنه الحسين بن محمد القباني فرماه بالكذب، وقال: سمعت أبا عبدالله ابن الأخرم يسأل عنه؛ فقال: صدوق؛ إلا أنه كان غالياً في التشيع، والمولى ـ يعني: المبهم المتقدم في إسناد الحديث ـ لم أقف على اسمه وما عرفته، والله أعلم». =

. . . .

= [وضعفه شيخنا في «الضعيفة» (١ / ٦٤ - ٦٥)].

وله طريق ثالثة، لكنها مختصرة، أخرجها عبدالله ابن الإمام أحمد في «مسند أبيه» [٣ / ١٩٩]؛ قال: وجدت في كتاب أبي بخط يده: حدثنا زيد بن الحباب أخبرني عمرو بن حمزة حدثنا خلف أبو الربيع إمام مسجد سعيد بن أبي عروبة حدثنا أنس بن مالك رضي الله عنه؛ قال: قال رسول الله ﷺ: «إن هٰذا الدين متين؛ فأوغلوا فيه برفق»، وخلف هٰذا غير خلف بن مهران العدوي الذي روى له النسائي في «المجتبى» [(رقم ٤٤٤٦)] حديث: «من قتل عصفوراً عبثاً...»، وإن كان صنيع المزي في «تهذيبه»[(٨ / ٢٩٦)] يقتضي أنهما واحد، فإن البخاري قد فرق بينهما [في «تاريخه» (٣ / رقم ٦٥٣، ٦٥٥)]؛ فجعل خلف بن مهران إمام مسجد بني عدي غير خلف أبي الربيع إمام مسجد سعيد بن أبي عروبة، وكذا قال أبو حاتم [في «الجرح والتعديل» (٣ / رقم ١٦٧٨، ١٦٧٩)]، وذكر أن إمام مسجد سعيد يروي عن أنس، قال البخاري: «وعنه عمرو بن حمزة القيسي، لا يتابع في حديثه»، وقال ابن خزيمة: «لا أعرف خلفاً بعدالة ولا جرح»، وكذا قال في الراوي عنه، وتوقف في صحة حديثهما، وقال ابن عدي في الراوي عنه [في «الكامل» (٥ / ١٧٩٣)]: «مقدار ما يرويه غير محفوظ»، وقال الدارقطني: «ضعيف».

قلت: وزعم الهيثمي [في «مجمع الزوائد» (١ / ٦٧)] أن رجاله موثقون، وأن خلفاً لم يدرك أنساً ويتعقب عليه بما تقدم، [وزاد الزبيدي في «إتحاف السادة المتقين» (٩ / ٤١) نسبته للضياء، وعزاه ابن رجب في «المحجة» (٧٠) لحميد بن زنجويه].

وعلى كل حال؛ فالحديث ضعيف؛ إلا أن هٰذه الطَّريق على اختصارها أجود من اللتين قبلها، وبالله التوفيق» انتهى كلام السخاوي، ثم تحدث عن شرح الحديث؛ فراجعه إن شئت، وهو في «فتاويه» (١ / ١٤ - ١٩) المطبوعة حديثاً.

وله طريق رابعة أخرجه البيهقي في «الشعب» (رقم ٣٨٨٥)، أخبرنا أبو الحسين بن بشران أخبرنا أبو الحسين علي بن محمد المصري حدثنا عبدالله بن أبي مريم حدثنا علي بن معبد حدثنا عبيدالله بن عمرو عن محمد بن سوقة عن محمد بن المنكدر عن عائشة عن النبي ﷺ؛ فذكره وقال: «ورواه أبو عقيل يحيى بن المتوكل عن محمد بن سوقة عن محمد بن المنكدر عن جابر، ورواه أبو معاوية عن محمد بن سوقة عن محمد بن المنكدر عن النبي مرسلاً وهو الصحيح، وقيل غير ذٰلك».

وذكره ابن حجر في «فتح الباري» (١١ / ٢٩٧) من حديث جابر، ثم قال: «وله شاهد في =

وقالت عائشة رضي الله عنها: نهاهم النبي ﷺ عن الوصال رحمة لهم. قالوا: إنك تواصل. فقال: «إني لست كهيئتكم، إني أبيتُ يُطعِمُني ربي ويَسْقيني»(١).

وحاصل هٰذا كله أن النَّهي لعلَّةٍ معقولة المعنى مقصودة للشارع، وإذا كان كذٰلك؛ فالنهي دائر مع العلة وجوداً وعدماً، فإذا وجد ما علَّل به الرسول ﷺ؛ كان النهي متوجِّهاً ومتَّجهاً، وإذا لم توجد؛ فالنهي مفقود، إذ الناس في هٰذا المَيْدان على ضربين:

ضرب يحصل له بسبب إدخال نفسه في العمل تلك المشقة الزائدة على المعتاد؛ فتؤثر فيه أو في غيره فساداً، أو تحدث له ضجراً ومللاً، وقعوداً عن النشاط إلى ذٰلك العمل؛ كما هو الغالب في المكلفين؛ فمثل هٰذا لا ينبغي أن يرتكب من الأعمال ما فيه ذٰلك، بل يترخص فيه بحسب ما شرع له في الترخص، إن كان مما لا يجوز تركه، أو يتركه إن كان مما له تركه، وهو مقتضى التعليل، ودليله قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يَقْضِ القاضي وهو غَضْبان»(٢)، وقوله: «إن لِنَفْسِكَ عليك حقّاً، ولأهْلكَ عليك حقّاً»(٣)، وهو الذي أشار به عليه

= «الزهد» لابن المبارك (رقم ١٣٣٤) من حديث عبدالله بن عمرو موقوف» والحديث مرفوعاً ضعيف، والله أعلم.

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب الوصال، ٤ / ٢٠٢ / رقم ١٩٦٤)، وإسحاق بن راهويه في «المسند» (٤ / ق ٧٧ / ب) ـ ومن طريقه البيهقي في «الكبرى» (٤ / ٢٨٢) ـ، وأحمد في «المسند» (٦ / ٢٤٢، ٢٥٨)، والفريابي في «الصيام» (٢٩) وغيرهم.

(٢) مضى تخريجه (ص ٢٣١)، وهو في «الصحيحين».

(٣) جزء من حديث، وفيه قصة ستأتي عند المصنف قريباً (ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب من أقسم على أخيه ليفطر في التطوع، ٤ / ٢٠٩ / رقم ١٩٦٨، وكتاب الأدب، باب صنع الطعام والتكلف للضيف، ١٠ / ٥٣٤ / رقم ٦١٣٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب النهي عن صوم الدهر، ٢ / ٨١٣ / رقم ١٨٢).

الصلاة والسلام على عبدالله بن عمرو بن العاص حين بلغه أنه يسرد الصوم، وقد قال بعد الكبر: ليتني قبلت رخصة رسول الله ﷺ[1].

والضرب الثاني شأنه أن لا يدخل عليه ذلك الملل ولا الكسل؛ لوازعٍ هو أشـد[2] من المشقة أو حادٍ يسهل به الصعب أو لما له في العمل من المحبة، ولما حصل له فيه من اللذة، حتى خف عليه ما ثقل على غيره، وصارت تلك المشقة في حقه غير مشقة، بل يزيده كثرة العمل وكثرة العناء فيه نوراً وراحة، أو يُحفظ عن تأثير ذلك المشوش في العمل بالنسبة إليه أو إلى غيره؛ كما جاء في الحديث: «أَرِحْنا بها يا بِلالُ»[3].

وفي الحديث: «حُبِّبَ إليَّ مِنْ دُنياكم ثلاث...»، قال: «وجُعِلَت قُرَّةُ عيني في الصلاة»[4].

---

(1) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب حقّ الجسم في الصوم، ٤ / ٢١٧ ـ ٢١٨ / رقم ١٩٧٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب النهي عن صوم الدهر لمن تضرر به، ٢ / ٨١٣ ـ ٨١٤ / رقم ١١٥٩)، والمذكور لفظ البخاري.

ولمسلم في رواية «لأن أكون قَبلتُ الثلاثةَ الأيام التي قال رسول الله ﷺ أحبُّ إليَّ من أهلي ومالي». وله في رواية: «فلما كبرتُ وَدِدْتُ أنِّي كنتُ قَبِلتُ رُخصةَ نبيِّ الله ﷺ».

(2) في (ط): «أشق».

(3) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الآداب، باب في صلاة العتمة، ٤ / ٢٩٦، ٢٩٦ ـ ٢٩٧ / رقم ٤٩٨٥ و٤٩٨٦)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٣٦٤، ٣٧١) من حديث رجل من الصحابة، وإسناده صحيح، وسمَّاه الطبراني في «المعجم الكبير» (٦ / ٢٧٦ ـ ٢٧٧ / رقم ٦٢١٤)؛ فأخرجه من مسند سلمان بن خالد الخزاعي.

وانظر: «تخريج أحاديث الإحياء» (٣ / ١٠١)، و«صحيح الجامع الصغير» (رقم ٧٨٩٢)، و«مشكاة المصابيح» (رقم ١٢٥٣).

(4) أخرجه أحمد في «المسند» (٣ / ١٢٨، ١٩٩، ٢٨٥)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٨ / ٣٩)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب عشرة النساء، باب حب النساء، ٧ / ٦١)، =

وقال لما قام حتى تورَّمتْ أو تفطرت قدماه: «أفلا أكون عبداً شكوراً؟!»[1].

وقيل له عليه الصلاة والسلام: أنأخذُ عنك في الغضب والرضى؟ قال: «نعم»[2].

= والحاكم في «المستدرك» (٢ / ١٦٠)، ومحمد بن نصر في «تعظيم قدر الصلاة» (١ / ٣٣١، ٣٣٢ / رقم ٣٢٢ و٣٢٣)، وأبو يعلى في «المسند» (٦ / ١٩٩ - ٢٠٠، ٢٣٧ / رقم ٣٤٨٢ و٣٥٣٠)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٧ / ٧٨)، وأبو الشيخ في «أخلاق النبي» ﷺ (ص ٩٨، ٢٢٩ - ٢٣٠)، والطبراني في «المعجم الصغير» (١ / ٢٦٢)، وسنده حسن، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي، وصححه ابن القيم في «زاد المعاد» (١ / ١٥٠ - ١٥١) وقال: «ومن رواه «حبب إليَّ من دنياكم ثلاث»؛ فقد وهم، ولم يقل ﷺ: «ثلاث»، والصلاة ليست من أمور الدنيا التي تضاف إليها».

وقال ابن كثير في «الشمائل» (ص ٣٨) في الرواية التي فيها «من دنياكم»: «وليس بمحفوظ بهذا؛ فإن الصلاة ليست من أمور الدنيا وإنما هي من أهم شؤون الآخرة».

وكذا قال العراقي وابن حجر والسخاوي، وانظر: «التلخيص الحبير» (٣ / ١١٦)، و«المقاصد الحسنة» (ص ١٨٠).

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التفسير، باب ﴿**يغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر**﴾، ٨ / ٥٨٤ / رقم ٤٨٣٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صفة القيامة والجنة والنار، ٤ / ٢١٧٢ / رقم ٢٨٢٠) من حديث عائشة رضي الله عنها.

وأخرجه البخاري في «الصحيح» (رقم ٤٨٣٦)، ومسلم في «الصحيح» (رقم ٢٨١٩)، وغيرهما من حديث المغيرة بن شعبة رضي الله عنه.

(٢) أخرج نحوه أبو داود في «السنن» (كتاب العلم، باب في كتابة العلم، ٣ / ٣١٨ / رقم ٣٦٤٦)، وأحمد في «المسند» (٢ / ١٦٢، ١٩٢، ٢٠٧، ٢١٥)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٩ / ٤٩)، والدارمي في «السنن» (١ / ١٢٥)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ١٠٥ - ١٠٦)، والخطيب البغدادي في «تقييد العلم» (٧٧ - ٨٠)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ٣٨٨، ٣٨٩) من طرق عن عبدالله بن عمرو، وبعضها صحيح. =

وهو القائل في حقنا: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»[1]، وهذا[2] وإن كان خاصّاً به؛ فالدليل صحيح.

وجاء في هذا المعنى من احتمال المشقة في الأعمال والصبر عليها دائماً كثير.

ويكفيك من ذلك ما جاء عن الصحابة والتابعين ومن يليهم رضي الله عنهم ممن اشتهر بالعلم وحمل الحديث والاقتداء بعد الاجتهاد؛ كعمر، وعثمان، وأبي موسى الأشعري، وسعيد بن عامر، وعبدالله بن الزبير، ومن التابعين؛ كعامر بن عبدقيس، وأويس، ومسروق، وسعيد بن المسيب، والأسود ابن يزيد، والربيع بن خثيم، وعروة بن الزبير، وأبي بكر بن عبدالرحمن راهب قريش، وكمنصور بن زاذان، ويزيد بن هارون، وهشيم، وزِرّ بنْ حبيش، وأبي عبدالرحمن السلمي، ومن سواهم ممن يطول ذكرهم، وهم من اتّباع السنة والمحافظة عليها ما هم.

ومما جاء عن عثمان رضي الله عنه أنه كان إذا صلى العشاء أوتر بركعة يقرأ فيها القرآن كله[3].

= قال ابن حجر في «الفتح» (١ / ٢٠٧): «ولهذا طرق عن عبدالله بن عمرو يقوّي بعضها بعضاً».

(١) مضى تخريجه (ص ٢٣١)، وهو في «الصحيحين».

(٢) ولا يخفى عليك استيفاؤه لأمثلة الأنواع الثلاثة للضرب الثاني في الأحاديث المذكورة، مع مراعاة أنها كلها ليس فيها العلم أو الظن بأنه يدخل على نفسه بسببها فساداً... إلخ، وإن كان قد يحصل ذلك كما هو أحد الأقسام الثلاثة التي أشارت إليها الأحاديث. (د).

(٣) رواه ابن أبي شيبة في «المصنف» (١ / ٣٦٧ و٣٦٨، ٢ / ٢٩٢ ـ ٢٩٣، ٥٠٢ ـ ٥٠٣)، وسعيد بن منصور في «السنن» (٢ / ٤٦٩ / رقم ١٥٨)، وابن شبة في «تاريخ المدينة» (٤ / ١٢٧٢)، وابن المبارك في «الزهد» (رقم ١٢٧٥، ١٢٧٧)، وعبدالرزاق في «المصنف» (٣ / =

وكم من رجل منهم صلى الصبح بوضوء العشاء كذا وكذا سنة، وسرد الصيام كذا وكذا سنة [1].

وروي عن ابن عمر وابن الزبير أنهما كانا يواصلان الصيام، وأجاز مالك صيام الدهر [2].

وكان أويس القرني يقوم ليله حتى يصبح، ويقول: بلغني أن لله عباداً سجوداً أبداً [3].

= ١٢٤ / رقم ٤٦٥٣)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٣ / ٧٥، ٧٦)، وأبو عبيد في «فضائل القرآن» (رقم ٢٧٧، ٢٧٨)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١ / ٢٩٤)، وأحمد في «الإيمان» (ق ٤٩ / ب)، والطبراني في «الكبير» (١ / ٨٧ / رقم ١٣٥)، وأبو نعيم في «حلية الأولياء» (١ / ٥٦، ٥٧)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٣٢٨)، والبيهقي في «الكبرى» (٣ / ٢٤ ـ ٢٥)، وفي «الشعب» (٥ / ١٤٥ ـ ١٤٦ / رقم ١٩٩٣) من طرق عن ابن سيرين عن نائلة زوج عثمان؛ قالت: إنْ تدعوه أو تقتلوه؛ فهو كان يحيي الليل بركعة يجمع فيها القرآن ـ يعني: يوترها ـ»، وبعضهم أسقط «نائلة»، وابن سيرين لم يسمع من عثمان.

ورواه أيوب عن نائلة كما عند ابن الأعرابي في «المعجم» (١ / ق ١٢٠ / ب)، ومسعر عنها كما عند ابن شبة في «تاريخ المدينة» (٤ / ١٢٧٢)، ورواه أبو نعيم في «الحلية» (١ / ٥٦ ـ ٥٧)، وقال أنس بن مالك وهو وهم. والأثر صحيح بمجموع طرقه، وتعدد استشهاد المصنف به في موطن آخر، وانظر: «الاعتصام» (١ / ٣٩٩ ـ دار ابن عفان).

(١) ترى أمثلة كثيرة من ذلك في «إقامة الحجة» للكنوي مع التعليق عليها، وكذا في «الحلية» (٣ / ١٦٣)، وذكره المصنف في «الاعتصام» (١ / ٣٩٩) مع زيادة «وكانوا هم العارفين بالسنة، لا يميلون عنها لحظة».

(٢) كذا في «الاعتصام» (١ / ٣٩٩) أيضاً.

(٣) انظر: «الحلية» (٢ / ٨٧، ٨٨)؛ ففيها نحو المذكور. وذكره عنه المصنف في «الاعتصام» (١ / ٣٩٩ ـ ط ابن عفان)، وعلق على الخبر بقوله: «يريد أنه كان يتنفَّل بالصلاة؛ فتارة يطوِّل فيها القيام، وتارة الركوع، وتارةً السجود». وفي (ط) زيادة عليه: «ثم يركع أخرى حتى يصبح، ثم يقول: بلغني أنّ لله عباداً ركوعاً أبداً، ثم يسجد حتى يصبح، ثم يقول: بلغني أنّ لله عباداً سجوداً أبداً».

ونحوه عن عبدالله بن الزبير[1].

وعن الأسود بن يزيد أنه كان يجهد نفسه في الصوم والعبادة، حتى يخضر جسده ويصفر؛ فكان علقمة يقول له: ويحك! لم تعذب هذا الجسد؟ فيقول: إن الأمر جِدّ[2]، [إن الأمر جدّ].

وعن [أنس] ابن سيرين أن امرأة مسروق قالت: كان يصلي حتى تورمت قدماه، فربما جلست أبكي خلفه مما أراه يصنع بنفسه[3].

وعن الشعبي؛ قال: غُشِي على مسروق في يوم صائف وهو صائم، فقالت له ابنته: أفْطِرْ! قال: ما أردتِ بي؟ قالت: الرفقَ. قال: يا بنيَّة! إنما طلبتُ الرفق لنفسي في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة[4].

إلى سائر ما ذكر[5] عن الأولين من الأعمال الشاقة التي لا يطيقها إلا الأفراد هيأهم الله لها وهيأها لهم وحببها إليهم، ولم يكونوا بذلك مخالفين للسنة بل كانوا معدودين في السابقين، جعلنا الله منهم، وذلك لأن العلة التي لأجلها نهى عن العمل الشاق مفقودة في حقهم؛ فلم ينتهض النهي في حقهم، كما أنه لما

---

(١) انظر ترجمته في «العبر» (١ / ١١٠).

(٢) ترى ذلك في ترجمته في «زهد الثمانية من التابعين» (ص ٥٣ - ٥٤)، و«الحلية» (٢ / ١٠٣)، و«السير» (٤ / ٥٢)، و«الاعتصام» (١ / ٣٩٩) للمصنف.

(٣) الخبر في «العبر» (١ / ٦٨)، و«السير» (٤ / ٦٥)، و«الاعتصام» (١ / ٣٩٩، ٤٠٠) للمصنف، و«مرآة الجنان» (٦ / ٣٩)، و«إقامة الحجة» (ص ٦٦)، وما بين المعقوفتين من الأصل.

(٤) ذكره الذهبي في ترجمته في «السير» (٤ / ٦٧ - ٦٨)، والمصنف في «الاعتصام» (١ / ٤٠٠).

(٥) في الأصل: «ذكره».

قال: «لا يقضِ القاضي وهو غضْبان»[1]، وكان وجه النهي وعلته تشويش الفكر عن استيفاء الحجج اطَّرد النهي مع كل ما يشوش الفكر، وانتفى عند انتفائه، حتى إنه منتف مع وجود الغضب اليسير الذي لا يشوش، وهٰذا صحيح مليح.

فالضرب الأول حاله حال من يعمل بحكم عهد الإسلام وعقد الإيمان من غير زائد، والثاني حاله حال من يعمل بحكم غلبة الخوف، أو الرجاء، أو المحبة؛ فالخوف سوط سائق، والرجاء حادٍ قائدٌ، والمحبة تيار حامل؛ فالخائف يعمل مع وجود المشقة، غير أن الخوف مما هو أشق يحمل على الصبر على ما هو أهون وإن كان شاقّاً، والراجي يعمل مع وجود المشقة أيضاً، غير أن الرجاء في تمام الراحة يحمل على الصبر على تمام التعب، والمحب يعمل ببذل المجهود شوقاً إلى المحبوب؛ فيسهل عليه الصعب، ويقرب عليه البعيد، ويُفنى القويَ ولا يرى أنه أوفى بعهد المحبة ولا قام بشكر النعمة، ويعمر الأنفاس ولا يرى أنه قضى نهمته، وكذٰلك الخوف على النفس أو العقل أو المال يمنع من العمل المسبب لذٰلك إن كان لخيرة الإنسان، ويرخّص له فيه إن كان لازماً له، حتى لا يحصل في مشقة ذٰلك؛ لأن فيه تشويش النفس كما تقدم.

ولٰكن العمل[2] الحاصل ـ والحالة هٰذه ـ هل يكون مجزئاً أم لا إذا خاف تلف نفسه أو عضو من أعضائه أو عقله؟

هٰذا مما فيه نظر يُطّلع على حقيقة الأمر فيه من قاعدة «الصلاة في الدار المغصوبة»، وقد نقل منع الصوم إذا خاف التلف به عن مالك والشافعي، وأنه لا يجزئه إن فعل، ونقل المنع في الطهارة عند خوف التلف، والانتقال إلى التيمم، وفي خوف المرض أو تلف المال احتمال[3]، والشاهد للمنع قوله

(١) مضى تخريجه (ص ٢٣١)، وهو في «الصحيحين».

(٢) في الأصل زيادة كلمة: «الصَّالح». وفي (ط): «. . . يكون مجزئة».

(٣) انظر بسط المسألة في: «الخلافيات» (٢ / ٤٧٧، ٤٨٣) مع تعليقي عليه.

تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، وإذا كان منهياً عن هٰذه الأشياء وأشباهها بسبب الخوف، لا من جهة إيقاع نفس تلك العبادات؛ فالأمران مفترقان، فإن إدخال المشقة الفادحة[١] على النفس يعقل النهي عنها مجردة عن الصلاة، والصلاة يعقل الأمر بها مجردة عن المشقة؛ فصارت ذات قولين[٢].

وأيضاً؛ فيدخل فيها النظر من قاعدة أخرى، وهي أن يقال: هل قصد الشارع رفع المشقة لأجل أن ذٰلك حقٌ لله، أم لأجل أنها حق للعبد؟ فإن قلنا: إنها حق لله؛ فيتجه المنع حيث وجّهه الشارع، وقد رَفع الحرج في الدين؛ فالدخول فيما فيه الحرج مضاد لذٰلك الرفع، وإن قلنا: إنه حق العبد؛ فإذ سمح العبد لربه بحظه كانت عبادته صحيحة، ولم يتمحض النهي عن تلك العبادة.

والذي يرجح هٰذا الثاني أمور:

ـ منها: أن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩] قد دل بإشارته على أن ذٰلك من جهة الرفق بالعباد؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩] يشير بذٰلك إلى رفع الحرج عنهم لأنه أرفق بهم، وأيضاً؛ فقوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] وأشباهها[٣] من الآيات الدالة على وضع الشريعة لمصالح العباد.

ـ ومنها: ما تقدم من الأدلة على رفع الحرج وإرادة اليسر؛ فإنما يكون النهي منتهضاً مع فرض الحرج والعسر، فإذا فرض ارتفاع ذٰلك بالنسبة إلى قوم ارتفع النهي، ومما يخص مسألتنا قيام النبي ﷺ حتى تفطرت قدماه، أو تورمت قدماه[٤]، والعبادة إذا صارت إلى هٰذا الحد شقَّت ولا بد، ولٰكن المر في طاعة

(١) هٰكذا في الأصل و(ط) بالفاء، وفي (د) القادحة.

(٢) أي: كما في الصلاة في الدار المغصوبة كما قال؛ لأن الأمر والنهي المتوجهين إلى العمل يمكن انفكاكهما، والخلاف جار فيما لم يكن هناك تلازم كمسألة الصلاة المذكورة. (د).

(٣) في (ط): «وما أشبهها».

(٤) مضى تخريجه (ص ٢٤١).

الله يحلو للمحبين، وهو عليه الصلاة والسلام كان إمامهم، وكذلك جاء عن السلف ترداد البكاء حتى عميت أعينهم، وقد روي عن الحسن بن عرفة؛ قال: رأيت يزيد بن هارون بواسط، وهو من أحسن الناس عينين، ثم رأيتُه بعينٍ واحدة، ثم رأيته وقد ذهبت عيناه؛ فقلت له: يا أبا خالد! ما فعلت العينان الجميلتان؟ فقال: ذهب بهما بكاء الأسحار[1].

وما تقدم في احتمال مطلق المشقة عن السلف الصالح عاضد لهذا المعنى، فإذاً؛ من غَلَّبَ جانب حق الله تعالى منع بإطلاق، ومن غلب جانب حق العبد لم يمنع بإطلاق، ولكن جعل ذلك إلى خيرته.

فصل

وأما الثاني؛ فإن المكلف مطلوب بأعمال ووظائف شرعية لا بد له منها، ولا محيص له عنها، يقوم فيها بحق ربه تعالى، فإذا أوغل في عمل شاق؛ فربما قطعه عن غيره، ولا سيما حقوق الغير التي تتعلق به، فيكون عبادته أو عمله الداخل فيه قاطعاً عما كلفه الله به؛ فيقصر فيه؛ فيكون بذلك ملوماً غير معذور؛ إذ المراد منه القيام بجميعها على وجه لا يخل بواحدة منها، ولا بحال من أحواله فيها[2].

ذكر البخاري عن أبي جُحَيفة؛ قال: آخى النبي ﷺ بين سلمان وأبي الدرداء، فزار سلمانُ أبا الدرداء، فرأى أم الدرداء ـ وهي زوجه ـ متبذِّلة؛ فقال لها: ما شأنك؟ قالت: أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا. فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاماً، فقال له: كل فإني صائم. فقال: ما أنا بآكل حتى

(1) أخرجه بسنده إلى الحسن بن عرفة به الخطيب في «تاريخه» (١٤ / ٣٤١ ـ ٣٤٢).

(2) انظر: «منهج التربية الإسلامية» (١ / ١٦٩ ـ ١٧٠)؛ ففيه تفصيل حسن لنحو المذكور هنا.

تأكل؛ فأكل. فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم، فقال: نم. فنام، ثم ذهب ليقوم؛ فقال: نم. فلما كان مِن آخر الليل قال سلمان: قم الآن. فصلينا[1]، فقال له سلمان: «إن لِرَبِّكَ عليك حقّاً، ولنفسك عليك حقّاً، ولأهلك عليك حقّاً؛ فأعط كل ذي حقٍّ حقَّه». فأتى النبيَّ ﷺ فذكر له ذٰلك؛ فقال النبي ﷺ: «صَدَقَ سلمان»[2].

وقوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ: «أفتَّانٌ أنتَ، أو أفاتنٌ أنت؟ (ثلاث مرات)، فلولا صليت بـ ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١]، و﴿وَٱلشَّمْسِ وَضُحَىٰهَا﴾ [الشمس: ١]، و﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ﴾ [الليل: ١]؛ فإنه يصلي وراءك الكبيرُ والضعيفُ وذو الحاجة»، وكان الشاكيَ به رجل أقبل بناضحين وقد جنح الليل، فوافق معاذاً يصلي، فترك ناضحيه وأقبل إلى معاذ، فقرأ سورة البقرة والنساء؛ فانطلق الرجل. انظره في البخاري[3].

وكذٰلك حديث: «إني لأسمع بكاء الصبي فأتجوز في صلاتي» الحديث[4].

---

(١) مقتضى السياق «فصليا» بالغائب؛ فتراجع الرواية، والذي في البخاري «صَليا» بألف الغائب، ولم يذكروا فيه رواية أخرى. (د).

(٢) مضى تخريجه (ص ٢٣٩)، والحديث في «الصحيحين» وغيرهما.

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأذان، باب إذا طوّل الإمامُ وكان للرجل حاجةٌ فخرج فصلى، ٢ / ١٩٢ / رقم ٧٠٠، ٧٠١، وباب من شكا إمامه إذا طوَّل، ٢ / ٢٠٠ / رقم ٧٠٥، وكتاب الأدب، باب من لم ير إكفار من قال ذٰلك متأولاً أو جاهلاً، ١ / ٥١٥ - ٥١٦ / رقم ٦١٠٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصلاة، باب القراءة في العشاء، ١ / ٣٣٩ - ٣٤٠ / رقم ٤٦٥) من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنه. وانظر في تعيين الشاكي: «تنبيه المعلم بمبهمات صحيح مسلم» (رقم ٢٤٤، ٢٤٥) مع تعليقي عليه.

(٤) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأذان، باب من أخفَّ الصلاة عند بكاء =

ويروى عن محمد بن صالح أنه دخل صوامع المنقطعين ومواضع المتعبدين؛ فرأى رجلاً يبكي بكاءً عظيماً بسبب أن فاتته صلاة الصبح في الجماعة لإطالته الصلاة من الليل.

وأيضاً؛ فقد يعجز الموغل في بعض الأعمال عن الجهاد أو غيره وهو من أهل الغناء فيه، ولهٰذا قال في الحديث في داود عليه السلام: «كان يصوم يوماً ويفطر يوماً، ولا يفِرّ إذا لاقى»(1).

وقيل لابن مسعود رضي الله عنه: وإنك لتُقِل الصوم. فقال: «إنَّه يشغلني عن قراءة القرآن وقراءة القرآن أحب إليَّ منه»(2).

= الصبي، ٢ / ٢٠٢ / رقم ٧٠٩، ٧١٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصلاة، باب أمر الأئمة بتخفيف الصَّلاة في تمام، ٢ / ٣٤٢، ٣٤٣ / رقم ٤٧٠) وغيرهما من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(1) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب صوم داود عليه السلام، ٤ / ٢٢٤ / رقم ١٩٧٩، ١٩٨٠)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الصيام، باب النهي عن صوم الدهر لمن تضرر به، ٢ / ٨١٥ / رقم ١١٥٩ بعد ١٨٦) عن عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما.

قال (خ): «لم تغض الشريعة عن حق الجسم وتترك شأنه لصاحبه الذي ربما تغالى به السعي في تكميل نفسه إلى أن يصرف عنه النظر جملة، بل رسمت له في سيره حدوداً لا يسوغ له اختراقها ووقوفه عند هٰذه الحدود مما يجعله سائراً في سبيل لا يلاقي فيها عقبات ولا ينقطع به قبل الوصول إلى الغاية المطلوبة، وانظر إلى قوله في هٰذا الحديث: «ولا يفر إذا لاقى» بعد قوله: «كان يصوم يوماً ويفطر يوماً»؛ فإن في ذٰلك إيماء إلى أن عدم سرد داود عليه السلام للصوم إنما هو ليتقوى بالفطر على واجب أعظم وهو جهاد العدو والصبر على مكافحته بقلب لا يجبن وعزم لا ينثني».

(2) أخرجه عبدالرزاق في «المصنف» (٧٩٠٣)، والطبراني في «الكبير» (٩ / ١٩٥ - ١٩٧ / رقم ٨٨٦٨ - ٨٨٧٠، ٨٨٧٢، ٨٨٧٤ - ٨٨٧٨) بأسانيد عنه، وبعضها صحيح، وانظر: «مجمع الزوائد» (٢ / ٢٥٧).

ونحو هٰذا ما حكى عياض[1] عن ابن وهب أنه آلى أن لا يصوم يوم عرفة أبداً؛ لأنه كان في الموقف يوماً صائماً، وكان شديد الحر فاشتد عليه. قال: فكان الناس ينتظرون الرحمة وأنا أنتظر الإفطار.

وكره مالكٌ إحياءَ الليل كله[2] وقال: لعله يصبح مغلوباً، وفي رسول الله أسـوة. ثم قال: «لا بأس به ما لم يضـر ذٰلك بصلاة الصبح، فإن كان يأتيه الصبح وهو نائم؛ فلا، وإن كان وهو به فتور أو كسل؛ فلا بأس به».

فإذا ظهرت علة النهي عن الإيغال في العمل، وأنه يسبِّب تعطيل وظائف كما أنه يسبب الكسل والترك ويبغّض العبادة، فإذا وجدت العلة أو كانت متوقَّعة؛ نُهي عن ذٰلك، وإن لم يكن شيء من ذٰلك؛ فالإيغال فيه حسن[3]، وسبب القيام

(١) في «ترتيب المدارك» (١ / ٤٣٠ ـ ط بيروت)، وفيه: «نذر ابن وهب. . .».

(٢) ودليله ما أخرجه أبو داود في «سننه» (كتاب الصلاة، باب في صلاة الليل، ٢ / ٤١ / رقم ١٣٤٢) عن عائشة ضمن حديث طويل، فيه: «ولم يَقُم رسول الله ﷺ ليلة يتمُّها إلى الصَّباح»، ولفظ الدارمي في «سننه» (١ / ٣٤٦): «وما قام نبيّ الله ﷺ حتى أصبح»، ولفظ مسلم (٦ / ٢٧ ـ مع شرح النووي): «ولا صلَّى ليلة إلى الصبح»، وفي رواية له (٦ / ٢٩): «ما رأيتُه قام ليلةً حتى الصباح».

قلت: والتعليل الآتي يشهد له ما أخرجه مالك في «الموطأ» (١ / ١٣١ ـ رواية يحيى) عن أبي بكر بن سليمان بن أبي حَثْمة؛ قال: إنَّ عمر بن الخطاب فَقَدَ سليمان بن أبي حَثْمة في صلاة الصبح، وإنَّ عمر غدا إلى السوق، وسكن سليمان بين المسجد والسوق، فمر على الشِّفاء أم سليمان، فقال لها: لم أرَ سليمان في الصُّبح، فقالت: إنه بات يُصلي فغلبته عيناه. فقال عمر: «لإن أشهد صلاةً الصبح في جماعة أحبُّ إليَّ من أنْ أقوم ليلة»، وكذٰلك من يقوم الليل ويَسرُدُ الصوم إنْ كان ذٰلك بحيث يفوت من حضور الجماعات وصلاة الجنائز، ونشر العلم بالتدريس والتصنيف ونحو ذٰلك؛ لا ينبغي له ذٰلك، قاله اللكنوي في «إقامة الحجة» (ص ١٤٨ ـ ١٤٩).

(٣) هٰذا ما قرره اللكنـوي في كتابه «إقامة الحجة» بتفصيل وإسهاب مع تمثيل من حياة السلف والصالحين والعلماء بما لا مزيد عليه.

بالوظائف مع الإيغال ما تقدم في الوجه الأول من غلبة الخوف أو الرجاء أو المحبة.

فإن قيل: دخول الإنسان في العمل وإيغاله فيه ـ وإن كان له وازع الخوف، أو حادي الرجاء، أو حامل المحبة ـ لا يمكن معه استيفاء أنواع العبادات، ولا يتأتى له أن يكون قائماً الليل، صائماً النهار، واطئاً أهله، إلى أشباه ذٰلك من مواصلة الصيام مع القيام على الكسب للعيال، أو القيام بوظائف الجهاد على كمالها، وكذٰلك إدامة الصلاة مع إعانة العباد، وإغاثة اللهفان، وقضاء حوائج الناس، وغير ذٰلك من الأعمال، بل كثير منها تضادّ أعمالاً أخر بحيث لا يمكن الاجتماع فيها، وقد لا تضادّها، ولٰكن تؤثر فيها نقصاً، وتزاحمُ الحقوق على المكلف معلوم غير مجهول؛ فكيف يمكن القيام بجميع الحقوق أو بأكثرها والحالة[1] هٰذه؟ ولهٰذا جاء: «مَنْ يُشادَّ هٰذا الدينَ يَغْلبه»[2].

وأيضاً؛ فإن سُلِّم مثل هٰذا في أرباب الأحوال ومسقطي الحظوظ؛ فكيف الحال مع إثباتها والسعي فيها والطلب لها؟

فالجواب أن الناس كما تقدم ضربان:

أحدهما: أرباب الحظوظ، وهٰؤلاء لا بد لهم من استيفاء حظوظهم المأذون لهم فيها شرعاً، لٰكن بحيث لا يُخلّ بواجب عليهم، ولا يضر بحظوظهم.

فقد وجدنا عدم الترخص في مواضع الترخص بالنسبة إليهم موقعاً في مفسدة أو مفاسد يعظم موقعها شرعاً، وقطع العوائد المباحة قد يوقع في

---

(١) في الأصل: «الحال».

(٢) قطعة من حديث أوله: «إنَّ الدين يسر، ولن يشادّ الدين أحد إلا غلبه»، أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب الدين يُسر، ١ / ٩٣ / رقم ٣٩) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

المحرمات، وكذٰلك وجدنا المرور مع الحظوظ مطلقاً خروجاً عن ربقة العبودية؛ لأن المسترسل في ذٰلك على غير تقييد مُلقٍ حكمةَ الشرع عن نفسه، وذٰلك فساد كبير، ولرفع هٰذا الاسترسال جاءت الشرائع، كما أن ما في السماوات وما في الأرض مسخَّر للإنسان[1].

فالحق الذي جاءت به الشريعة هو الجمع بين هٰذين الأمرين تحت نظر العدل؛ فيأخذ في الحظوظ ما لم يخل بواجب، ويترك الحظوظ ما لم يؤد الترك إلى محظور، ويبقى في المندوب والمكروه على توازن؛ فيندب إلى فعل المندوب الذي فيه حظه كالنكاح مثلاً، وينهى عن المكروه الذي لا حظَّ فيه عاجلاً كالصلاة في الأوقات المكروهة، وينظر في المندوب الذي لا حظّ له فيه، وفي المكروه الذي له فيه حظ ـ أعني: الحظ العاجل ـ، فإن كان ترك حظه في المندوب[2] يؤدي لما يكره شرعاً، أو لترك مندوب هو أعظم أجراً؛ كان استعماله الحظ وترك المندوب أولى؛ كترك التمتع بزوجته المؤدي إلى التشوف إلى الأجنبيات، حسبما نبَّه عليه حديث[3]: «إذا رأى أحدُكم امرأةً فأعْجَبَتْه. . .»[4]

---

(١) ومهيأ لحظوظه؛ فالمطلوب الاعتدال؛ فلا حرمان مما هيأه الله له، ولا استرسال فيه. (د).

قلت: وفي الأصل «مسخرة للإنسان».

(٢) أي: فإن كان ترك حظ من حظوظه بسبب فعله مندوباً لا حظ لنفسه فيه يؤدي إلى فعل مكروه شرعاً، أو إلى ترك مندوب آخر أفضل منه؛ كان استعماله لحظه بترك هٰذا المندوب المؤدي فعله لأحد هٰذين الأمرين أولى به، وذٰلك كما إذا كان اشتغاله بنافلة الصلاة يحول بينه وبين التمتع بزوجته؛ فيؤدي ذٰلك إلى تطلعه للأجنبيات وتشوقه للنظر إليهن؛ فيكون ترك النافلة وتمتعه بزوجه أولى. (د).

(٣) أي؛ فإنه يفيد أن التمتع بالزوجة يكسر من الشهوة حتى لا ينبعث إلى النظر للأجنبية. (د).

(٤) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب النكاح، باب ندب من رأى امرأةً فوقعت في نفسه =

إلخ .

وكذلك [ترك][1] الصوم[2] يوم عرفة[3]، أو لأجل أن يقوى على قراءة القرآن .

= إلى أن يأتي امرأته أو جاريته فيواقعها، ٢ / ١٠٢١ / رقم ١٤٠٣)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الرضاع، باب ما جاء في الرجل يرى المرأة تعجبه، ٣ / ٤٦٤ / رقم ١١٥٨) ـ والمذكور لفظه، وتتمته: «فليأتِ أهله؛ فإنَّ معها الذي معها» ـ، وأحمد في «المسند» (٣ / ٣٣٠، ٣٤١، ٣٩٥) بألفاظ منها المذكور عن جابر رضي الله عنه.

وفي الباب عن ابن مسعود عند الدارمي في «السنن» (٢ / ١٤٦)، وعن أبي كبشة الأنماري عند البخاري في «التاريخ الكبير» (٦ / ١٣٩)، وأحمد في «المسند» (٤ / ٢٣١)، وأبي نعيم في «الحلية» (٢ / ٢٠)، وإسناده حسن، وانظر له: «العلل» (٥ / ١٩٦) للدارقطني.

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل، وفي (ط): «وكترك».

(٢) مثال لما كان فيه فعل المندوب يؤدي إلى ما يكره شرعاً، وهو كراهة العبادة والملل منها، وما بعده مثال لما يؤدي إلى ترك مندوب هو أعظم منه أجراً ـ ومثله ما في الحديث بعده ـ، ويؤخذ منه أن قراءة القرآن أفضل من الصوم، والمثالان إشارة لما تقدم عن ابن مسعود وابن وهب. (د).

(٣) يدل عليه ما أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب صوم يوم عرفة، ٤ / ٢٣٦ ـ ٢٣٧ / رقم ١٩٨٨)، وغيره عن أم الفضل بنت الحارث؛ أن ناساً تماروا عندها يوم عرفة في صوم النبي ﷺ؛ فقال بعضهم: هو صائم، وقال بعضهم: ليس بصائم؛ فأرسلَتْ إليه بقَدح لبنٍ وهو واقف على بعيره فشربه».

وفطره ﷺ يوم عرفة كان لحكمةٍ، واختلفوا فيها؛ فقالت طائفة: ليتقوّى على الدّعاء، وهو قول الخِرَقي وغيره، وقال غيرهم ـ منهم شيخ الإسلام ابن تيمية ـ: الحكمة فيه أنه عيد لأهل عرفة؛ فلا يُستحبُّ صومُهُ لهم، قال: «والدليل عليه الحديث الذي في «السنن» عنه ﷺ، أنه قال: «يوم عرفة، ويوم النحر، وأيام منى عيدُنا أهلَ الإسلام»».

قلت: أخرجه أبو داود (كتاب الصوم، باب صيام أيام التشريق، ٢ / ٣٢٠ / رقم ٢٤١٩)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الصوم، باب ما جاء في كراهية الصوم في أيام التشريق، ٣ / ١٤٣ / رقم ٧٧٣)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب مناسك الحج، باب النهي عن صوم يوم عرفة، ٥ / ٢٥٢)، وأحمد (٤ / ١٥٢)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٣ / ١٠٤ و٤ / ٢١)، والدارمي (٢ =

وفي الحديث: «إنكم قد استقبلتم عدوَّكم والفِطْر أقوى لكم»[1].

وكذلك إن كان ترك المكروه الذي له فيه حظ يؤدي إلى ما هو أشد كراهة منه؛ غُلِّب الجانب الأخف؛ كما قال الغزالي: إنه ينبغي أن يقدم طاعة الوالدين في تناول المتشابهات[2]، على التورع عنها مع عدم طاعتهما؛ فإنَّ تناول المتشابهات[2] للنفس فيها حظ، فإذا كان فيها اشتباه طُلب التورع عنها وكره تناولها لأجله، فإن كان في تناولها رضى الوالدين؛ رجح جانب الحظ هنا بسبب ما هو أشد في الكراهية، وهو مخالفة الوالدين، ومثله ما روى عن مالك أنَّ طلب الرزق في شبهة أحسنُ من الحاجة إلى الناس[3].

فالحاصل أن الحظوظ لأصحاب الحظوظ تزاحم الأعمال؛ فيقع الترجيح بينها، فإذا تعين الراجح ارتكب وترك ما عداه، وبسطُ هٰذه الجملة هي عمدة كلام الفقهاء في تفاريع الفقه.

= / ٢٣)، والطحاوي (١ / ٣٣٥)، وابن حبان (٨ / ٣٦٨ / رقم ٣٦٠٣ ـ الإحسان)، وابن خزيمة في «صحيحه» (رقم ٢١٠٠)، والطبراني في «الكبير» (١٧ / رقم ٨٠٣)، والحاكم (١ / ٤٣٤)، والبيهقي (٤ / ٢٩٨)، والبغوي (١٧٩٦) عن عقبة بن عامر، وإسناده صحيح.

قال ابن تيمية: «وإنما يكون يوم عرفة عيداً في حقّ أهل عرفة؛ لاجتماعهم فيه، بخلاف أهل الأمصار؛ فإنهم إنما يجتمعون يوم النحر، فكان هو العيدَ في حقّهم». انظر: «زاد المعاد» (١ / ٦١ ـ ٦٢).

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الصيام، باب أجر المفطر في السفر إذا تولى العمل، ٢ / ٧٨٩ / رقم ١١٢٠) عن أبي سعيد الخدري، بلفظ: «إنكم قد دنوتم من عدوّكم، والفِطر أقوى لكم»، و«إنكم مصبِّحوا عدوِّكم، والفطر أقوى لكم». (٢) في (ط): «المشتبهات».

(٣) الوجه في ذٰلك أن الحاجة إلى الناس مما يترامى بالنفوس على أبواب المهانة، وقد عنيت الشريعة بما يرفعها إلى مراقي العز والشرف حتى أسقطت للمحافظة على كرامة النفس وصيانة ماء المحيا بعض الواجبات، كما أجازت للرجل أن يتيمم ولا يقبل الماء ممن يقدمه له على وجه الهبة لما في مثل ذٰلك من المنة المكروهة لدى النفوس المتطلعة إلى عز شامخ ومجد أثيل. (خ).

والثاني: أهل إسقاط الحظوظ، وحكمهم حكم الضَّرب الأول في الترجيح بين الأعمال، غير أن سقوط حظوظهم لعزوف[1] أنفسهم عنها مَنَع الخوف عليهم من الانقطاع وكراهية الأعمال، ووفَّقهم في الترجيح بين الحقوق، وأنهضهم من الأعمال بما لم ينهض به غيرهم؛ فصاروا أكثر أعمالاً، وأوسع مجالاً في الخدمة؛ فيسعهم من الوظائف الدينية المتعلقة بالقلوب والجوارح ما يستعظمه غيرهم ويعدّه في خوارق العادات، وأما أنَّه[2] يمكنهم القيام بجميع ما كُلِّفه العبد وندب إليه على الجملة؛ فمتعذر، إلا في المنهيات؛ فإنه تركٌ بإطلاق، ونفي أعمال لا إعمال، والنفي العام ممكن الحصول بخلاف الإثبات العام، ولما سقطت حظوظهم صارت عندهم لا تُزاحم الحقوق إلا من حيث الأمر، كقوله: «إن لنفسك عليك حقاً»[3]، وحقه من حيث هو حق له ضعيف عنده أو ساقط؛ فصار غيره عنده أقوى من حظ نفسه؛ فحظه أذاً[4] آخر الأشياء المستحقة، وإذا سقطت الحظوظ لحق ما هو بدل عنها[5]؛ لأن زمان طلب الحظ لا يبقى خالياً، فدخل فيه من الأعمال كثير، وإذا عمل على حظه من حيث الأمر؛ فهو عبادة كما سيأتي؛ فصار عبادة بعد ما كان عادة؛ فهو ساقط من جهته، ثابت من جهة الأمر كسائر الطاعات، ومن هنا صار مُسقط الحظ أعبد الناس، بل يصير أكثر عمله في الواجبات، وهنا مجال رحب له موضع غير هٰذا.

فصل [6]

ما تقدم ذكره إنما هو فيما كان من الأعمال يتسبب عنه مشقة وهو من

---

(1) كذا في (ط)، وفي غيره: «عزوب».

(2) في الأصل و(خ): «أن».

(3) مضى تخريجه (ص ٢٣٩)، وهو صحيح.

(4) كذا في (ط)، وفي غيره: «أيضاً».

(5) في (ط): «منها».

(6) تكميل للمقام ببيان أن الأعمال المنهي عنها إذا تسبب عنها مشقة؛ فإن الشارع لا يقصد فيها المشقة أيضاً، وإن جاءت في الطريق بسبب المكلف. (د).

المأذون فيه، فإن كان غير مأذون فيه وتسبب عنه مشقة فادحة؛ فهو أظهر في المنع من ذلك التسبب؛ لأنه زاد على ارتكاب النهي إدخالَ العنت والحرج على نفسه.

إلا أنه قد يكون في الشرع[1] سبباً لأمر شاق على المكلف، ولكن لا يكون قصدٌ من الشارع لإدخال المشقة عليه، وإنما قصد الشارع جلب مصلحة أو درء مفسدة، كالقصاص والعقوبات الناشئة عن الأعمال الممنوعة؛ فإنها زجرٌ للفاعل، وكفٌّ له عن مواقعة مثل ذلك الفعل، وعظةٌ لغيره أن يقع في مثله أيضاً، وكون هذا الجزاء مؤلماً وشاقّاً مُضاهٍ لكون قطع اليد المتأكِّلة وشرب الدواء البشيع مؤلماً وشاقّاً، فكما لا يقال للطبيب: إنه قاصد للإيلام بتلك الأفعال؛ فكذلك هنا، فإن الشارع هو الطبيب الأعظم.

والأدلة المتقدمة في أن الله لم يجعل في الدين من حرج ولا يريد جعله فيه، ويشبه هذا ما في الحديث من قوله: «ما ترددتُ في شيءٍ أنا فاعلهُ تردُّدي في قبضِ نَفْسِ عبدي المؤمن، يكره الموت وأنا أكره مساءته، ولا بد له من الموت»[2]؛ لأن الموت لما كان حتماً على المؤمن وطريقاً إلى وصوله إلى ربه، وتمتعه بقربه في دار القرار؛ صار في القصد إليه معتبراً، وصار من جهة المساءة فيه مكروهاً[3]، وقد يكون لاحقاً بهذا المعنى النذور التي يشق على الإنسان

---

(1) لعل فيه سقط: «ما يكون». (د).

(2) قطعة من آخر حديث طويل أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الرقائق، باب التواضع، ١١ / ٣٤٠ ـ ٣٤١ / رقم ٦٥٠٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه موقوفاً، وقد استشكل بعضهم (التردد) الوارد في الحديث، وانظر له لزاماً: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٨ / ١٢٩ ـ ١٣١ و١٠ / ٥٨ ـ ٥٩)، و«السلسلة الصحيحة» (رقم ١٦٤٠). وفي (ط): «ولا بد منه».

(3) أي: غير مقصود ما فيه من جهة المكروهية، ولكنه مقصود من جهة أنه موصل إلى السعادة، وإنما كان شبيهاً ولم يكن مما تقدم؛ لأنه ليس في موضوع التكاليف الدنيوية. (د). =

الوفاء بها؛ لأن المكلف لما أريح من مقتضياتها كان التزامها مكروهاً، فإذا وقع وجب الوفاء بها من حيث هي عبادات وإنْ شقَّت، كما لزمت العقوبات بناء على التسبب فيها، حتى إذا كانت النذور فيما ليس بعبادة، أو كانت في عبادة لا تطاق وشرعت لها تخفيفات، أو كانت مصادمة لأمر ضروري أو حاجي في الدين سقطت، كما إذا حلف بصدقة ماله؛ فإنه يجزئه الثلث، أو نذر المشي إلى مكة راجلاً فلم يقدر؛ فإنه يركب ويُهدي، أو كما إذا نذر أن لا يتزوج أو لا يأكل الطعام [الفلاني]؛ فإنه يسقط حكمه، إلى أشباه ذٰلك؛ فانظر كيف صحبه الرفق الشرعي فيما أدخل نفسه فيه من المشقات.

فعلى هٰذا كون الشارع لا يقصد إدخال المشقة علٰى المكلف[1] عام في المأمورات والمنهيات.

ولا يقال: إنه قد جاء في القرآن: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]؛ فسمى الجزاء اعتداء، وذٰلك يقتضي القصد إلى الاعتداء، ومدلوله المشقة الداخلة على المعتدي.

لأنا نقول: تسمية الجزاء المرتب على الاعتداء اعتداءً مجازٌ معروف مثله في كلام العرب، وفي الشريعة من هذا كثير[2]؛ كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥].

= قلت: وبنحو هٰذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٨ / ١٢٩ - ١٣١ و١٠ / ٥٨ - ٥٩).

(١) في الأصل: «العبد».

(٢) قلت: كلام المصنف في صفة الاستهزاء والمكر وغيرهما من صفات الفعل لله عز وجل من الأمور المردودة غير المقبولة، ومنهج السَّلف في فهم الأسماء والصفات على خلافها، وما الداعي لهٰذا المعنى وذات الله غير ذواتنا، وبالتالي أسماؤه وصفاته غير أسمائنا وصفاتنا؛ فإن التأويل =

. ...

= لا يكـون إلا بعد الوقوع في التشبيه، وحينئذ يكون هنالك داع لصرف اللفظ عن معناه، وهو في حقيقته تعطيل.

واعلم وفقني الله وإياك للصواب؛ أن الصفات إذا كانت كمالاً في حال، ونقصاً في حال؛ لم تكن جائزة في حق الله، ولا ممتنعة على سبيل الإطلاق؛ فلا تثبت له إثباتاً مطلقاً، ولا تنفي عنه نفياً مطلقاً، بل لا بد من التفصيل؛ فتجوز في الحال التي تكون كمالاً، وتمتنع في الحال التي تكون نقصاً، وذٰلك كالمكر وهٰذه الصفات وغيرها من صفات الأفعال كالكيد والخداع؛ فهٰذه تكون كمالاً إذا كانت في مقابلة من يعاملون الفاعل بمثلها، لأنها حينئذ تدلُّ على أنَّ فاعلها قادر على مقابلة عدوه بمثل فعله أو أشد، وتكون نقصاً في غير هٰذه الحال، ولهٰذا لم يذكرها الله ولا رسوله ﷺ على أنها من صفاته سبحانه بإطلاق، وإنما ذكرها في مقابلة من يعاملونه ورسوله بمثلها؛ كقوله تعالى: **﴿ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين﴾** [الأنفال: ٣٠]، وقوله: **﴿إنهم يكيدون كيداً وأكيد كيداً﴾** [الطارق: ١٥ - ١٦]، وقوله: **﴿والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون . وأملي لهم إن كيدي متين﴾** [الأعراف: ١٨٢ - ١٨٣]، وقوله: **﴿إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم﴾** [النساء: ١٤٢]، وقوله: **﴿قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون . الله يستهزىء بهم﴾** [البقرة: ١٤، ١٥].

وقد ألمح ابن القيم إلى نحو ما ذكره المصنف من تأويل هٰذه الصفات ورده بنحو ما قررناه؛ فقال في «إعلام الموقعين» (٣ / ٢١٧ - ٢١٨): «وقد قيل: إن تسمية ذٰلك مكراً وكيداً واستهزاءً وخداعاً من باب الاستعارة، ومجاز المقابلة، نحو **﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾** [الشورى: ٤٠]، ونحو قولـه: **﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾** [البقرة: ١٩٤]، وقيل: وهو أصوب، بل تسمية ذٰلك حقيقة على بابه؛ فإن المكر إيصال الشيء إلى الغير بطريق خفي، وكذٰلك الكيد والمخادعة، ولٰكنه نوعان:

قبيح، وهو إيصال ذٰلك لمن لا يستحقه.

وحسن: وهو إيصاله إلى من يستحقّه، عقوبة له.

فالأوَّل مذموم، والثاني ممدوح، والرب تعالى إنما يفعل من ذٰلك ما يحمد عليه عدلاً منه وحكمة، وهو تعالى يأخذ الظالم والفاجر من حيث لا يحتسب، لا كما يفعل الظلمة بعباده.

وأما السيئة؛ فهي «فيعلة» مما يسوء، ولا ريب أن العقوبة تسوء صاحبها؛ فهي سيئة له، =

. . . .

= حسنة من الحكم العدل».

وزيادة في توضيح ما سبق أود أن أبين ما يلي:

أولاً: إن الله لم يصف نفسه بالكيد، وإن رسول الله ﷺ لم يصف ربه بالإحصاء إلا على وجه الجزاء لمن فعل ذٰلك بغير حق، وهٰذا الوصف على حقيقته دون مجاز؛ إذ الموجب للمجاز منتفٍ كما سيأتي.

ثانياً: إن دعوى إطلاق هٰذه الألفاظ على الله سبحانه بالشرط السابق على سبيل المجاز لأنها توهم التشبيه باطلة، والمراد بهٰذا المجاز نفي قيام الأفعال الاختيارية بذات الله سبحانه، وهٰذا باطل، وقد مرَّ معنا الرد على المصنف عندما أوَّل بعض هٰذه الصفات مثل «الحب والبغض»، راجع (ص ١٩٥ وما بعدها).

ثالثاً: إن هٰذه الأفعال لا تذم على الإطلاق، ولا تمدح على الإطلاق، ومجازاة المسيء بمثل إساءته جائز في جميع الملل، مستحسن في جميع العقول، ولهٰذا كاد الله سبحانه وتعالى ليوسف حين أظهر لإخوانه ما أبطن خلافه، جزاء على كيدهم له مع أبيه.

رابعاً: هٰذه المجازة من المخلوق حسنة؛ فكيف من الخالق؛ هٰذا إذا نزلنا على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، وأنه سبحانه منزه عما يقدر عليه مما لا يليق بكماله، ولٰكنه لا يفعله لقبحه وغناه عنه، وإن نزلنا ذٰلك على نفي التحسين والتقبيح عقلاً، وأنه يجوز عليه كل ممكن، ولا يكون قبيحاً؛ فلا يكون المكر وغيره من صفات الفعل منه قبيحاً ألبتة؛ فلا يمتنع وصفه به ابتداءً، لا على سبيل المقابلة على هٰذا التقدير.

وعلى التقديرين؛ فإطلاق ذٰلك عليه سبحانه على حقيقته دون مجاز؛ إذ الموجب للمجاز منتفٍ على التقديرين.

خامساً: لا يشرع اشتقاق أسماء لله عز وجل من هٰذه الصفات، ومن فعل ذٰلك من الجهلة؛ فقد افترى على الله الكذب، وفاه بأمرٍ عظيم تقشعرُّ منه الجلود، وتكاد الأسماع تصم عند سماعه.

قال السفاريني في «الدرة المضيئة» ـ كما في «العقائد السلفية» (٥٩) في مبحث الأسماء الحسنى:

لٰكنها في الحقيقة توقيفية ... لنا بذا أدلة وفيَّة

يقول العلامة ابن القيم رحمه الله تعالى في «مدارج السالكين» (٣ / ٤١٥): «فنسبة الكيد =

﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤].

﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا * وَأَكِيدُ كَيْدًا﴾ [الطارق: ١٥ ـ ١٦].

إلى أشباه ذٰلك؛ فلا اعتراض بمثل ذٰلك.

فصل (١)

وقد تكون المشقة الداخلة على المكلف من خارج، لا بسببه ولا بسبب دخوله في عمل تنشأ عنه؛ فهٰهنا ليس للشارع قصد في بقاء ذٰلك الألم وتلك المشقة والصبر عليها، كما أنه ليس له قصد في التسبب في إدخالها على النفس، غير أن المؤذيات والمؤلمات خلقها الله تعالى ابتلاءً للعباد وتمحيصاً(٢)، وسلطها عليهم كيف شاء ولما شاء: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، وفُهِم من مجموع الشريعة الإذن في دفعها على الإطلاق رفعاً(٣) للمشقة اللاحقة، وحفظاً على الحظوظ التي أذن لهم فيها، بل

= والمكر ونحوها إليه سبحانه من إطلاق الفعل عليه تعالى، والفعل أوسع من الاسم، ولهٰذا أطلق الله على نفسه أفعالاً لم يتسمَّ منها بأسماء الفاعل، كأراد وشاء وأحدث، ولم يُسمَّ بـ(المريد) و(الشّائي) و(المحدث)، كما لم يسمِّ نفسه بـ(الصانع) و(الفاعل) و(المتقن)، وغير ذٰلك من الأسماء التي أطلق أفعالها على نفسه؛ فباب الأفعال أوسع من باب الأسماء، وقد أخطأ أقبح الخطأ من اشتقَّ له من كل فعل اسماً، وبلغ بأسمائه زيادة على الألف؛ فسماه: الماكر، والمخادع، والفاتن، والكائد، ونحو ذٰلك، وكذٰلك باب الإخبار عنه بالاسم أوسع من تسميته به، فإنه يخبر عنه بأنه شيء موجود ومذكور ومعلوم ومراد، ولا يسمى بذٰلك».

وانظر في إثبات هٰذه الصفات أيضاً: «مختصر الصواعق المرسلة» (٢ / ٣٢ ـ ٣٤)، و«طريق الهجرتين» (٤٢٧ ـ ٤٢٩)، و«أقاويل الثقات» (٧٢).

(١) هٰذا مقابل لسائر ما تقدم في موضوع لحوق المشقات تكميلاً للمقام. (د).

(٢) انظر ما تقدم (٢ / ٤٥).

(٣) في (ط): «ورفعاً» بواو.

أذن في التحرز منها عند توقعها وإن لم تقع؛ تكملة لمقصود العبد، وتوسعة [عليه، وحفظاً][1] على تكميل الخلوص في التوجه إليه، والقيام بشكر النعم.

فمن[2] ذٰلك الإذن في دفع ألم الجوع والعطش، والحر والبرد، وفي التداوي عند وقوع الأمراض، وفي التوقي من كل مؤذ آدمياً كان أو غيره، والتحرز من المتوقعات حتى يقدم العدة لها، وهٰكذا سائر ما يقوم به عيشه في هٰذه الدار من درء المفاسد وجلب المصالح، ثم رتب له مع ذٰلك دفع المؤلمات الأخروية، وجلب منافعها بالتزام القوانين الشرعية، كما رتب له ذٰلك فيما يتسبب عن أفعاله وكون هٰذا مأذوناً فيه معلوم من الدين ضرورة.

إلا أن هٰذا الدفع المأذون فيه إن ثبت انحتامه؛ فلا إشكال في علمنا أن الشارع قصد رفع تلك المشقة، كما أوجب علينا دفع المحاربين، والساعين على الإسلام والمسلمين بالفساد، وجهاد الكفار القاصدين لهدم الإسلام وأهله، ولا يعتبر هنا جهة التسليط والابتلاء؛ لأنا قد علمنا بإيجاب الدفع أن ذٰلك مُلغًى في التكليف، وإن كان معتبراً في العقد الإيماني، كما لا تعتبر[3] جهة التكليف ابتداء، وإن كان في نفسه ابتلاء[4]؛ لأنه طاعة أو معصية من جهة

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٢) كذا في (د)، وفي الأصل و (ط): «فأول»، وفي (خ): «فإن».

(٣) أي: فكما أن التكليف نفسه ابتلاء كما بينه بقوله: «لأنه... إلخ»، ولا يعتبر فيه هٰذا الابتلاء، بل طولب المكلف بالامتثال؛ فكذٰلك هنا طولب المكلف بما يدفع هٰذا الابتلاء الذي ينزل به من الأمراض وغيرها، وبعبارة أخرى، إذا كان ابتداء التكليف العام وأصله ابتلاء، ولم يعتبر ذٰلك حتى يمنع توجهه للمكلفين ليعملوا على ما فيه النجاة من هٰذا الابتلاء؛ فكذا هٰذا التكليف الخاص المطلوب به دفع ابتلاء خاص من ألم الجوع مثلاً يكون تكليفاً مقبولاً، ولا يعتبر الابتلاء مانعاً من توجهه. (د).

(٤) قال ابن العربي في «أحكام القرآن» (٢ / ٦٥٦): «والتكليف كله ابتلاء، وإنْ تفاضل =

العبد، خَلقٌ للرب؛ فالفعل والترك فيه بحسب ما يخلق الله في العبـد، فليس له في الأصل حيلة إلا الاستسلام لأحكام القضاء والقدر؛ فكذٰلك هنا.

وأما إن لم يثبت انحتام الدفع[1]؛ فيمكن اعتبار جهة التسليط والابتلاء، وأن ذٰلك الشاق مرسل من المسلِّط المُبْلي، فيستسلم العبد للقضاء، ولذٰلك لما لم يكن التـداوي محتماً[2] تركه كثير من السلف الصالح، وأذن عليه الصلاة والسلام في البقاء على حكم المرض، كما في حديث السوداء المجنونة[3] التي سألت النبي ﷺ أن يدعو لها؛ فخيَّرها في الأجر مع البقاء على حالتها أو زوال ذٰلك[4]، وكما في الحديث: «ولا يكْتَوُون وعلى ربهم يتوكلون»[5].

ويمكن اعتبـار جهـة الحظ بمقتضى الإذن ويتـأيد بالنـدب، كمـا في التداوي حيث قال عليه الصلاة والسلام: «تداوَوْا؛ فإن الذي أنزلَ الداءَ أنزل

= في الكثرة والقلّة، وتباين في الضّعف والشدة».

وانظر: «تفسير القرطبي» (٦ / ٣٠٠)، و«الروح» (١٢٣).

(١) في (ط): «في الدفع». (٢) في (ط): «متحتماً».

(٣) كان الأولى أن يقول: «التي كانت تصرع» كما هي عبارة الحديث. (د).

(٤) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب المرضى، باب فضل من يُصرع من الريح، ١٠ / ١١٤ / رقم ٥٦٥٢)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب البر والصلة والآداب، باب ثواب المؤمن فيما يصيبه من مرض أو حزن، ٤ / ١٩٩٤ / رقم ٢٥٧٦) عن ابن عباس؛ قال: هٰذه المرأة السوداء أتت النبي ﷺ، فقالت: إني أصرع، وإني أتكشَّف؛ فادعُ الله لي. قال: «إنْ شئتِ صبرتِ ولكِ الجنة، وإنْ شئتِ دعـوتُ الله أن يُعـافيك». فقالت: أصبر. فقالت: إني أتكشف؛ فادعُ الله لي أن لا أتكشف. فدعا لها. لفظ البخاري.

(٥) جزء من حديث أخرجـه البخاري في «صحيحه» (كتاب الرقاق، باب يدخل الجنة سبعون ألفاً بغير حساب، ١١ / ٤٠٥ ـ ٤٠٦ / رقم ٦٥٤١، وكتاب الطب، باب من اكتوى أو كوى غيره، وفضل من لم يكْتوِ، ١٠ / ١٥٥ / رقم ٥٧٠٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب الدليل على دخول طوائف من المسلمين بغير حساب ولا عقاب، ١ / ١٩٩ / رقم ٢٢٠) من حديث =

الدواء»[1]، وأما إن ثبتت[2] الإباحة؛ فالأمر أظهر.

وهنا انقضى الكلام على الوجه الثالث[3] من أوجه المشقات المفهومة من إطلاق اللفظ، وبقي الكلام على الوجه الرابع، وذٰلك مشقة مخالفة الهوى، وهي:

= ابن عباس رضي الله عنه.

(١) مضى تخريجه (١ / ٢١٧) من حديث أسامة بن شريك، وهو حديث صحيح.

وأخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الطب، باب ما أنزل الله داءً إلا أنزل له شفاء، ١٠ / ١٣٤ / رقم ٥٦٧٨) عن أبي هريرة مرفوعاً: «ما أنزل الله داءً إلا أنزل له شفاءً».

(٢) في الأصل: «ثبت».

(٣) عقد المسألة السابقة لمسمى لفظ المشقة في الوجه الثالث؛ فتكلم عنه في أولها، وفرق بين ما يعد مشقة معتادة وما لا يعد، وإن كان فيه كلفة، وانجر به الكلام إلى أن الشارع لا يقصد المشقة المعتادة الحاصلة في التكاليف، كما لا يقصد غير المعتادة، بل يقصد الفعل من جهة كونه مصلحة عائدة على المكلف فقط، ثم رتب على ذٰلك في الفصل الأول أنه ليس للمكلف أن يقصد المشقة في التكليف نظراً إلى عظم أجرها، ثم ذكر في الفصل الثاني أن الأعمال المأذون فيها إذا تسبب عنها مشقة؛ فإما أن تكون معتادة، أو غير معتادة، وتوسع في تفاصيل غير المعتادة التي هي محل مشروعية الرخص، وخارجة عما عقدت له المسألة، ثم مد النفس في تفاصيل غير المعتادة التي تتسبب عن العبادة؛ إما لخوف الانقطاع عن العمل أو كراهيته، وإما لمزاحمة الوظائف المطلوبة من العبد بعضها لبعض، وذٰلك في الفصلين الثاني والثالث، ثم أكمل المقام في الفصل الرابع بالأفعال غير المأذون فيها في مقابلة موضوع الفصل الثاني الذي قيده بالمأذون فيها، ثم ذكر فصلاً خامساً لمجرد إكمال الكلام في مطلق المشقة، وبمراجعة هٰذه الفصول لا تجد منها فصلاً خاصّاً بالوجه الثالث، بل عنايته كما رأيت بالوجهين الأول والثاني أكثر من عنايته بالوجه الثالث وما يشبهه، الذي فيه المشقة غير معتادة، ولٰكنها صارت عند قوم كالمعتادة، ثم قال في آخر المسألة: «وهنا انقضى الكلام على الوجه الثالث»؛ فهٰذا الصنيع غير موجه، وكان يحسن به أن يضع كل مبحث مما اشتملت عليه تلك الفصول في محله الخاص به من تلك الوجوه الثلاثة حتى تمتاز المباحث بعضها عن بعض ويظهر ارتباطها بتلك الوجوه. (د).

المسألة الثامنة

وذٰلك أن مخالفة ما تهوى الأنفس شاق عليها، وصعب خروجها عنه، ولذٰلك بلغ أهل الهوى في مساعدته مبالغ لا يبلغها غيرهم، وكفى شاهداً على ذٰلك حال المحبِّين[1]، وحال من بعث إليهم رسول الله ﷺ من المشركين وأهل الكتاب، وغيرهم ممن صمم على ما هو عليه، حتى رضُوا بإهلاك النفوس والأموال، ولم يرضوا بمخالفة الهوى؛ حتى قال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الجاثية: ٢٣].

وقال: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ﴾ [النجم: ٢٣].

وقال: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ كَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ وَٱتَّبَعُوٓا۟ أَهْوَآءَهُم﴾ [محمد: ١٤].

وما أشبه ذٰلك.

ولٰكن الشارع إنما قصد بوضع الشريعة إخراج[2] المكلَّف عن اتِّباع هواه؛ حتى يكون عبداً لله؛ فإذاً مخالفة الهوى ليست من المشقَّات المعتبرة في التكليف، وإنْ كانت شاقَّةً في مجاري العادات، إذ لو كانت معتبرة حتى يشرع التخفيف لأجل ذٰلك[3]؛ لكان ذٰلك نقضاً لما وضعت الشريعة له، وذٰلك باطل، فما أدَّى إليه مثله، وبيان هٰذا المعنى مذكور بعد إن شاء الله.

* * * * *

---

(١) انظر شيئاً من ذٰلك في كتاب «ذم الهوى» لابن الجوزي في الباب التاسع والثلاثين وما بعده (ص ٢٥٩ وما بعدها)، وفي «طوق الحمامة» لابن حزم (ص ٧ وما بعدها).

(٢) في (خ) محرفة إلى «إخراس».

(٣) في (ط): «لأجلها».

المسألة التاسعة

كما أن المشقة تكون دنيوية، كذٰلك تكون أخروية؛ فإن الأعمال إذا كان الدخول فيها يؤدي إلى تعطيل واجب أو فعل محرم؛ فهو أشد مشقة باعتبار الشرع من المشقة الدنيوية التي هي غير مُخِلَّة بدين، واعتبار الدين مُقَدَّم[1] على اعتبار النفس وغيرها في نظر الشرع، وكذٰلك هنا[2]، فإذا كان كذٰلك؛ فليس للشارع قصد[3] في إدخال المشقة من هٰذه الجهة، وقد تقدم من الأدلة التي يدخل[4] تحتها هٰذا المطلب ما فيه كفاية.



---

(١) أي: إن أصول الدين تقدم على اعتبار النفس والأعضاء، فإذا توقف حفظ الدين على المخاطرة بالنفس أو الأعضاء قدم الدين، ولذا وجب الجهاد لحفظ الدين وإن أدى إلى ضياع كثير من النفوس، أما غير أصول الدين؛ فأنت تعلم أن الأمر فيها غير ذٰلك؛ فكثيراً ما يسقط الشارع واجبات دينية محافظة على النفس حتى من نحو المرض، وحينئذ؛ فليس اعتبار الأمور الدينية مقدماً على النفس ولا على المال في كل شيء، والمقام يحتاج إلى بسط أوفى من هٰذا، ولذا قال صاحب «التحرير» في موضوع الضروريات الخمس: «إن حفظ الدين يكون بوجوب الجهاد، وعقوبة الداعي إلى البدع»؛ فلا شك أن هٰذا فيما يتعلق بأصول الدين، وسيأتي في المسألة العاشرة ما يحتاج فيه إلى الترجيح بين مصلحتين قد تكون إحداهما دينية والأخرى دنيوية، فلو كانت الدينية تقدم مطلقاً ما كان هناك حاجة إلى الترجيح المذكور. (د).

(٢) أي: فالمشقة الدينية مقدمة في الاعتبار على الدنيوية. (د).

(٣) أي: فمع كونه يقدم ما فيه حفظ الدين ـ مع كونه مشقته أعظم ـ على ذي المشقة الدنيوية الصرفة؛ فإنه لا يقصد إدخال هٰذه المشقة على المكلف، ولٰكنها جاءت في طريق حفظ الدين غير مقصودة. (د).

(٤) لأنه داخل في عموم المشقة التي برهن على أن الشارع لم يقصدها في التكليف مطلقاً، وإن جاءت في طريق امتثال التكليف. (د).

المسألة العاشرة

قد تكون المشقة الناشئة من التكليف تختص بالمكلف وحده؛ كالمسائل المتقدمة، وقد تكون عامة[1] له ولغيره، وقد تكون داخلة على غيره بسببه.

ومثال العامة له ولغيره كالوالي المفتَقر إليه لكونه ذا كفاية فيما أسند إليه؛ إلا أن الولاية تشغله عن الانقطاع إلى عبادة الله والأنس بمناجاته، فإنه إذا لم يقم بذٰلك عم الفساد والضرر، ولحقه من ذٰلك ما يلحق غيره.

ومثال الداخلة على غيره دونه كالقاضي والعالم المفتقر إليهما؛ إلا أن الدخول في الفتيا والقضاء يجرهما إلى ما لا يجوز[2]، أو يشغلهما عن مهم ديني أو دنيوي، وهما إذا لم يقوما بذٰلك؛ عم الضرر غيرهما من الناس؛ فقد نشأ هنا عن طلبهما لمصالحهما المأذون فيها والمطلوبة منهما فساد عام.

---

(١) هٰذا نوع آخر من المشقة ليس داخلاً في المعاني الأربعة التي تقدمت؛ لأن تلك كانت المشقة فيها حاصلة من نفس الفعل، وهنا حصول المشقة يحدث من التعارض للوظائف التي تناط بالمكلف، فإذا قدم بعضها على بعض حصل له ولغيره ضرر أو لغيره فقط، مع كون أصل الفعل المطلوب لم يلاحظ فيه مشقة خارجة عن المعتاد؛ فالمشقة هنا تحصل من عدم العمل، عكس المعاني الأربعة السابقة. (د).

(٢) من الأمور التي تعرض في القضاء غير الجور في الحكم؛ فليس القاضي معصوماً، وقد يجره الأمر إلى الجور أيضاً، وهٰذا ما دعا مثل أبي حنيفة إلى التنحي عنه مع توجيه الأذى إليه بسبب التنحي؛ فلا يظهر وجه للانتقاد من بعض الناظرين هنا على ذٰلك. (د).

وكتب (خ) ما نصه: «لا يقع القاضي أو المفتي في أمر غير جائز؛ إلا أن يحيد عن طريق الاستقامة من تلقاء نفسه؛ إذ الخطأ في الاجتهاد مغتفر والإكراه إنما يخضع أمامه من يؤثر المنصب على الشرف والفضيلة، وليس العزل من الوظيفة عذراً يبيح لمن يتقلدها أن يقول على الله غير الحق، أو يتصرف في حق من حقوق الأمة على وجه يلقى به في تلف أو يهبط بالأمة هاوية ذل وصغار».

وعلى كل تقدير؛ فالمشقة من حيث هي غير مقصودة للشارع تكون غير مطلوبة، ولا العمل المؤدي إليها[1] مطلوباً كما تقدم بيانه؛ فقد نشأ هنا نظر في تعـارض مشقتين، فإن المكلف إن لزم من اشتغاله بنفسه فساد ومشقة لغيره؛ فيلزم أيضاً من الاشتغال بغيره فساد ومشقة في نفسه، وإذا كان كذٰلك؛ تصدى النظر في وجه اجتماع المصلحتين مع انتفاء المشقتين إن أمكن ذٰلك[2]، وإن لم يمكن؛ فلا بد من الترجيح، فإذا كانت المشقة العامة أعظم، اعتبر جانبها وأهمل جانب الخاصة[3]، وإن كان بالعكس؛ فالعكس، وإن لم يظهر ترجيح؛ فالتوقف كما سيأتي ذكره في كتاب التعارض والترجيح إن شاء الله.



---

(١) أي: إلى المشقة الخارجة عن المعتاد، كما سبق وكما هو مساق كلام المؤلف هنا، أو يقال: إن العمل المؤدي إلى المشقة من حيث تأديته إليها لا يطلب، والطلب إنما هو من جهة كونه مصلحة كما سبق مثله. (د).

(٢) كأن تكون مشقته من حيث عيش عياله؛ فتقوم له الأمة بذٰلك ويقوم لها بوظيفة القضاء أو العلم أو الجندية التي تتضرر بعدمها، وبهٰذا تجتمع المصلحتان وتنتفي المشقتان. (د).

(٣) كما إذا كان التعارض بين وظيفة عامة تتعين عليه، وبين مهم ديني غير متأكد عليه. (د).

المسألة الحادية عشرة

حيث تكـون المشقـة الـواقعة بالمكلف في التكليف خارجةً عن معتاد المشقـات في الأعمـال العـادية[1]، حتى يحصـل بها فساد ديني أو دنيوي ؛

(١) الذي يفهم من قول الشاطبي عن المشقة التي تقتضي التخفيف أنها ما كانت (خارجة عن المعتاد في الأعمال العادية) إنه يرجع في تعيين الخلل على العبد إلى عرف الناس وعاداتهم، ومما يؤكد ذٰلك قوله في شأن ما يبدو أنه غير معتاد، ولٰكنه معتاد في الحقيقة: «. . . فإذا كان كذٰلك؛ فكثير مما يظهر ببادىء الرأي من المشقات أنها خارجة عن المعتاد لا يكون كذٰلك لمن كان عارفاً بمجاري العادات».

وخلاصة ذٰلك أن المشقات التي تقتضي التخفيف مما لم يرد بشأنها شيء من الشارع، هي المشقات التي تكشف العادات والأعراف عن أنها خارجة عن المعتاد وتلحق خللاً في العبد أو ماله أو حال من أحواله.

وقد استشكل القرافي في «الفروق» (١ / ١١٩ ـ ١٢٠ ـ الفرق ١٤) أن يكون العرف ضابطاً للمشقة التي تجلب التيسير فيما لا نص فيه، وذكر أن الفقهاء يحيلون على العرف عند سؤالهم، مع أنهم من أهل العرف، فلو كان هناك عرف قائم لوجدوه معلوماً لهم أو معروفاً، ولا تصح الإحالة على غير الفقهاء؛ لأنه ليس بعد الفقهاء من أهل العرف إلا العوام، وهم مما لا يصح تقليدهم في الدين.

ولذٰلك؛ فقد مال القرافي إلى الأخذ بمنهج ابن عبدالسلام في التقريب بقواعد الشرع؛ كما تراه في كتابه «قواعد الأحكام» (٢ / ٩ ـ ١٠)، ولٰكن الشيخ محمد رشيد رضا في تفسيره «المنار» (٦ / ٢٧١) تعقب كلام القرافي، وذكر أن فيه نظراً ظاهراً، قال: «وأقول فيما أستشكله من نوط ما لم يرد في الشرع بالعرف نظر ظاهر؛ فإن العلماء الذين ناطوا بعض المسائل بالعرف إنما وقع ذٰلك منهم أفذاذاً أثناء البحث أو التصنيف، ويجوز أن يجهل كل فرد منهم العرف العام في كثير من المسائل، وما اجتمع علماء عصر أو قطر للبحث عن عرف الناس في أمر ومحاولة ضبطه وتحديده، ثم عجزوا عن معرفته وأحالوا في ذٰلك على العامة؛ أن من العلماء الفقير البائس والضعيف المنَّة ـ أي: القوة والجلد ـ والغني المترف، والقوي الجلد وغير ذٰلك؛ فيشق على بعضهم ما لا يشق على الجمهور، ويسهل على بعضهم ما لا يسهل على الجمهور؛ فالرجوع إلى العرف فيما يشق على الناس وما لا يشق عليهم ضروري لا بد منه، وهو لا يعرف إلا بمباشرة الناس وتعرف شؤونهم وأحوالهم».

فمقصود الشارع فيها الرفع على الجملة، وعلى ذٰلك دلت الأدلة المتقدمة، ولذٰلك شرعت فيها الرخص مطلقاً.

وأما إذا لم تكن خارجة عن المعتاد، وإنما وقعت على نحو ما تقع المشقة في مثلها من الأعمال العادية؛ فالشارع وإن لم يقصد وقوعها؛ فليس بقاصد لرفعها أيضاً.

والدليل على ذٰلك أنه لو كان قاصداً لرفعها لم يكن بقاء التكليف معها؛ لأن كل عمل عادي أو غير عادي يستلزم تعباً وتكليفاً على قدره، قَلَّ أو جَلَّ؛ إما في نفس العمل المكلف به، وإما في خروج المكلف عما كان فيه إلى الدخول في عمل التكليف، وإما فيهما معاً، فإذا اقتضى الشرع رفع ذٰلك التعب؛ كان ذٰلك اقتضاءً لرفع العمل المكلف به من أصله، وذٰلك غير صحيح؛ فكان ما يستلزمه غير صحيح.

إلا أن هنا نظراً[1]، وهو أن التعب والمشقة في الأعمال المعتادة مختلفة باختلاف تلك الأعمال؛ فليست المشقة في صلاة ركعتي الفجر كالمشقة في ركعتي الصبح، ولا المشقة في الصلاة كالمشقة في الصيام، ولا المشقة في الصيام كالمشقة في الحج، ولا المشقة في ذٰلك كله كالمشقة في الجهاد، إلى غير ذٰلك من أعمال التكليف، ولٰكن كل عمل في نفسه له مشقة معتادة فيه توازي مشقة مثله من الأعمال العاديّة؛ فلم تخرج عن المعتاد على الجملة.

ثم إن الأعمال المعتادة[2] ليست المشقة فيها تجري على وزان واحد، في

---

(١) هٰذا هو محل الفائدة من هٰذه المسألة، يحقق فيه أن المشقة المعتادة نسبية يحتاج فهمها إلى دقة نظر بالنسبة لكل عمل في ذاته؛ حتى لا تختلط أنواع المشقات فتختلط الأحكام المترتبة عليها. (د).

قلت: انظر في حدود المشقة: «الذخيرة» للقرافي (١ / ٣٤٠ ـ ط دار الغرب).

(٢) أي: من أعمال التكليف بدليل سابقه ولاحقه. (د).

كل وقت، وفي كل مكان، وعلى كل حال؛ فليس إسباغ الوضوء في السَّبَرات[1] يساوي إسباغه في الزمان الحار، ولا الوضوءُ مع حضرة الماء من غير تكلف في استقائه يساويه مع تجشم طلبه أو نزعه من بئر بعيدة، وكذٰلك القيام إلى الصلاة من النوم في قِصَر الليل أو في شدة البرد، مع فعله على خلاف ذٰلك.

وإلى هٰذا المعنى أشار القرآن بقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ فَإِذَآ أُوذِيَ فِي ٱللَّهِ [2] جَعَلَ فِتۡنَةَ ٱلنَّاسِ كَعَذَابِ ٱللَّهِ﴾ [العنكبوت: ١٠] بعد قوله: ﴿أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتۡرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمۡ لَا يُفۡتَنُونَ﴾ [العنكبوت: ٢] إلى آخرها.

وقوله: ﴿وَإِذۡ زَاغَتِ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَبَلَغَتِ ٱلۡقُلُوبُ ٱلۡحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِٱللَّهِ ٱلظُّنُونَا۠ * هُنَالِكَ ٱبۡتُلِيَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَزُلۡزِلُواْ زِلۡزَالٗا شَدِيدٗا﴾ [الأحزاب: ١٠ ـ ١١].

ثم مدح الله من صبر على ذٰلك وصدق في وعده بقوله: ﴿رِجَالٞ صَدَقُواْ مَا عَٰهَدُواْ ٱللَّهَ عَلَيۡهِ﴾ [الأحزاب: ٢٣].

وقصة[3] كعب بن مالك وصاحبيه رضي الله عنهم في تخلفهم عن غزوة

---

(١) جمع سَبْرة؛ بفتح، فسكون: وهي الغداة الباردة. (د).

(٢) أي: فالإيمان قد يستتبع الوفاء بواجباته مشقات وفتناً يجب الصبر عليها، ولا تعد خارجة عن المعتاد في موضوع الإيمان، وهو من أعمال التكليف، وآية الأحزاب فيها مشقة الجهاد دفاعاً عن الدين، وطبيعة الجهاد تقتضي مثل هٰذه المشقة ولا تكون خارجة عن المعتاد في الجهاد، وإن كانت هي في نفسها شاقة، ومدحهم بالصدق فيما عاهدوا الله عليه يقتضي أن ذٰلك من لوازم عقد الإيمان، وأنه يلزمه الصبر على المشقات بالجهاد وغيره في سبيل المحافظة عليه. (د).

(٣) أخرجها البخاري في «صحيحه» (كتاب المغازي، باب حديث كعب بن مالك، ٨ / ١١٣ / رقم ٤٤١٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب التوبة، باب حديث توبة كعب بن مالك وصاحبيه، ٤ / ٢١٢٠ / رقم ٢٧٦٩)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٤٥٤ و٤٥٦ ـ ٤٥٩)، وأبو داود في «السنن» (كتاب السنة، باب مجانبة أهل الأهواء وبغضهم، ٤ / ١٩٩ / رقم ٤٦٠٠) مختصراً، وسقتُها مع تخريجها في كتابي «الهجر في الكتاب والسنة» (ص ١٥٧ ـ ١٥٩).

تبوك، ومنع [1] رسول الله ﷺ من مكالمتهم، وإرجاء أمرهم: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ﴾ [التوبة: ١١٨].

وكذلك ما جاء في نكاح الإماء[2] عند خشية العنت، ثم قال: ﴿وَأَن تَصْبِرُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [النساء: ٢٥].

إلى أشباه ذٰلك مما يدل على أن المشقة قد تبلغ في الأعمال المعتادة ما يظن أنه غير معتاد، ولٰكنه في الحقيقة معتاد، ومشقته في مثلها مما يعتاد؛ إذ المشقة في العمل الواحد لها طرفان وواسطة: طرف أعلى بحيث لو زاد شيئاً لخرج[3] عن المعتاد، وهٰذا لا يخرجه عن كونه معتاداً، وطرف أدنى بحيث لو نقص شيئاً لم يكن ثم مشقة تنسب إلى ذٰلك العمل، وواسطة هي الغالب والأكثر، فإذا كان كذٰلك؛ فكثير مما يظهر ببادىء الرأي من المشقات أنها خارجة عن المعتاد لا[4] يكون كذٰلك لمن كان عارفاً بمجاري العادات، وإذا لم تخرج عن المعتاد؛ لم يكن للشارع قصد في رفعها؛ كسائر المشقات المعتادة في الأعمال الجارية على العادة؛ فلا يكون فيها رخصة، وقد يكون الموضع مشتبهاً فيكون محلاً للخلاف[5].

---

(١) ربما يقال: إن هٰذا ليس تكليفاً لهم، ولٰكنه نوع من العقوبة؛ لأن غيرهم هو الذي كلف بهجرهم، ولم يكلفوا إلا بهجر نسائهم في آخر المدة تقريباً، وليس هٰذا من المشقات التي يتوهم فيها الخروج عن المعتاد؛ فما هو الذي كان يمكنهم فعله ليخلصوا من عقوبة الهجر فلم يفعلوه؟ (د).

(٢) أي: المشقة في عدم إباحة التزوج بهن إلا عند بلوغ الأمر خوف الزنا، أما ما قبل ذٰلك من شدة الداعية إلى النكاح؛ فلا يعتد به وإن كان مشقة، ومع وجود المشقة التي اعتبرت هنا في الرخصة، فقد ندب إلى الصبر عند نكاحهن؛ فدل على أن المشقة في هٰذا الباب تقدر بحسبها فيه، لا بحسب نسبتها إلى المشقات في الأبواب الأخرى. (د).

(٣) في الأصل: «يخرج».

(٤) في (ط): «ولا».

(٥) في (ط): «محلَّ خلافٍ».

فحيث قال الله تعالى: ﴿ٱنفِرُواْ خِفَافًا وَثِقَالًا﴾ [التوبة: ٤١]، ثم قال: ﴿إِلَّا تَنفِرُواْ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [التوبة: ٣٩]؛ كان هذا موضع شدة لأنه يقتضي أن لا رخصة أصلاً في التخلف، إلا أنه بمقتضى الأدلة على رفع الحرج محمول على أقصى الثقل في الأعمال المعتادة، بحيث يتأتى النفير ويمكن الخروج، وقد كان اجتمع في غزوة تبوك أمران: شدة الحر، وبُعد الشُّقَّة، زائداً على مفارقة الظلال، واستدرار الفواكه والخيرات، وذٰلك كله زائد في مشقة الغزو زيادة ظاهرة، ولٰكنه غير مخرج لها عن المعتاد؛ فلذٰلك لم يقع في ذٰلك رخصة؛ فكذٰلك أشباهها، وقد قال تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَاْ أَخْبَارَكُمْ﴾ [محمد: ٣١].

وقد قال ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]: إنما ذٰلك سعة الإسلام ما جعل الله من التوبة والكفارات[1].

وقال عكرمة: ما أحل لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع[2].

وعن عبيد بن عمير؛ أنه جاء في ناس من قومه إلى ابن عباس، فسأله عن الحرج؛ فقال: أولستم العرب؟! [فسألوه ثلاثاً، كل ذٰلك يقول: أولستم العرب؟!]، ثم قال: ادع لي رجلاً من هذيل؛ فقال [له]: ما الحرج فيكم؟ قال: الحرَجةُ من الشجر ما ليس له مخرج. قال ابن عباس: ذٰلك الحرج ما لا مخرج له[3].

---

(١) أخرجه ابن جرير في «التفسير» (١٧ / ٢٠٥ ـ ٢٠٦)، وقال ابن العربي في «أحكامه» (٣ / ١٣٠٥) قبله: «وثبت صحيحاً عن ابن عباس».

قلت: وجاء في الأصل و(خ): «.. ولا مخرج».

(٢) ذكره ابن العربي في «أحكام القرآن» (٣ / ١٣٠٥).

(٣) أخرجه ابن جرير في «التفسير» (١٧ / ٢٠٦) بنحوه، وذكره ابن العربي في «أحكامه» (٣ / ١٣٠٤ ـ ١٣٠٥) بحرفه ونصِّه.

فانظر كيف جعل الحرج ما لا مخرج له، وفسر رفعه بشرع التوبة والكفارات، وأصل الحرج الضيق، فما كان من معتادات المشقات في الأعمال المعتاد مثلها؛ فليس بحرج لغة ولا شرعاً، كيف وهٰذا النوع من الحرج وضع لحكمة شرعية، وهي التمحيص والاختبار حتى يظهر في الشاهد ما علمه الله في الغائب[1]؛ فقد تبين إذاً ما هو من الحرج مقصود الرفع، وما ليس بمقصود الرفع، والحمد لله.

فصل

قال ابن العربي: «إذا كان الحرج في نازلة عامة في الناس؛ فإنه يسقط، وإذا كان خاصاً لم يعتبر عندنا، وفي بعض أصول الشافعي اعتباره»[2] انتهى ما قال.

وهو مما ينظر فيه؛ فإنه إن عنى بالخاص الحرج الذي في أعلى مراتب المعتاد؛ فالحكم كما قال، ولا ينبغي أن يختلف فيه؛ لأنه إن كان من المعتاد فقد ثبت أن المعتاد لا إسقاط فيه، وإلا؛ لزم في أصل التكليف، فإن تصور وقوع اختلاف؛ فإنما هو مبني على أن ذٰلك الحرج من قبيل المعتاد، أو من قبيل الخارج عن المعتاد، لا أنه مختلف فيه مع الاتفاق على أنه من أحدهما.

وأيضاً؛ فتسميته خاصاً يشاحّ فيه، فإنه بكل اعتبارٍ عامٌّ غير خاص؛ إذ

---

(١) هٰذا كالتفسير لكل آية وقع فيها تعليل التكليف بعلم الله نحو ﴿حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين﴾، وصفوة المقال أن الله يعلم السرائر كما يعلم ما سيكون؛ إذ العلم يتعلق بالمعدوم وبالموجود، وإنما يضع التكاليف لتنكشف سريرة العبد حيث إن الجزاء إنما يترتّبُ على ما يقع، كما أن الأحكام إنما تجري على حسب ما يظهر للعيان؛ فيرجع التعليل بالعلم إلى التعليل بما يلزمه العلم، وهو التبين أو الانكشاف، ويكون المعنى ليتعلق به علمنا موجوداً ظاهراً. (خ).

(٢) «أحكام القرآن» (٣ / ١٣٠٦).

ليس مختصاً ببعض المكلفين على التعيين دون بعض.

وإن عنى بالحرج ما هو خارج عن المعتاد، ومن جنس ما تقع فيه الرخصة والتوسعة؛ فالعموم والخصوص فيه أيضاً مما يشكل فهمه، فإن السفر مثلاً سبب للحرج مع تكميل الصلاة والصوم، وقد شرع فيه التخفيف؛ فهٰذا عام، والمرض قد شرع فيه التخفيف وهو ليس بعام، بمعنى أنه لا يسوغ التخفيف في كل مرض، إذ من المرضى من لا يقدر على إكمال الصلاة قائماً أو قاعداً، ومنهم من يقدر على ذٰلك، ومنهم من يقدر على الصوم، ومنهم من لا يقدر؛ فهٰذا يخص كل واحد من المكلفين في نفسه.

ومع ذٰلك؛ فقد شرع فيه التخفيف على الجملة؛ فالظاهر أنه خاص، ولٰكن لا يخالف فيه مالك الشافعي؛ إلا أن يكونوا جعلوا هٰذا من الحرج العام عند تقييد المرض بما يحصل فيه الحرج غير المعتاد، فيرجع إذ ذاك إلى قسم العام، ولا يخالف فيه مالك الشافعي أيضاً، وعند ذٰلك يصعب تمثيل الخاص، وإلا؛ فما من حرج يعد[1] أن يكون له تخفيف مشروع باتفاق أو باختلاف إلا وهو عام، وإن اتفق أن لا يقع منه في الوجود إلا فرد واحد، وإن قدر أن يكون التشريع له وحده أو لقوم مخصوصين؛ فهٰذا غير متصور في الشريعة إلا ما اختص به النبي ﷺ أو خص به أحد أصحابه؛ كتضحية أبي بردة بالعناق الجذَعة[2] وشهادة خزيمة[3]؛ فذٰلك مختص بزمان النبوة دون ما بعد ذٰلك.

فإن قيل: لعله يريد بالخصوص والعموم ما كان عاماً للناس كلهم، وما كان خاصّاً[4] ببعض الأقطار، أو بعض الأزمان، أو بعض الناس، وما أشبه

---

(١) في (ط): «يقدر». (٢) كما سيأتي (ص ٤١٠)، وهناك تخريجه.

(٣) كما سيأتي (ص ٤٦٩)، وهناك تخريجه.

(٤) مثل له بعضهم بالمسافر ينقطع عن رفقته ومعه تبر؛ فيأتي دار الضرب بتبره ويأخذ منها =

ذٰلك[1].

فالجواب: إن هٰذا أيضاً مما ينظر فيه؛ فإن الحرج بالنسبة إلى النوع أو الصنف عام في ذٰلك الكلي لا خاص؛ لأن حقيقة الخاص ما كان الحرج فيه خاصّاً ببعض الأشخاص المعينين، أو ببعض الأزمان المعينة، أو الأمكنة المعينة، وكل ذٰلك إنما يتصور في زمان النبوة، أو على وجه لا يقاس عليه غيره؛ كنهيه[2] عن ادّخار لحوم الأضاحي زمن الدافة[3]، وكتخصيص الكعبة

= دنانير بقدر ما يتخلص من تبره ويعطيهم أجرة الضرب، قال: وقد أجازها مالك مع أنها مصلحة جزئية في شخص معين وحالة معينة. اهـ. وهٰذا غير ظاهر؛ لأن كل مسافر هٰذه حاله فحكمه هٰكذا، كما يشير إليه قول المؤلف: «فإن الحرج بالنسبة إلى النوع أو الصنف عام في ذٰلك الكلي . . . إلخ». (د).

(1) استعمل الأصوليون الكلية والجزئية بهٰذا المعنى في بحث المصالح التي قد ترجع إلى نوع المشاق، وفسروا الجزئية بما يعرض لبعض الناس أو في حالة مخصوصة، وذكروا الخلاف في حكمها؛ غير أن المعروف في المذهب المالكي اعتبارها، ومن أمثلتها المسافر يعجله السفر فيأتي دار الضرب بتبره؛ فيعطيهم أجرة الضرب، ويأخذ منهم دنانير بمقدار ما يخلص من تبره، وقد أجاز الإمام مالك هٰذه الصورة لضرورة الانقطاع عن الرفقة، قال الزركشي في «البحر المحيط»: «ولٰكنها مصلحة جزئية بالنسبة إلى شخص معين وحالة معينة». (خ).

(2) أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء، 3 / 1651 / رقم 1971) بسنده إلى عبد الله بن واقد، قال: نهى رسول الله ﷺ عن أكل لحوم الضحايا بعد ثلاث، قال عبدالله بن أبي بكر: فذكرت ذٰلك لعمرة؛ فقالت: صَدَق، سمعت عائشة تقول: دفَّ أهل أبيات من أهل البادية حضرة الأضحى زمن رسول الله ﷺ؛ فقال رسول الله ﷺ: «ادخروا ثلاثاً، ثم تصدقوا بما بقي». فلما كان بعد ذٰلك قالوا: يا رسول الله! إنّ الناس يتخذون الأسقية من ضحاياهم ويجملون منها الودك. فقال رسول الله ﷺ: «وما ذاك؟». قالوا: نهيتَ أن تؤكل لحوم الضحايا بعد ثلاث. فقال: «إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت؛ فكلوا، وادخروا، وتصدقوا».

(3) في حاشية الأصل: «الدَّافّة؛ بالدال المهملة، وتشديد الفاء: الجماعة الذين =

بالاستقبال، والمساجد الثلاثة [بما اشتهر من فضلها][1] على سائر المساجد؛ فتصور مثل هٰذا[2] في مسألة ابن العربي غير متأت.

فإن قيل: ففي النوع أو الصنف خصوص من حيث هو نوع أو صنف داخل تحت جنس شامل له ولغيره[3].

قيل: وفيه أيضاً عموم من جهة كونه شاملاً لمتعدد لا ينحصر؛ فليس أحد الطرفين وهو الخصوص أولى به من الطرف الآخر وهو العموم، بل جهة العموم أولى؛ لأن الحرج فيها كليٌّ، بحيث لو لحق نوعاً آخر أو صنفاً آخر للحق به في الحكم؛ فنسبةُ ذٰلك النوع أو الصنف إلى سائر الأنواع أو الأصناف الداخلة تحت الجنس الواحد نسبةُ بعض أفراد ذٰلك الجنس في لحوق المرض أو السفر إلى جميع أفراده؛ فإن ثبت الحكم في بعضها ثبت في البعض؛ وإن سقط سقط في البعض، وهٰذا متفق عليه بين الإمامين؛ فمسألتنا ينبغي أن يكون الأمر فيها كذٰلك.

فإن قيل: لعله يريد بذٰلك ما كان مثل التغير اللاحق للماء بما لا ينفك عنه غالباً، وهو عام؛ كالتراب والطَّحلب وشبه ذٰلك، أو خاص كما إذا كان عدم

= يسيرون سيراً خفيفاً، وقد ورد منهم على المدينة في زمنه عليه السلام؛ فنهى الناس عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث ثم أباح ذٰلك بعد، وقال لما سئل عن النهي أنه من أجل الدافة؛ أي: لأنهم إذا نهوا عن الادخار جاؤوا به على أولٰئك القوم الوافدين وأطعموهم منه». اهـ.

وكتب (د) ما نصُّه: «الدافَّة: قوم من الأعراب يردون المصر، وقد نهى عن الادخار حينذاك ليأكل هٰؤلاء القادمون منها».

(١) جاء في الأصل ما بين المعقوفتين بعد عبارة «سائر المساجد».

(٢) أي: فخصوص مثل الخصوص في هٰذه الأمثلة التي أشار إليها لا يعقل هنا في كلام ابن العربي؛ فلا يمكن حمل الخصوص في كلامه عليه وغرضه بكثرة الاحتمالات التي يطرقها ثم ينفيها أخذ الطريق على ابن العربي في جملته هٰذه. (د).

(٣) في (ط): «أو لغيره».

الانفكاك خاصّاً ببعض المياه؛ فإن حكم الأول ساقط لعمومه، والثاني مختلف فيه لخصوصه، وكذٰلك اختلف في ماء البحر: هل هو طهور أم لا؟ لأنه متغير خاص، وكالتغير بتفتت الأوراق في المياه خصوصاً ففيه خلاف، والطلاق قبل النكاح[1] إن كان عاماً سقط، وإن كان خاصاً ففيه خلاف، كما إذا قال: كل امرأة أتزوجها من بني فلان أو من البلد الفلاني أو من السودان أو من البيض أو كل بكر أتزوجها أو كل ثيب وما أشبه[2] ذٰلك؛ فهي طالق، ومثله كل أمة اشتريتها فهي حرة؛ هو بالنسبة إلى قصد الوطء من الخاص[3]، كما لو قال: كل حرة أتزوجها طالق، وبالنسبة إلى قصد مطلق الملك من العام فيسقط، فإن قال فيه: كل أمة اشتريتها من السودان كان خاصاً، وجرى فيه الخلاف، وأشباه ذٰلك من المسائل.

فالجواب أن هٰذا ممكن، وهو أقرب ما يؤخذ عليه كلامه؛ إلا أن نص الخلاف في هٰذه الأشياء وأشباهها عن مالك بعدم الاعتبار، وعن الشافعي بالاعتبار يجب أن يحقق في هٰذه الأمثلة وفي غيرها بالنسبة إلى علم الفقه[4]، لا

---

(١) في حاشية الأصل: «انظر هٰذا؛ فإن حمل مسألة الطلاق قبل الملك على عموم الحرج وخصوصه يقتضي أن سبب خلاف الإمامين مراعاة الحرج وعدمه وليس كذٰلك، وإنما سبب الخلاف مراعاة الملك التقديري في الخاص عند مالك وعدم مراعاته مطلقاً عن الشافعي، كذا قيل، وفيه نظر، والصواب ما عند المصنف، فإن مالكاً اعتبر الملك التقديري في الخاص لعموم الحرج أو غلبته فيه، وإلا؛ فلا فرق، فلو كان. . .».

(٢) في الأصل: «أو».

(٣) لأنه له نكاح غير الإماء، أما الملك؛ فلا يكون لغير الإماء، وقد عمم الحرج بهٰذه الصيغة فوسع عليه بإسقاط ما تقتضيه تلك الصيغة؛ فله أن يملك الإماء، ولٰكن ليس له نكاحهن؛ عملاً بالعموم في الأول، والخصوص في الثاني. (د).

(٤) أي: فالخلاف بالاعتبار وعدمه في المذهبين يكون من الخلاف في الفروع لا في الأصول، ولٰكن ابن العربي نقله على أنه خلاف في الأصول كما هو صريح عبارته، يقول المؤلف: =

بالنسبة إلى نظر الأصول؛ إلا أنه[1] إذا ثبت الخلاف؛ فهو المراد هنا[2] والنظر الأصولي يقتضي ما قال؛ فإن الحرج العام هو الذي لا قدرة للإنسان في الانفكاك عنه؛ كالأمثلة المتقدمة، فأما إذا أمكن الانفكاك عنه؛ فليس بحرج عام بإطلاق، إلا أن الانفكاك عنه قد يكون فيه حرج آخر وإن كان أخف؛ إذ لا يطرد الانفكاك عنه دون مشقة، لاختلاف أحوال الناس في ذٰلك.

وأيضاً؛ فكما لا يطرد الانفكاك عنه دون مشقة كذٰلك لا يطرد مع وجودها؛ فكان بهٰذا الاعتبار ذا نظرين، فصارت المسألة ذات طرفين وواسطة: الطرف العام الذي لا انفكاك عنه في العادة الجارية، ويقابله طرف خاص يطرد الانفكاك عنه من غير حرج كتغير هٰذا الماء بالخل والزعفران ونحوه، وواسطة دائرة بين الطرفين هي محل نظر واجتهاد، والله أعلم.

* * * * *

= إذا ثبت هٰذا الخلاف الذي يعزوه ابن العربي إلى المذهبين؛ كان المراد به ما شرحه المؤلف في هٰذا الوجه، وكان مقتضى قواعد الأصولية مصححاً له، لٰكن على أنه نظر فقهي لا أصولي. (د).

(١) في الأصل و(خ): «لأنه».

(٢) في (ط): «ها هنا».

المسألة الثانية عشرة

الشـريعـة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل، الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال، بل هو تكليف جار على موازنة تقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال؛ كتكاليف الصلاة، والصيام، والحج، والجهاد، والزكاة، وغير ذلك مما شرع ابتداء على غير سبب ظاهر اقتضى ذلك، أو لسبب يرجع إلى عدم العلم بطريق العمل؛ كقوله تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ﴾ [البقرة: ٢١٥].

﴿ ۞ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ﴾ [البقرة: ٢١٩].

وأشباه ذلك.

فإن كان التشـريع لأجل انحراف المكلف، أو وجود مظنة انحرافه عن الوسط إلى أحد الطرفين؛ كان التشريع رادّاً إلى الوسط الأعدل، لكن على وجه يميل فيه إلى الجانب الآخر ليحصل الاعتدال فيه، فعلَ الطبيب الرفيقِ [أن][1] يحمل المريض على ما فيه صلاحه بحسب حاله وعادته، وقوة مرضه وضعفه؛ حتى إذا استقلت صحته هيأ له طريقاً في التدبير وسطاً لائقاً به[2] في جميع أحواله.

أولا ترى أن الله تعـالى خاطب النـاس[3] في ابتـداء التكليف خطابَ

---

(١) زيادة ما بين المعقوفتين من الأصل فقط. (٢) في (ط): «فيه».

(٣) الترتيب في ذاته صحيح، وأنه تعالى بدأ بإرشاد الخلق وإنارة عقولهم بالحقائق المتعلقة بخلقهم وبث النعم في هذا الوجود لأجلهم، ولم يصل إلى تكليفهم بعد أصل الإيمان والكليات التي سيشير إليها المؤلف في الكتاب عند الكلام على التكاليف المكية والمدنية؛ إلا بعد بيانات وإرشادات وإعدادات للعقول إلى فهم هـذه التكاليف، هذا مفهوم، ولكن غير المفهوم استشهاده بالآية الأولى وجعلها مما أنزل في ابتداء التكليف مع أنها مدنية، وكان يمكنه أن يجد ما اشتملت =

التعـريف بمـا أنعم عليهم من الـطيبـات والمصالح التي بثها في هٰذا الوجود لأجلهم، ولحصـول منـافعهم ومـرافقهم التي يقـوم بهـا عيشهم، وتكمل بها تصرفاتهم؛ كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢].

وقوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ...﴾ إلى قوله: ﴿وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [إبراهيم: ٣٢ ـ ٣٤].

وقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ﴾ [النحل: ١٠].

إلى آخـر ما عدَّ لهم من النعم، ثم وُعدوا على ذٰلك بالنعيم إن آمنوا، وبـالعـذاب إن تمـادَوا على ما هم عليه من الكفر، فلما عاندوا وقابلوا النعم بالكفران، وشكوا في صدق ما قيل لهم؛ أقيمت عليهم البراهين القاطعة بصدق ما قيل لهم وصحتـه، فلمـا لم يلتفتـوا إليهـا لرغبتهم في العـاجلة؛ أخبـروا

= عليه في آيات مكية؛ كقوله تعالى في سورة غافر: ﴿الله الذي جعل لكم الأنعام لتركبوا منها ومنها تأكلون...﴾ إلـخ، وفي سورة الأنعـام: ﴿وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء...﴾ إلـخ، وكـالآية الثانية التي ذكرها من سورة إبراهيم لأنها مكية، ثم قوله بعد: «فلما عاندوا؛ أقيمت عليهم البراهين القاطعة»؛ أي: وذٰلك في آيات مكية أيضاً كما في سورة ق، انظر [كتاب «الفوائد» (ص ٥ ـ ١٨) و«التبيان» (٤٢٥ ـ ٤٢٦)، كلاهما] لابن القيم في الاستدلال بها على البعث وقدرة الله، وقوله: «فلما لم يلتفتوا إليها؛ أخبروا بحقيقتها، وضربت لهم الأمثال»، كما في الآيتين بعده وهما مكيتان ولو كان بدلهما مدني لما أضر بترتيبه، ولا ينافي هٰذا كله أن تكون هٰذه المعاني في المواطن الثلاثة وجدت أيضاً في السور المدنية من باب التوكيد والتقرير؛ إلا أنه يبقى الكلام في أن هٰذه الآيات التي اختارها في المعاني الثلاثة مرتبة في النزول حسبما جاء في ترتيبه هو؛ فعليك بمراجعة تواريخها في النزول لتعرف هل يتم له تقريره في هٰذا الترتيب؟ (د).

بحقيقتها، وأنها في الحقيقة كلا شيء؛ لأنها زائلة فانية.

وضربت لهم الأمثال في ذٰلك؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ الآية [يونس: ٢٤].

وقوله: ﴿أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾[1][الحديد: ٢٠] [إلى آخر الآية].

[وقوله: ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾ [الحديد: ٢٠]].

وقوله: ﴿وَمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت: ٦٤].

بل لما آمن الناس وظهر من بعضهم ما يقتضي الرغبة في الدنيا رغبة ربما أمالته عن الاعتدال في طلبها أو نظراً[2] إلى هٰذا المعنى؛ فقال عليه الصلاة والسلام: «إنَّ مِمَّا أخافُ عليكم ما يُفْتَح لكم مِن زَهَراتِ الدنيا»[3].

ولمَّا[4] لم يظهر ذٰلك ولا مظنته؛ قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأعراف: ٣٢].

وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُوا۟ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعْمَلُوا۟ صَٰلِحًا﴾ [المؤمنون: ٥١].

---

(١) في (ط) بعدها: ﴿وزينة﴾.

(٢) يعني: وأنه مظنة لذٰلك كما أشار إليه سابقاً. (د).

(٣) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الرقاق، باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها، ١١ / ٢٤٤ / رقم ٦٤٢٧) من حديث أبي سعيد مرفوعاً: «إنَّ أكثر ما أخاف عليكم ما يخرج الله لكم من بركات الأرض. قيل: وما بركات الأرض؟ قال: زهرة الدنيا». وذكر أشياء، منها ما تقدم عند المصنف (١ / ١٧٧).

(٤) المراد من كلام المؤلف في مثل هٰذا؛ أنه قال هٰذا في مقام كذا، وقال ذٰلك في مقام كذا، لا أن هناك في الخارج هٰذا الترتيب، وإلا؛ فالحديث قاله ﷺ على المنبر في المدينة، والآية في الأعراف وهي مكية، وكذا الآية الثانية في المؤمنون المكية. (د).

ووقع لأهل الإسلام النهي عن الظلم[1]، والوعيد فيه والتشديد، وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾[2] [فشقّ ذلك عليهم، وقالوا: أيُّنا لم يظلم نفسه؟! فنزل ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]؛ فخفف عنهم بسبب ذلك، مع أن قليل الظلم وكثيره منهي عنه، لكنهم فهموا أن مطلق الظلم لا يحصل معه الأمن في الآخرة والهداية لقوله: ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ] أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢].

ولما قال عليه الصلاة والسلام: «آيةُ المنافِقِ ثَلاثٌ: إذا حَدَّثَ كَذَب، وإذا وَعَدَ أخْلَفَ، وإذا اؤْتُمِنَ خانَ»[3]؛ شق ذلك عليهم، إذ لا يسلم أحد من شيء منه؛ ففسَّره عليه الصلاة والسلام لهم حين أخبروه بكذب وإخلاف وخيانة مختصة بأهل الكفر[4].

وكذلك لمَّا[5] نزل: ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ﴾ الآية [البقرة: ٢٨٤]؛ شق عليهم؛ فنزل: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وقارف[6] بعضهم بارتداد أو غيره وخاف أن لا يغفر له، فسئل في ذلك

---

(١) أي: المطلق الشامل للشرك وغيره من المعاصي. (د).

(٢) المعروف أن الظلم في الآية هو الشرك كما ورد تفسيره في الحديث بآية: ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾، ولو رجع قوله: ﴿شق ذلك عليهم﴾ للآية والحديث، وزاد كلمة «بظلم» قبل قوله «بكذب»؛ لكان جيداً، وبغير هذا لا يكون لذكر آية الظلم موقع، وفي الواقع هي والحديث بعدها من واد واحد في أنها لما نزلت شق عليهم؛ ففسرت بما يخفف وقعها عليهم، حيث قالوا: أينا لم يظلم؟ أو نحوه، والتفسير أن رد إلى الطريق الأعدل. (د). (استدراك ٥).

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب علامة المنافق، ١ / ٨٩ / رقم ٢٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب بيان خصال المنافق، ١ / ٧٨ / رقم ٥٩)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الإيمان، باب ما جاء في علامة المنافق / رقم ٢٦٢٣)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الإيمان، باب علامة المنافق، ٨ / ١١٧).

(٤) ستأتي هذه التتمة في (٣/٤٠٢).

(٥) مضى تخريجه (ص ٢١٠)، وهو صحيح.

(٦) في (خ): «قارن».

رسول الله ﷺ؛ فأنزل(١) الله: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ﴾ الآية [الزمر: ٥٣].

---

(١) أخرج ابن إسحاق في «السيرة» ـ كما في «سيرة ابن هشام» (١ / ٤٧٥) ـ، ومن طريقه أبو بكر النجاد في «مسند عمر» (ق ١٢٤ / أ ـ ب)، والبزار في «البحر الزخار» (١ / ٢٥٨ ـ ٢٦٠ / رقم ١٥٥)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٤٣٥) ـ وصححه على شرط مسلم ووافقه الذهبي ـ، وابن جرير في «التفسير» (٢٤/١١) قال: حدثني نافع عن ابن عمر عن عمر بن الخطاب قال: لما اجتمعنا للهجرة اعتدت أنا وعياش بن أبي ربيعة وهشام بن العاصي الميضأة ميضأة بني غفار، فوق سرف وقلنا: أيكم لم يصبح عندها فقد احتبس؛ فلينطلق صاحباه فحبس عنا هشام بن العاص. فلما قدمنا المدينة فنزلنا في بني عمرو بن عوف بقباء، وخرج أبو جهل بن هشام والحارث بن هشام إلى عياش بن أبي ربيعة، وكان ابن عمهما وأخاهما لأمهما حتى قدما علينا المدينة فكلماه؛ فقالا له: إن أمك نذرت أن لا تمس رأسها بمشط حتى تراك؛ فرقّ لها، فقلت له: يا عياش! إنه والله إن يريدك القوم إلا عن دينك؛ فاحذرهم؛ فوالله لو قد أذى أمك القمل لقد امتشطت، ولو قد اشتد عليها حر مكة ـ أحسبه قال: ـ لاستظلت. فقال: إن لي هناك مالاً فآخذه. قال: قلت: والله إنك لتعلم أني من أكثر قريش مالاً؛ فلك نصف مالي ولا تذهب معهما. قال: فأبى عليّ إلا أن يخرج معهما. فقلت له لما أبى عليّ: أما إذ فعلت ما فعلت؛ فخذ ناقتي هٰذه، فإنها ناقة ذلول فالزم ظهرها، فإن رابك من القوم ريب؛ فانج عليها. فخرج معهما عليها حتى إذا كانوا ببعض الطريق؛ قال أبو جهل ابن هشام: والله لقد استبطأت بعيري هٰذا؛ أفلا تحملني على ناقتك هٰذه؟ قال: بلى فأناخ وأناخا ليتحول عليها، فلما استووا بالأرض عديا عليه وأوثقاه ثم أدخلاه مكة وفتناه فافتتن. قال: وكنا نقول: والله لا يقبل الله ممن افتتن صرفاً ولا عدلاً، ولا تقبل توبة قوم عرفوا الله ثم رجعوا إلى الكفر لبلاء أصابهم. قال: وكانوا يقولون ذٰلك لأنفسهم فلما قدم رسول الله ﷺ المدينة أنزل الله فيهم وفي قولنا لهم وقولهم لأنفسهم: ﴿قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً﴾ إلى قوله: ﴿وأنتم لا تشعرون﴾، قال عمر: فكتبتها في صحيفة وبعثت بها إلى هشام بن العاص، قال هشام: فلم أزل أقرؤها بذي طوى أصعد بها فيه حتى فهمتها. قال: فألقي في نفسي أنها إنما أنزلت فينا وفيما كنا نقول في أنفسنا ويقال فينا؛ فرجعت فجلست على بعيري فلحقت برسول الله ﷺ بالمدينة».

قال البزار عقبه: «وهٰذا الحديث لا نعلم رواه عن النبي ﷺ إلا عمر، ولا نعلم روي عن =

ولما ذمّ الدنيا ومتاعها؛ همَّ جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم أن يتبتَّلوا ويتركوا النساء واللذة والدنيا، وينقطعوا إلى العبادة؛ فرد ذلك عليهم رسول الله ﷺ وقال: «من رَغِبَ عن سُنَّتي؛ فَلَيْسَ مِنِّي»[1].

ودعا لأناس بكثرة المال والولد بعد ما أنزل الله: ﴿إِنَّمَآ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَأَوۡلَٰدُكُمۡ فِتۡنَةٞۚ﴾ [التغابن: ١٥]، والمال والولد هي الدنيا[2]، وأقرَّ الصحابة على جمع الـدنيا والتمتـع بالحلال منها، ولم يُزهِّدهم ولا أمرهم بتركها؛ إلا عند ظهور حِرص أو وجود منع من حقه، وحيث تظهر مظنة مخالفة التوسط بسبب ذلك وما سواه؛ فلا.

ومن غامض هذا المعنى أن الله تعالى أخبر عما يجازى به المؤمنين في الآخـرة، وأنـه جزاء لأعمـالهم؛ فنسب إليهم[3] أعمالاً وأضافها إليهم بقوله: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧].

ونفى المنة به عليهم في قوله: ﴿فَلَهُمۡ أَجۡرٌ غَيۡرُ مَمۡنُونِۭ﴾[4] [التين: ٦].

فلما منُّوا بأعمالهم قال تعالى: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيۡكَ أَنۡ أَسۡلَمُواْۖ قُل لَّا تَمُنُّواْ عَلَيَّ إِسۡلَٰمَكُمۖ بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيۡكُمۡ أَنۡ هَدَىٰكُمۡ لِلۡإِيمَٰنِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ [الحجرات: ١٧].

فأثبت المِنَّة عليهم على ما هو الأمر في نفسه؛ لأنه مقطع حق، وسلب[5]

= عمر متصلاً إلا من هذا الوجه بهذا الإسناد».

قلت: وإسناده صحيح على شرط مسلم، فيه ابن إسحاق، وهو مدلس، وقد صرح بالتحديث.

(١) مضى تخريجه (١ / ٥٢٢).

(٢) أي: التي قد ذمها. (د).

(٣) في (ط): «لهم».

(٤) جار على أن المعنى غير ممنون به، وأكثر المفسرين على تفسيره بأنه غير مقطوع. (د).

(٥) فلم يضف العمل لهم، بل أضافه لنفسه ومَنَّ به عليهم بخلاف غيرهم؛ فإنه أضافه لهم وسلب المنة فيه عنهم. (د).

عنهم ما أضاف إلى الآخرين، بقوله: ﴿أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ﴾ [الحجرات: ١٧]، كذٰلك أيضاً، أي فلولا الهداية لم يكن ما مننتم به، وهٰذا يشبه في المعنى المقصود حديث شِراج[1] الحَرَّة حين تنازع فيه الزبير ورجل من الأنصار؛ فقال عليه السلام: «اسقِ يا زُبَيْرُ ـ فأمره بالمعروف ـ، وأرْسِل الماءَ إلى جارك». فقال الرجل: إن كان ابن عمتك؟ فتلَّون وجه رسول الله ﷺ، ثم قال: «اسق يا زُبَيْرُ حتَّى يرجع الماءُ إلى الجدر»، واستوفى له حقه؛ فقال الزبير: إن هٰذه الآية نزلت في ذلك: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ الآية [النساء: ٦٥][2].

وهٰكذا تجد الشريعة أبداً في مواردها ومصادرها.

وعلى نحو من هٰذا الترتيب يجري الطبيب الماهر، يعطي الغذاء ابتداء

---

(١) الشراج: جمع شَرْجة؛ بفتح، فسكون، وهي مسيل الماء من الحرة إلى السهل، والحرة: أرض ذات حجارة سود، وهي هنا اسم لمكان خاص قرب المدينة. (د).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب المساقاة، باب سكر الأنهار، ٥ / ٣٤ / رقم ٢٣٥٩، ٢٣٦٠، وكتاب التفسير، باب ﴿فلا وربك لا يؤمنون﴾، ٨ / ٢٥٤ / رقم ٤٥٨٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الفضائل، باب وجوب اتباعه ﷺ، ٤ / ١٨٢٩ ـ ١٨٣٠ / رقم ٢٣٥٧)، والترمذي في «جامعه» (أبواب الأحكام، باب ما جاء في الرجلين يكون أحدهما أسفل من الأخر في الماء، ٣ / ٦٤٤ / رقم ١٣٦٣، وأبواب التفسير، باب ومن سورة النساء، ٥ / ٢٣٨ ـ ٢٣٩ / رقم ٣٠٢٧)، والنسائي في «الكبرى» (كتاب التفسير، ١ / ٣٩١ / رقم ١٣٠)، و«المجتبى» (كتاب آداب القضاة، باب إشارة الحاكم بالرفق، ٨ / ٢٤٥)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الأقضية، أبواب من القضاء، ٣ / ٣١٥ ـ ٣١٦ / رقم ٣٦٣٧)، وابن ماجه في «السنن» (المقدمة، باب تعظيم حديث رسول الله ﷺ والتغليظ على من عارضه، ١ / ٧ ـ ٨ / رقم ١٥، وكتاب الرهون، باب الشرب من الأودية ومقدار حبس الماء، ٢ / ٨٢٩ / رقم ٢٤٨٠) عن عبدالله ابن الزبير.

على ما يقتضيه الاعتدال في توافق مزاج المغتذي مع مزاج الغذاء، ويخبر من سأله عن بعض المأكولات التي يجهلها المغتذي: أهو غذاء، أم سم، أم غير ذلك؟ فإذا أصابته علة بانحراف بعض الأخلاط؛ قابله في معالجته على مقتضى انحرافه في الجانب الآخر، ليرجع إلى الاعتدال وهو المزاج الأصلي، والصحة المطلوبة، وهذا غاية الرفق، وغاية الإحسان والإنعام من الله سبحانه.

فصل

فإذا نظرت في كلية شرعية فتأمَّلْها تجدها حاملة على التوسط، فإن رأيت ميلاً إلى جهة طرف من الأطراف؛ فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر.

فطرفُ التشديد ـ وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزجر ـ يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين.

وطرف التخفيف ـ وعامة ما يكون في الترجية والترغيب والترخيص ـ يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد، فإذا لم يكن هذا ولا ذاك رأيت التوسط لائحاً، ومسلك الاعتدال واضحاً، وهو الأصل الذي يرجع إليه والمعقل الذي يلجأ إليه.

وعلى هذا إذا رأيت في النقل من المعتبرين في الدين من مال عن التوسط؛ فاعلم أن ذلك مراعاة منه لطرف واقع أو متوقع في الجهة الأخرى[1]،

---

(١) الميل عن التوسط الصالح لأن يكون علاجاً للأنفس إنما يصح في العمل ذي الوجوه الجائزة كالعزيمة والرخصة، أما في الفتوى؛ فقد سوغ بعض أهل العلم للمجتهد أن ينظر إلى حال المكلف المعين ويأخذ له في الفتوى بقول غيره من الصحابة والتابعين عند ما يفهم من حاله أنه إن أفتاه بالقول الراجح في نظره؛ لم يقبل الفتوى، وأفضت به الاستهانة بأمر الدين إلى اقتحام ما هو =

وعليه يجري النظر في الورع والزهد وأشباههما، وما قابلها.

والتوسط يعرف بالشرع[1]، وقد يعرف بالعوائد وما يشهد به معظم العقلاء؛ كما في الإسراف والإقتار في النفقات.

* * * * *

= أشد من المخالفات، وممن قرر المسألة على هٰذا الوجه وقصر النظر فيها على المجتهد دون المقلد أبو بكر ابن العربي في كتاب «العواصم والقواصم»، ولٰكنا لم نظفر بدليل يشهد بصحة أن يفتي المجتهد بغير ما يراه القول الحق، وسيمر بك تحقيق هٰذا في بحث العمل بالقول الراجح. (خ).

(١) من المفيد أن يعلم أن (الوسط) في نصوص الشرع ليس فقط ما يكون بين شيئين، وإنما جاء بمعنى: العدل الخيار، قال تعالى: ﴿**حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى**﴾ [البقرة: ٢٣٨]، والوسطى بمعنى خيرها وأعدلها وأفضلها، وقال تعالى: ﴿**من أوسط ما تطعمون أهليكم**﴾ [المائدة: ٨٩]؛ أي: خيره وأعدله، وقال تعالى: ﴿**وكذٰلك جعلناكم أمة وسطاً**﴾ [البقرة: ١٤٣]؛ أي: خياراً عدولاً، والمقصود من ذٰلك جميعه أن يفهم أن الوسطية في الدين هي الخيرية والعدالة الدينية.

انظر: «تنوير الأفهام لبعض مفاهيم الإسلام» (ص ٥١) للشيخ محمد شقرة، و«الحقيقة الشرعية» (١٧٤).

النوع الرابع

في بيان قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة ويشتمل على مسائل

المسألة الأولى

المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف(1) عن داعية هواه؛ حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد لله اضطراراً(2).

والدليل على ذٰلك أمور:

أحدها: النص الصريح الدال على أن العباد خُلقوا للتعبد لله، والدخول

---

(1) هٰذا قصد آخر للشارع من وضع الشريعة غير النوع الأول الذي قرره من أن مقصد الشرع إقامة المصالح الدنيوية والأخروية على وجه كلي، ولا تنافي بين القصدين، إنما المطلوب منك معرفة الفرق بين القصدين، حتى تميز المباحث الخاصة بكل منهما؛ فالنوع الأول معناه وضع نظام كافل للسعادة في الدنيا والآخرة لمن تمسك به، والرابع أن الشارع يطلب من العبد الدخول تحت هٰذا النظام، والانقياد له لا لهواه، وهٰكذا تجد مسائل النوع الأول كلها في تفاصيله، وكذٰلك سائر الأنواع بطريق الاستقراء التام. (د).

قلت: ويتضح الفرق جلياً بين النوعين من النظر في مباحث كل منهما، ولٰكن العبارات التي افتتح بها الكلام في كل من النوعين كافية أيضاً في التفريق بينهما.

(2) نحوه في «الاعتصام» (1 / 434 ـ ط دار المعرفة و1 / 134 ـ 135 ـ ط محمد رشيد رضا) للمصنّف، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (10 / 346 ـ 347، 479)، و«المرآة» (1 / 294 ـ بحاشية الإزميري).

تحت أمره ونهيه؛ كقوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۞ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦ ـ ٥٧].

وقوله تعالى: ﴿ وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا ۖ لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكَ ۗ ﴾ [طه: ١٣٢].

وقوله: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ٢١].

ثم شرح هذه العبادة في تفاصيل السورة؛ كقوله تعالى: ﴿ لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَـٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ . . . ﴾ إلى قوله: ﴿ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ١٧٧].

وهكذا إلى تمام ما ذكر في السورة من الأحكام، وقوله: ﴿ وَٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ ﴾ [النساء: ٣٦].

إلى غير ذٰلك من الآيات الآمرة بالعبادة على الإطلاق، وبتفاصيلها على العموم؛ فذٰلك كله راجع إلى الرجوع إلى الله في جميع الأحوال، والانقياد إلى أحكامه على كل حال، وهو معنى التعبد لله.

والثاني: ما دل على ذم مخالفة هٰذا القصد من النهي أوّلاً عن مخالفة أمر الله، وذم من أعرض عن الله، وإيعادهم بالعذاب العاجل من العقوبات الخاصة بكل صنف من أصناف المخالفات، والعذاب الآجل في الدار الآخرة، وأصل ذٰلك اتّباع الهوى والانقياد إلى طاعة الأغراض العاجلة، والشهوات الزائلة؛ فقد جعل الله اتّباع الهوى مضاداً للحق، وعدَّه قسيماً له؛ كما في قوله تعالى: ﴿ يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ ﴾ الآية [ص: ٢٦].

وقال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن طَغَىٰ * وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا * فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾ [النازعات: ٣٧ ـ ٣٩].

وقال في قسيمه [1]: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ * فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾ [النازعات ٤٠ ـ ٤١].

وقال: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣ ـ ٤].

فقد حصر الأمر في شيئين: الوحي وهو الشريعة، والهوى؛ فلا ثالث لهما، وإذا كان كذلك؛ فهما متضادان، وحين تعين الحق في الوحي توجه للهوى ضده؛ فاتباع الهوى مضاد للحق.

وقال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الجاثية: ٢٣].

وقال: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: ٧١].

وقال: ﴿ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَٱتَّبَعُوٓا۟ أَهْوَآءَهُمْ﴾ [محمد: ١٦].

وقال: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ كَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ وَٱتَّبَعُوٓا۟ أَهْوَآءَهُم﴾ [محمد: ١٤].

وتأمل؛ فكل موضع ذكر الله تعالى فيه الهوى؛ فإنما جاء به في معرض الذم له ولمتبعيه، وقد روى هٰذا المعنى عن ابن عباس؛ أنه قال: «ما ذكر الله الهوى في كتابه إلا ذمه»[1]. فهٰذا كله واضح في أن قصد الشارع الخروج عن

---

(١) ذكره ابن الجوزي في «ذم الهوى» (ص ١٨)، وعزاه لابن عباس، ولم ينسبه لأحدٍ.

ثم وجدتُه في «الاعتصام» (٢ / ٦٨٨ ـ ط ابن عفان) معزواً لطاوس، قال: «حكى ابن وهب عن طاوس. . .» (وذكره).

وأخرجه الهروي في «ذم الكلام» (ص ١٢٣) بسنده إلى سليمان الأحول قوله.

اتباع الهوى والدخول تحت التعبد للمولى .

والثالث: ما علم بالتجارب والعادات من أن المصالح الدينية والدنيوية لا تحصل مع الاسترسال في اتباع الهوى، والمشي مع الأغراض؛ لما يلزم في ذٰلك من التهارج[1] والتقاتل والهلاك، الذي هو مضاد لتلك المصالح، وهٰذا معروف عندهم بالتجارب والعادات المستمرة، ولذٰلك اتفقوا على ذم من اتبع شهواته، وسار حيث سارت به؛ حتى إن من تقدم ممن لا شريعة له يتبعها، أو كان له شريعة دَرَسَتْ؛ كانوا يقتضون المصالح الدنيوية بكف كل من اتبع هواه في النظر العقلي[2]، وما اتفقوا عليه إلا لصحته عندهم، وإطراد العوائد باقتضائه ما أرادوا من إقامة صلاح الدنيا، وهي التي يسمونها السياسة المدنية؛ فهٰذا أمر قد توارد النقل والعقل على صحته في الجملة، وهو أظهر من أن يستدل عليه[3].

وإذا كان كذٰلك؛ لم يصح لأحد أن يدعي على الشريعة أنها وضعت على مقتضى تشهي العباد وأغراضهم؛ إذ لا تخلو أحكام الشرع من الخمسة، أما الوجوب والتحريم؛ فظاهرٌ مصادمتها لمقتضى الاسترسال الداخل تحت الاختيار؛ إذ يقال له: «افعل كذا» كان لك فيه غرض أم لا، و«لا تفعل كذا» كان لك فيه غرض أم لا، فإن اتفق للمكلف فيه غرضٌ موافقٌ، وهوىً باعثٌ على

---

(١) الهَرْج: القتل والفتنة.

(٢) أي: من يعد متبعاً لهواه بحسب ما يؤدي إليه النظر العقلي عندهم، وقد اطردت العوائد عندهم أن هٰذا الكف يترتب عليه ما أرادوا من إقامة المصالح. (د).

(٣) يتفق المصنف في كلامه هٰذا مع أحدث الآراء الفلسفية التي تُرجع انهيار الحضارات إلى الأهواء الجامحة، كما تراه مثلاً في كتاب «منبعا الأخلاق والدين» (ص ٢٧٧) لبرقسون، وسبقه إلى هٰذا ابن القيم، قال في «إعلام الموقعين» (١ / ٧٢): «وكل من له مسكة من عقل يعلم أن فساد العالم وخرابه إنما نشأ من تقديم الرأي على الوحي، والهوى على العقل، وما استحكم هٰذان الأصلان الفاسدان في قلب إلا استحكم هلاكه، وفي أمة إلا وفسد أمرها أتم الفساد».

مقتضى الأمر أو النهي؛ فبالعرض لا بالأصل، وأما سائر الأقسام ـ وإن كان ظاهرها الدخول تحت خيرة المكلف ـ؛ فإنما دخلت بإدخال الشارع لها تحت اختياره؛ فهي راجعة إلى إخراجها عن اختياره، ألا ترى أن المباح قد يكون له فيه اختيار وغرض، وقد لا يكون؟ فعلى تقدير أن ليس له فيه اختيار، بل في رفعه مثلاً، كيف يقال: إنه داخل تحت اختياره؟ فكم من صاحب هوى يود لو كان المباح الفلاني ممنوعاً؛ حتى إنه لو وكل إليه مثلاً تشريعُه لحرَّمه، كما يطرأ للمتنازعين في حق.

وعلى تقدير أن اختياره وهواه في تحصيله يودّ لو كان مطلوب الحصول؛ حتى لو فرض جعلُ ذلك إليه لأوجبه، ثم قد يصير الأمر في ذلك المباح بعينه على العكس، فيحب الآن ما يكره غداً، وبالعكس؛ فلا يستتب في قضية حكمٌ على الإطلاق، وعند ذلك تتوارد الأغراض على الشيء الواحد، فينخرم النظام بسبب فرض اتّباع الأغراض والهوى؛ فسبحان الذي أنزل في كتابه: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: ٧١].

فإذاً؛ إباحة المباح مثلاً لا توجب دخوله بإطلاق تحت اختيار المكلف، إلا من حيث كان قضاء من الشارع، وإذ ذاك يكون اختياره تابعاً لوضع الشارع، وغرضهُ مأخوذاً من تحت الإذن الشرعي لا بالاسترسال الطبيعي، وهذا هو عين إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله.

فإن قيل: وضع الشرائع؛ إما أن يكون عبثاً، أو لحكمة؛ فالأول باطل باتفاق، وقد قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا[1]﴾ [المؤمنون: ١١٥].

---

(١) أي: بل لحكمة تقتضي تكليفكم وبعثكم للجزاء؛ فهي توبيخ للكفار على تغافلهم، وإرشاد إلى أن الشريعة وضعت لحكمة، ولو زاد كلمة «إلخ»؛ لكان أحسن، لأن ظهور الإشارة تام في قوله: ﴿وإنكم إلينا لا ترجعون﴾. (د).

وقال: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا﴾[1] [ص: ٢٧].

﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ * مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الدخان: ٣٨ ـ ٣٩]

وإن كان لحكمة ومصلحة؛ فالمصلحة إما أن تكون راجعة إلى الله تعالى، أو إلى العباد، ورجوعها إلى الله محال؛ لأنه غني ويستحيل عود المصالح إليه حسبما تبين في علم الكلام؛ فلم يبق إلا رجوعها إلى العباد، وذٰلك مقتضى أغراضهم؛ لأن كل عاقل إنما يطلب مصلحة نفسه وما يوافق هواه في دنياه وأخراه، والشريعة تكفلت لهم بهٰذا المطلب في ضمن التكليف؛ فكيف ينفي أن توضع الشريعة على وفق أغراض العباد ودواعي أهوائهم؟

وأيضاً فقد تقدم بيان أن الشريعة جاءت على وفق أغراض العباد وأثبتت[2] لهم حظوظهم تفضلاً من الله تعالى على ما يقوله المحققون، أو وجوباً على ما يزعمه المعتزلة، وإذا ثبت هٰذا من مقاصد الشارع حقاً؛ كان ما ينافيه باطلاً.

فالجواب أن وضع الشريعة إذا سلم أنها لمصالح العباد؛ فهي عائدة عليهم بحسب أمر الشارع، وعلى الحد الذي حدَّه، لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم، ولذا[3] كانت التكاليف الشرعية ثقيلة على النفوس، والحسُّ والعادة والتجربة شاهدة بذٰلك؛ فالأوامر والنواهي مخرجة له عن دواعي طبعه واسترسال أغراضه، حتى يأخذها من تحت الحد المشروع، وهٰذا هو المراد، وهو عين مخالفة الأهواء والأغراض، أما أن مصالح التكليف عائدة على المكلف في

---

(١) الباطل ما لا حكمة فيه، والآية مقررة لما قبلها من أمر المعاد والحساب، ولا يكون إلا بعد شرع وبيان، والآية بعدها مثلها؛ فإن معنى اللعب واللهو ما لا حكمة فيه، وبما ذكرناه ظهر وجه الاستدلال بالآيات، فلا يقال: إن الآيات في أصل الخلق لا في وضع الشريعة. (د).

(٢) في (د): «ثبَّتت».

(٣) في الأصل و (ط): «ولذلك».

العاجل والآجل؛ فصحيح[1]، ولا يلزم من ذٰلك أن يكون نيله لها خارجاً عن حدود الشرع، ولا أن يكون متناولاً لها بنفسه دون أن يناولها إياه الشرع، وهو ظاهر، وبه يتبين أن لا تعارض بين هٰذا الكلام وبين ما تقدم؛ لأن ما تقدم نظر في ثبـوت الحظ والغرض من حيث أثبته الشارع؛ لا من حيث اقتضاه الهوى والشهوة، وذٰلك ما أردنا هٰهنا.

فصل

فإذا تقرر هٰذا انبنى عليه قواعد:

ـ منها: أن كل عمل كان المتبع فيه الهوى بإطلاق من غير التفات إلى الأمر أو النهي أو التخيير؛ فهو باطل بإطلاق لأنه لا بد للعمل من حامل يحمل عليه، وداعٍ يدعو إليه، فإذا لم يكن لتلبية الشارع في ذٰلك مدخل؛ فليس إلا مقتضى الهوى والشهوة، وما كان كذٰلك؛ فهو باطل بإطلاق لأنه خلاف الحق بإطلاق، فهٰذا العمل باطل بإطلاق بمقتضى الدلائل المتقدمة، وتأمّل حديثَ ابن مسعود رضي الله عنه في «الموطأ»: «إنك في زمان كثيرٌ فقهاؤهُ، قليلٌ قُرَّاؤهُ، تُحفَظُ فيه حدودُ القـرآن، وتُضَيَّع حروفُـه، قليلٌ من يسـأل، كثيرٌ من يُعطي، يُطيلون فيه الصـلاة ويُقْصِرُون فيه الخطبة، يبدءون أعمالَهم قبل أهوائهم[2]،

---

(١) أمـا المعـاملات؛ فأثرها في المصالح العاجلة بانتظام حياة الاجتماع والتمتع بنعمة الاستقـلال وعزة الجانب، وأما العبادات؛ فلما في إقامتها من الفوز برضا الخالق الذي هو مبدأ فيضـان النعم الـروحية؛ من اطمئنـان النفس، وراحـة الضمير، واحتقـار متاع هٰذه الحياة، وقلة المبالاات بنوائب البأساء والضراء، وهٰذه النعم التي هي ملاك الحياة الطيبة ملازمة للقيام بالأعمال الصالحة ملازمة النتائج لمقدماتها الصحيحة، قال تعالى: ﴿**ومن يعمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة**﴾. (خ).

(٢) فعملهم يبدأ قبل ظهور شهوتهم وهواهم فيه، فإذن عملهم يحمل عليه شيء آخر غير =

وسيأتي على الناس زمان قليل فقهاؤه، كثير قراؤه، تُحفظ فيه حروف القرآن، وتضيَّع حدودُه، كثيرٌ من يسأل، قليلٌ من يُعطي، يُطيلون فيه الخطبة ويقصرون الصلاة، يُبَدُّون فيه أهواءهم قبل أعمالهم»[1].

فأما العبادات؛ فكونها باطلة ظاهر، وأما العادات؛ فذٰلك[2] من حيث عدم ترتُّب الثَّواب على مقتضى الأمر والنهي، فوجودها في ذٰلك وعدمها سواء، وكذٰلك الإذن في عدم أخذ المأذون فيه من جهة المنعم به، كما تقدم في كتاب الأحكام وفي هٰذا الكتاب.

وكل فعل كان المتبع فيه بإطلاق الأمر أو النهي أو التخيير؛ فهو صحيح وحق لأنه قد أتى به من طريقه الموضوع له، ووافق فيه صاحبه قصد الشارع؛

= الهوى، وهو انقيادهم إلى ما شرعه الله، أما هواهم؛ فمرتبته متأخرة عن البدء في العمل؛ فليسوا فيه متبعين للهوى، بخلاف الفريق الآخر الذي لا يبدأ في العمل إلا بعد ظهور الهوى فيه؛ فإن المتغلب عليه في العمل هواه، وشتان بين الفريقين. (د).

(١) أخرجه مالك في «الموطأ» (١ / ١٧٣) عن يحيى بن سعيد؛ أن عبدالله بن مسعود قال لإنسان . . . (وذكره).

وإسناده منقطع، يحيى بن سعيد لم يسمع من ابن مسعود شيئاً، لٰكن قال ابن عبدالبر في «الاستذكار» (٦ / ٣٤٥): «إنَّ هٰذا الحديث قد رُوي عن ابن مسعود من وجوهٍ متَّصلةٍ حسانٍ متواترة».

قلت: نعم، أخرجه أبو خيثمة في «العلم» (١٠٩) بإسنادٍ حسن، ولٰكنه مختصر، وأخرجه من طرق عن ابن مسعود البخاري في «الأدب المفرد» (رقم ٧٨٩)، وعبدالرزاق في «المصنف» (رقم ٣٧٨٧)، ومن طريقه وغيره الطبراني في «الكبير» (٩ / ٣٤٥ / رقم ٩٤٩٦، ٨٥٦٧).

وحسنه ابن حجر في «الفتح» (١٠ / ٥١٠)، وشيخنا الألباني في «صحيح الأدب المفرد» (رقم ٦٠٥).

قلت: ووقع في (خ) محرفاً: «فقاؤه» في الموضع الثاني منه.

(٢) في نسخة (ماء / ص ١٧٩): «فكذٰلك».

فكان كله صواباً، وهو ظاهر.

وأما إن امتزج فيه الأمران؛ فكان معمولاً بهما؛ فالحكم للغالب[1] والسابق[2]، فإن كان السابق أمر الشارع بحيث قصد العامل نيل غرضه من الطريق المشروع؛ فلا إشكال في إلحاقه[3] بالقسم الثاني، وهو ما كان المتبع فيه مقتضى الشرع خاصة لأن طلب الحظوظ والأغراض لا ينافي وضع الشريعة من هٰذه الجهة؛ لأن الشريعة موضوعة أيضاً لمصالح العباد، فإذا جعل الحظ تابعاً؛ فلا ضرر على العامل.

إلا أن هنا شرطاً معتبراً، وهو أن يكون ذٰلك الوجه الذي حصَّلَ أو يحصِّل به غرضه مما تبين أن الشارع شرعه لتحصيل مثل ذٰلك الغرض، وإلا؛ فليس السابق فيه أمر الشارع، وبيان هٰذا الشرط مذكور في موضعه.

وإن كان الغالب والسابق هو الهوى وصار أمر الشارع كالتبع؛ فهو لاحق بالقسم الأول.

وعلامة الفرق بين القسمين تحرِّي قصد الشارع وعدم ذٰلك؛ فكل عمل شارك العاملَ فيه هواه فانظر فإن كفَّ هواه ومقتضى شهوته عند نهي الشارع[4]؛ فالغالب والسابق لمثل هٰذا أمر الشارع، وهواه تبع، وإن لم يكف عند ورود النهي عليه؛ فالغالب والسابق له الهوى والشهوة، وإذن الشارع تبعٌ لا حكم له عنده؛ فواطىء زوجته وهي طاهر محتمل أن يكون فيه تابعاً لهواه، أو لإذن الشارع، فإن حاضت فانكفَّ؛ دلَّ على أن هواه تبع، وإلا؛ دل على أنه السابق.

(١ و٢) أي: الأقوى في الحمل على الفعل، والذي سبق إلى النفس منهما. (د).

(٣) في (د) و (خ) و (ط): «لحاقه».

(٤) في (ط) زيادة «له».

فصل

ـ ومنهـا: أن اتّبـاع الهـوى طريق إلى المـذمـوم وإن جاء في ضمن المحمـود[1]؛ لأنـه إذا تبين أنـه مضـادٌّ بوضعه لوضع الشريعة؛ فحيثما زاحم مقتضاها في العمل كان مخوفاً.

أما أولاً؛ فإنه سبب تعطيل الأوامر وارتكاب النواهي؛ لأنه مضاد لها.

وأما ثانياً؛ فإنه إذا اتبع واعتيد، ربما أحدث للنفس ضراوة وأُنساً به، حتى يسري معها في أعمالها، ولا سيما وهو مخلوق معها ملصق بها في الأمشاج؛ فقد يكون مسبوقاً بالامتثال الشرعي فيصير سابقاً له، وإذا صار سابقاً له صار العمل الامتثالي تبعاً له وفي حكمه؛ فبسرعةٍ ما يصير صاحبه إلى المخالفة ودليل التجربة حاكمٌ هنا.

وأما ثالثاً؛ فإن العامل بمقتضى الامتثال من نتائج عمله الالتذاذ بما هو فيه، والنعيم بما يجتنيه من ثمرات الفهوم، وانفتاح مغاليق العلوم، وربما أكرم ببعض الكرامات، أو وضع له القبول في الأرض؛ فانحاش الناس إليه، وحلَّقوا عليه، وانتفعوا به، وأَمُّوه لأغراضهم المتعلِّقة بدنياهم وأخراهم، إلى غير ذلك مما يدخل على السالكين طرق الأعمال الصالحة؛ من الصلاة، والصوم، وطلب العلم، والخلوة للعبادة، وسائر الملازمين لطرق الخير، فإذا دخل عليه ذلك؛ كان للنفس به بهجة وأنس، وغنى ولذة، ونعيم بحيث تصغر الدنيا وما فيها بالنسبة إلى لحظة من ذلك، كما قال بعضهم[2]: «لو علم الملوك ما نحن عليه لقاتلونا عليه بالسيوف»، أو كما قال، وإذا كان كذلك؛ فلعل النفس تنزع[3]

(1) بعدها في نسخة (ماء / ص ١٧٩): «وذا حقيق».

(2) هو إبراهيم بن أدهم، أسنده عنه البيهقي في «الزهد» (رقم ٨١)، وابن الجوزي في «صفة الصفوة» (٤ / ١٢٧) و«سلوة الأحزان» (رقم ١٩٨)، وأبو نعيم (٧ / ٣٧٠).

(3) وتشتد رغبتها في القيام بالصلاة والصيام والخلوة للعبادة ليزداد أنسها وبهجتها، ولذتها =

إلى مقدمات تلك النتائج، فتكون سابقة للأعمال، وهو باب السقوط عن تلك الرتبة والعياذ بالله، هٰذا وإن كان الهوى في المحمود ليس بمذموم على الجملة؛ فقد يصير إلى المذموم على الإطلاق، ودليل هٰذا المعنى مأخوذ من استقراء أحوال السالكين وأخبار الفضلاء والصالحين؛ فلا حاجة إلى تقريره هٰهنا.

فصل

ـ **ومنها**: أن اتباع الهوى في الأحكام الشرعية مظنة لأن يحتال بها على أغراضه فتصير[1] كالآلة المُعدَّة لاقتناص[2] أغراضه؛ كالمرائي يتخذ الأعمال الصالحة سُلَّماً لما في أيدي الناس، وبيان هٰذا ظاهر، ومن تتبع مآلات اتباع الهوى في الشرعيات وجد من المفاسد كثيراً، وقد تقدم في كتاب الأحكام من هٰذا المعنى جملة عند الكلام على الالتفات إلى المسببات في أسبابها، **ولعل الفِرق الضالة المذكورة في الحديث[3] أصل ابتداعها اتباع أهوائها، دون توخي مقاصد الشرع**.

* * * *

= ونعيمها، وإكرامها بالكرامات وزيادة القبول في الأرض، وكل هٰذا هوى خالط المحمود من العمل؛ لٰكنه قد يسبق إلى النفس فيخسر صاحبه مرتبته. (د).

(١) في (ط): «حتى تصير».

(٢) في نسخة (ماء / ص ١٧٩): «الانتقاص».

(٣) سيأتي نصه وتخريجه (ص ٣٣٥).

المسألة الثانية

المقاصد الشرعية ضربان: مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة[1].

فأما المقاصد الأصلية؛ فهي التي لا حظ فيها للمكلف، وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة، وإنما قلنا: إنها لا حظ فيها للعبد من حيث هي ضرورية؛ لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة، لا تختص بحال دون حال، ولا بصورة دون صورة، ولا بوقت دون وقت، لٰكنها تنقسم إلى ضرورية عينية، وإلى ضرورية كفائية.

فأما كونها عينية؛ فعلى كل مكلف في نفسه؛ فهو مأمور بحفظ دينه[2] اعتقاداً وعملاً، وبحفظ نفسه قياماً بضروريات حياته، وبحفظ عقله حفظاً لمورد الخطاب من ربه إليه، وبحفظ نسله التفاتاً إلى بقاء عوضه في عمارة هٰذه الدار، ورعياً له عن وضعه في مضيعة اختلاط الأنساب العاطفة[3] بالرحمة على المخلوق من مائه، وبحفظ ماله استعانةً على إقامة تلك الأوجه الأربعة، ويدل على ذٰلك أنه لو فرض اختيار العبد خلاف هٰذه الأمور لحُجِر عليه، ولحيل بينه

---

(1) في الأصل وفي نسخة (ماء / ص ١٨٠): «تابعية».

(2) يحتاج المقام لبيان القدر الذي لا حظ فيه للنفس من هٰذه الأمور الخمسة؛ فحفظ نفسه بألا يعرضها للهلاك كأن يقذف بنفسه في مهواة، ودينه بأن يتعلم ما يدفع عن نفسه به الشبه التي تورد عليه مثلاً، وعقله بأن يمتنع عما يكون سبباً في ذهابه أو غيبوبته بأي سبب من الأسباب، ونسله بألا يضع شهوته إلا حيث أحل الله حتى تحفظ، وماله بألا يتلفه بحرق أو نحوه مما يوجب عدم الانتفاع به، وبهٰذا يظهر قوله: «أنه لو فرض اختياره لغير هٰذه الأمور لحجر عليه»، أما حفظ نفسه بالتحرف والتسبب لينال ما تقوم به حياته من لباس ومسكن وهٰكذا؛ فهٰذا من النوع الثاني، أي: المقاصد التابعة التي فيها حظه، وإن كان ضرورياً أيضاً كما سيأتي. (د).

(3) صفة للأنساب، وقوله: «الرحمة» متعلق بالعاطفة؛ أي: الأنساب التي من شأنها أن تتعطف الوالد على ولده بالرحمة والإحسان. (د).

وبين اختياره، فمن هنا صار فيها مسلوبَ الحظ، محكوماً عليه في نفسه، وإن صار له فيها حظ؛ فمن جهة أخرى تابعة لهٰذا المقصد الأصلي.

وأما كونها كفائية؛ فمن حيث كانت منوطة بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلفين؛ لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلا بها، إلا أن هٰذا القسم مكمل للأول؛ فهو لاحق به في كونه ضرورياً؛ إذ لا يقوم العيني إلا بالكفائي، وذٰلك أن الكفائي قيام بمصالح عامة لجميع الخلق؛ فالمأمور به من تلك الجهة مأمور بما لا يعود عليه من جهته تخصيص لأنه لم يؤمر إذ ذاك بخاصة نفسه فقط، وإلا صار عينياً[1]، بل بإقامة الوجود، وحقيقته[2] أنه خليفة الله في عباده على حسب قدرته وما هُيىءَ له من ذٰلك؛ فإن الواحد لا يقدر على إصلاح نفسه والقيامِ بجميع أهله[3]؛ فضلاً عن أن يقوم بقبيلة، فضلاً عن أن يقوم بمصالح أهل الأرض؛ فجعل الله الخلق خلائف في إقامة الضروريات العامة، حتى قام الملك في الأرض.

ويدلك على أن هٰذا المطلوب الكفائي مُعرًّى من الحظ شرعاً أن القائمين به في ظاهر الأمر[4] ممنوعون من استجلاب الحظوظ لأنفسهم بما قاموا به من ذٰلك؛ فلا يجوز لوالٍ أن يأخذ أُجرةً ممن تولاهم على ولايته عليهم، ولا لقاضٍ أن يأخذ من المقضي عليه أو له أجرة على قضائه[5]، ولا لحاكم على حكمه،

---

(١) في الأصل: «عيناً». (٢) أي: القائم الكفائي.

(٣) في (ط): «بجميع ما يحتاج إليه».

(٤) وإنما قال في ظاهر الأمر لأنه وإن لم يأخذ الأجر من خصوص من ترافعوا إليه؛ فإنه يأخذه من بيت المال الذي يأتي دخله ممن ترافعوا ومن غيرهم، إلا أن هٰذا ليس كالأجر الذي يأخذه من أرباب القضايا مباشرة؛ فهو لا يؤثر في ذمته ولا يبعثه على أن يغير حكماً حقّاً رآه بين المتخاصمين، كما هو ظاهر. (د).

(٥) قرر القرافي في (الفرق الخامس عشر والمئة) بين قاعدة الأرزاق وقاعدة الإجارات أن =

ولا لمفْتٍ على فتواه، ولا لمحسن على إحسانه، ولا لمقرض على قرضه، ولا ما أشبه ذٰلك من الأمور العامة التي للناس فيها مصلحة عامة، ولذٰلك امتنعت الرشا والهدايا المقصود بها نفس الولاية؛ لأن استجلاب المصلحة[1] هنا مؤدٍّ إلى مفسدة عامة تضاد حكمة الشريعة في نصب هٰذه الولايات.

وعلى هٰذا المسلك يجري العدل في جميع الأنام، ويصلح النظام، وعلى خلافه يجري الجور في الأحكام، وهدم قواعد الإسلام، وبالنظر فيه يتبين[2] أن العبادات العينية لا تصح الإجارة عليها، ولا قصد المعاوضة فيها، ولا نيل مطلوب دنيوي بها، وأن تَرْكَها سببٌ للعقاب والأدب، وكذٰلك النظر في المصالح العامة موجب تركها للعقوبة[3]؛ لأن في تركها أيّ مفسدة في العالم.

وأما المقاصد التابعة[4]؛ فهي التي روعي فيها حظ المكلف، فمن جهتها

= القضاة يجوز أن يكون لهم أرزاق من بين المال على القضاء إجماعاً، ولا يجوز أن يستأجروا على القضاء إجماعاً لأن الأرزاق إعانة من الإمام لهم على القيام بالمصالح لا أنها عوض عما يجب عليهم من تنفيذ الحكم عند قيام الحجاج ونهوضها. (خ).

(١) أي: بأخذ الرشوة أو القضاء وما أشبه، يؤدي إلى مفسدة عامة هي الجور وعدم الاستقامة في تأدية واجبات الولاية والقضاء، من رعاية العدالة والنصفة بين الناس، والبعد عن تهمة التحيز. (د).

(٢) لأنه مسلوب الحظ فيها، وليس له الخيرة في التخلي عنها. (د).

(٣) هٰذا إذا تعين النظر على الشخص بوجه من وجوه التعين. (د).

(٤) وهي التسببات المتنوعة التي لا يلزم المكلف أن يأخذ بشيء خاص منها، بل وكل إلى اختياره أن يتعلق بما يميل إليه وتقوى منته عليه؛ فلم يلزم بالتجارة دون الصناعة، ولا بالتعليم دون الزراعة، وهٰكذا من ضروب التسببات التي لا يسعها التفصيل؛ فهٰذه كلها مكملة للمقاصد الأصلية وخادمة لها، لأنها لا تقوم في الخارج إلا بها، ولو عدمت التابعة رأساً لم تتحقق الأصلية لتوقفها عليها، وفرق آخر، وهو أن الأصلية واجبة والتابعة مباحة «أي: بالجزء كما تقدم في المسألة الثانية من المباح»، وسيأتي له في المسألة التالية عدها من الضروريات أيضاً كالمقاصد الأصلية. (د).

يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات، والاستمتاع بالمباحات، وسد الخَلَّات، وذٰلك أن حكمة الحكيم الخبير حكمت أن قيام الدين والدنيا إنما يصلح ويستمر بدواع من قِبل الإنسان تحمله على اكتساب ما يحتاج إليه هو وغيره؛ فخلق له شهوة الطعام والشراب إذا مسه الجوع والعطش؛ ليحركه ذٰلك الباعث إلى التسبب في سد هٰذه الخلة بما أمكنه، وكذٰلك خلق له الشهوة إلى النساء لتحركه إلى اكتساب الأسباب الموصلة إليها، وكذٰلك خلق له الاستضرار بالحر والبرد والطوارق العارضة؛ فكان ذٰلك داعية إلى اكتساب اللباس والمسكن، ثم خلق الجنة والنار، وأرسل [الرسل][1] مبينة أن الاستقرار ليس ها هنا، وإنما هٰذه الدار مزرعة لدار أخرى، وأن السعادة الأبدية والشقاوة الأبدية هنالك، لٰكنها تكتسب أسبابها هنا بالرجوع إلى ما حده الشارع، أو بالخروج عنه؛ فأخذ[2] المكلف في استعمال الأمور الموصلة إلى تلك الأغراض، ولم يجعل له قدرة على القيام بذٰلك وحده؛ لضعفه عن مقاومة هٰذه الأمور، فطلب التعاون بغيره؛ فصار يسعى في نفع نفسه واستقامة حاله بنفع غيره؛ فحصل الانتفاع للمجموع بالمجموع، وإن كان كل أحد إنما يسعى في نفع نفسه.

فمن هٰذه الجهة صارت المقاصد التابعة خادمة للمقاصد الأصلية ومكملة لها، ولو شاء الله لكلف بها مع الإعراض عن الحظوظ، أو لكلف بها مع سلب الدواعي المجبول عليها؛ لٰكنه امتن على عباده بما جعله وسيلة إلى ما أراده من عمارة الدنيا للآخرة، وجعل الاكتساب لهٰذه الحظوظ مباحاً لا ممنوعاً، لٰكن على قوانين شرعية هي أبلغ في المصلحة وأجرى على الدوام مما يعدُّه العبد مصلحة ﴿ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٢١٦]، ولو شاء لمَنَعنا في الاكتساب الأخروي القصدَ إلى الحظوظ، فإنه المالك وله الحجة البالغة،

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط في الأصل.

(٢) في الأصل ونسخة (ماء / ص ١٨٣): «مأخذ».

ولٰكنه رغَّبنا في القيام بحقوقه الواجبة علينا بوعد حظيٍّ لنا، وعجل لنا من ذٰلك حظوظاً كثيرة نتمتع بها في طريق ما كلفنا به؛ فبهٰذا اللحظ قيل: إن هٰذه المقاصد توابع، وإن تلك هي الأصول؛ فالقسم الأول يقتضيه محض العبودية، والثاني يقتضيه لطف المالك بالعبيد.



المسألة الثالثة[1]

قد تحصَّل إذاً أن الضروريات ضربان:

أحدهما: ما كان للمكلف فيه حظٌّ عاجل مقصود؛ كقيام[2] الإنسان بمصالح نفسه وعياله؛ في الاقتيات، واتخاذ السكن[3]، والمسكن، واللباس، وما يلحق بها من المتممات؛ كالبيوع، والإجارات، والأنكحة، وغيرها من وجوه الاكتساب التي تقوم بها الهياكل الإنسانية.

والثاني: ما ليس فيه حظ عاجل مقصود[4]، كان من فروض الأعيان كالعبادات[5] البدنية والمالية؛ من الطهارة، والصلاة، والصيام، والزكاة، والحج، وما أشبه ذٰلك، أو من فروض الكفايات، كالولايات العامة؛ من[6] الخلافة، والوزارة، والنقابة، والعرافة[7]، والقضاء، وإمامة الصلوات، والجهاد، والتعليم، وغير ذٰلك من الأمور التي شرعت عامة لمصالح عامة إذا فُرض عدمها أو تركُ الناس لها انخرمَ النظام.

فأما الأول؛ فلما كان للإنسان فيه حظ عاجل، وباعث من نفسه يستدعيه

---

(١) كلام المصنف تحتها تعميق لما في «البرهان» (٢ / ٩١٩، ٩٣٨) للجويني.

(٢) في الأصل: «لقيام».

(٣) أي: الزوجة. (د).

(٤) إنما قال: «مقصود» لأن في فروض الكفاية كالولاية حظاً عاجلاً؛ كعزة الرياسة، وتعظيم المأمورين للآمر، وهٰكذا مما سيأتي له؛ إلا أنه غير مقصود شرعاً، بل منهي عنه أشد النهي، وسيأتي له تفسير الحظ المقصود بعد. (د).

(٥) وكغير العبادات، من سائر الضروريات التي ليس فيها حظ عاجل، كما تقدم إيضاحه. (د).

(٦) في الأصل: «والخلافة».

(٧) النقابة والعرافة منصب دون الرئاسة، ويطلق على صاحبه «النقيب» و«العريف».

إلى طلب ما يحتاج إليه، وكان ذٰلك الداعي قوياً جداً بحيث يحمله قهراً على ذٰلك؛ لم يؤكد عليه الطلب بالنسبة إلى نفسه[1]، بل جعل الاحتراف والتكسب والنكاح على الجملة مطلوباً طلب الندب لا طلب الوجوب، بل كثيراً ما يأتي في معرض الإباحة؛ كقوله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠].

﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨].

﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢].

﴿كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾ [البقرة: ١٧٢].

وما أشبه ذٰلك، مع أنا لو فرضنا أخذ الناس له كأخذ المندوب بحيث يسعهم جميعاً الترك؛ لأثموا[2] لأن العالم لا يقوم إلا بالتدبير والاكتساب؛ فهٰذا من الشارع كالحوالة على ما في الجبلة من الداعي الباعث على الاكتساب، حتى إذا لم يكن فيه حظ أو جهة نازع طبعي أوجبه الشرع عيناً أو كفاية[3]، كما

---

(١) أما بالنسبة إلى غيره كالأقارب والزوجات مما لم يكن الداعي للنفس فيه قوياً؛ فسيأتي أن الشارع يوجبه. (د).

(٢) قد يقال: إذاً يكون واجباً كفائياً، وإلا لاختل حد الأحكام الخمسة؛ إلا أن يقال: إن هٰذا من المندوب بالجزء الواجب كفاية بالكل كما تقدم في الأحكام، فيصح التأثيم بترك الكل مع كونه مندوباً بالجزء. (د).

(٣) صرح الإمام الغزالي في كتاب «الوسيط» بأن الحرف والصنائع لا تندرج في فرض الكفاية، والصواب ما جرى عليه المصنف من دخولها في هٰذا القبيل، ولا مخلص من إثم الجميع متى تظافروا على ترك حرفة يحتاج إليها في وسائل القوة أو مرافق الحياة، والشعب الذي لا يعني بالصنائع ويعول على أن يستمد حاجاته من أمة أخرى؛ لا يلبث أن يقع في غمرة بؤس وشقاء واختلال الحالة الاقتصادية مطية إلى الإفلاس في السياسة، والابتلاء بسيطرة أجنبي يعبث بحقائق الدين =

لو فرض هٰذا في نفقة الزوجات والأقارب[1]، وما أشبه ذٰلك.

فالحاصل أن هٰذا الضرب قسمان:

قسم يكون القيام بالمصالح فيه بغير واسطة؛ كقيامه بمصالح نفسه مباشرة.

وقسم يكون القيام بالمصالح فيه بواسطة الحظ في الغير؛ كالقيام بوظائف الزوجات والأولاد، والاكتساب بما للغير فيه مصلحة؛ كالإجارات، والكراء، والتجارة، وسائر وجوه الصنائع والاكتسابات؛ فالجميع يطلب الإنسان بها حظه فيقوم بذٰلك حظ الغير، خدمة دائرة بين الخلق؛ كخدمة بعض أعضاء الإنسان بعضاً حتى تحصل المصلحة للجميع.

ويتأكد الطلب فيما فيه حظ الغير على طلب حظ النفس المباشر، وهٰذه حكمة بالغة، ولما كان النظر هٰكذا، وكانت جهة الداعي كالمتروكة[2] إلى ما يقتضيه، وكان ما يناقض الداعي ليس له خادم[3]، بل هو على الضد من ذٰلك؛

= وتجول يده في الأموال والثمرات، ويسوق النفوس الشريفة إلى عار خالد أو موتة خاسرة. (خ).

قلت: ورجح ابن تيمية رحمه الله في «مجموع الفتاوى» (١٨ / ٨٢) أنَّ الحِرَفَ من باب فرض الكفاية، ومتى لم يقم بها غير الإنسان صارت فرض عين عليه، لا سيما إن كان غيره عاجزاً عنها، وكان الناس محتاجين إليها.

(١) فالتكسب لنفقة هٰؤلاء واجب. (د).

(٢) فلم توجب، بل ندب إليها، أو ذكرت في معرض الإباحة. (د).

(٣) أي: لما كان الداعي هو المتسلط وحده على الإنسان يدعوه إلى طلب المصلحة ودرء المفسدة من أي طريق كان، وكان ما يناقض الداعي وهو ما يقتضي عدم الدخول في طلب مصلحته ودرء مفسدته ليس له من جهة الطبع ما يخدمه ويعين عليه؛ صار من الحكمة تخفيف وطأة هٰذا الداعي بالزواجر الشديدة عن السير وراء الداعي في كل شيء ليقف عند حد عدم المساس بحقوق الغير. (د).

أكدت جهة الكف هنا بالزجر والتأديب في الدنيا، والإيعاد بالنار في الآخرة؛ كالنهي عن قتل النفس، والزنى، والخمر، وأكل الربا، وأكل أموال اليتامى، وغيرهم من الناس بالباطل، والسرقة، وأشباه ذٰلك؛ فإن الطبع النازع إلى طلب مصلحة الإنسان ودرء مفسدته يستدعي الدخول في هٰذه الأشياء.

وعلى هٰذا الحد جرى الرسم الشرعي في قسم الكفاية من الضرب الثاني أو أكثر أنواعه؛ فإنَّ عِز السلطان، وشرف الولايات، ونخوة الرياسة، وتعظيم المأمورين للآمر مما جبل الإنسان على حبه؛ فكان الأمر بها جارياً مجرى الندب لا الإيجاب، بل جاء ذٰلك مقيداً بالشروط المتوقع خلافها، وأكّد النظر في مخالفة الداعي؛ فجاء كثير من الآيات والأحاديث في النهي عما تنزع إليه النفس فيها؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [ص: ٢٦] إلى آخرها.

وفي الحديث: «لا تَطْلبِ الإمارَةَ؛ فإنَّكَ إن طلبْتَها باسْتشْرافِ نفْسٍ وُكِلتَ إليها»(١)، أو كما قال.

وجاء النهي عن غلول الأمراء(٢)، وعن عدم النصح في الإمارة(٣)؛ لما كان

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأيمان والنذور، باب قول الله تعالى: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو...﴾، ١١ / ٥١٦ - ٥١٧ / رقم ٦٦٢٢، وكتاب كفارات الأيمان، باب الكفارة قبل الحنث وبعده، ١١/٦٠٨/رقم ٦٧٢٢) من حديث عبدالرحمٰن بن سمرة رضي الله عنه.

(٢) من مثل قوله ﷺ: «هدايا الأمراء غلول»، وسيأتي تخريجه (٣ / ١١٨).

(٣) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الأحكام، باب من استُرعي رعيةً فلم ينصح، ١٣ / ١٢٦ - ١٢٧ / رقم ٧١٥٠، ٧١٥١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار، ١ / ١٢٥ / رقم ٢٢٧، وكتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، ٣ / ١٤٦٠) عن معقل بن يسار مرفوعاً: «ما من عبدٍ يسترعيه الله رعية، فلم يُحطها بنُصحه؛ لم يجد رائحة الجنة».

هٰذا كله على خلاف الـداعي من النفس، ولم يكن هٰذا كله دليلاً على عدم الـوجوب في الأصل، بل الشريعة كلها دالة على أنها في مصالح الخلق من أوجب الواجبات.

وأما قسم الأعيان؛ فلمَّا لم يكن فيه حظ عاجل مقصود، أُكِّد القصد إلى فعله بالإيجـاب، ونفيه بالتحـريم، وأقيمت عليه العقـوبات الدنيوية، وأعني بالحظ المقصـود ما كان مقصـودَ الشارع بوضعِه السببَ [الباعث عليه، وغير المقصود وهو ما لم يكن مقصوداً للشارع بوضعه السبب]؛ فإنا نعلم أن الشارع شرع الصلاة وغيرها من العبادات لا لنُحمد عليها، ولا لننال بها في الدنيا شرفاً وعزاً أو شيئاً من حطامها؛ فإن هٰذا ضد ما وضعت له العبادات، بل هي خالصة لله رب العالمين، ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ﴾ [الزمر: ٣].

وهٰكذا شرعت أعمال الكفاية لا ليُنال بها عز السلطان، ونخوة الولاية، وشرف الأمر والنهي، وإن كان قد يحصل ذٰلك بالتبع؛ فإن عز المتقي لله في الدنيا وشرفه على غيره لا ينكر، وكذٰلك ظهور العزة في الولايات موجود معلوم ثابت شرعاً من حيث يأتي تبعاً للعمل المكلف به، وهٰكذا القيام بمصالح الولاة من حيث لا يقدح في عدالتهم[1] حسبما حده الشارع غير منكر ولا ممنوع، بل هو مطلوب متأكد، فكما يجب على الوالي القيام بمصالح العامة؛ فعلى العامة القيام بوظـائفـه من بيوت أمـوالهم إن احتـاج إلى ذٰلـك[2]، وقد قال تعالى:

---

(١) بأن يكون ذٰلك من بيت المال لا بالرشوة، ولا بهدايا الخصوم، ولا بأجر منهم. (د).

(٢) تقـوم الأمة بنفقة ولاة الأمور، وهي التي تفرض لهم من بيت المال ما يكفي لسداد حاجاتهم بالمعروف، ولا حق للوالي في أن يعد ما في الخزينة العامة بمنزلة تراث أبيه وجده؛ فيرمي به في سبيل أهوائه الواسعة، وإلى الله المشتكى من ذٰلك التصرف الذي انطلقت به أيدي كثير من الأمراء والوزراء في بعض الممالك الإسلامية حتى سقطت في بؤس وغرقت دولها في ديون اتخذها الأجنبي في وسائل امتلاك البلاد والقبض على زمام سياستها. (خ). =

﴿ وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا ۖ لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكَ ۗ﴾ الآية [طه: ١٣٢].

وقال: ﴿ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ۚ﴾ [الطلاق: ٢ ـ ٣].

وفي الحديث: «مَن طَلَبَ العِلم؛ تكفَّل اللهُ بِرِزْقِهِ»(١).

إلى غير ذلك مما يدل على أن قيام المكلف بحقوق الله سببٌ لإنجاز ما عند الله من الرزق.

فصل

فقد تحصل من هذا أن ما ليس فيه للمكلف حظ بالقصد الأول يحصل له فيه حظه بالقصد الثاني من الشارع، وما فيه للمكلف حظ بالقصد الأول

= قلت: وقال ابن خلدون في «مقدمته» (ص ٣٢٢): «إن الإمارة ليست بمذهب طبيعي للمعاش»، وانظر: «الإشارة في محاسن التجارة» (٣٨)، و«الأحكام السلطانية» (ص ١٢٠) للماوردي، و«الأموال» (ص ٤٦٩) لأبي عبيد، و«تحرير المقال» للبلاطُنُسي.

وكان المصنف رحمه الله ممن يرى رأي من يجيز ضرب الخراج على الناس عند ضعفهم وحاجتهم؛ لضعف بيت المال عن القيام بمصالح الناس، كما تراه في ترجمته، انظر على سبيل المثال: «نيل الابتهاج» (٤٩)، ونقله عنه الونشريسي في «المعيار المعرب» (١١ / ١٣١)، وانظر: «فتاوى الشاطبي» (ص ١٨٧ ـ ١٨٨).

(١) أخرجه الخطيب في «تاريخه» (٣ / ١٨٠)، و«الجامع» (رقم ٦٩)، والشجري في «أماليه» (١ / ٦٠) من حديث زياد بن الحارث الصُّدائي مرفوعاً.

قال الخطيب: «غريب من حديث الثوري عن أبيه عن جده، لا أعلم رواهُ إلا يونس بن عطاء».

قلت: ويونس بن عطاء، قال عنه ابن حبان: «يروي العجائب، لا يجوز الاحتجاج به»، وانظر له: «الميزان» (٤ / ٤٨٢)؛ **فالحديث مرفوعاً ضعيف جدّاً**، ولعله من قول الثوري، والله أعلم.

يحصل فيه[1] العمل المبرأ من الحظ.

وبيان ذلك في الأول ما ثبت في الشريعة أوّلاً من حظ نفسه وماله، وما وراء ذلك من احترام أهل التقوى والفضل والعدالة، وجعلهم عمدة في الشريعة في الولايات والشهادات وإقامة المعالم الدينية وغير ذلك زائداً إلى ما جعل لهم من حب الله وحب أهل السماوات لهم، ووضع القبول لهم في الأرض؛ حتى يحبهم الناس ويكرمونهم ويقدمونهم على أنفسهم، وما يخصون به من انشراح الصدور، وتنوير القلوب، وإجابة الدعوات، والإتحاف بأنواع الكرامات، وأعظم من ذلك ما في الحديث مسنداً إلى رب العزة: «من آذى لي وَلِيّاً؛ فقدْ بارَزَني بالمحارَبة»[2].

وأيضاً؛ فإذا كانَ من هذا وصفه قائماً بوظيفة عامة لا يتفرغ بسببها لأموره الخاصة به في القيام بمصالحه ونيل حظوظه؛ وجب على العامة أن يقوموا له بذلك، ويتكلفوا له بما يفرِّغ باله للنظر في مصالحهم، من بيوت أموالهم المرصدة لمصالحهم، إلى ما أشبه ذلك مما هو راجع إلى نيل حظه على الخصوص، فأنت تراه لا يعرى عن نيل حظوظه الدنيوية في طريق تجرده عن حظوظه، وما له في الآخرة من النعيم أعظم.

وأما الثاني؛ فإن اكتساب الإنسان لضرورياته في ضمن قصده إلى المباحات التي يتنعم بها ظاهر؛ فإنَّ أكل المستلذات، ولباس اللينات، وركوب

---

(1) أي: يحصل بسببه العمل المطلوب منه الذي جعل مما لا حظ فيه؛ كإقامة الحياة بسائر أسبابها من أكل وشرب ولباس ومسكن وغيرها؛ فالقسم الذي فيه للمكلف حظ يحصل بسببه القسم الذي لا حظ فيه. (د).

(2) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الرقاق، باب التواضع، ١١ / ٣٤٠ - ٣٤١ / رقم ٦٥٠٢).

الفارهات، ونكاح الجميلات قد تضمن سد الخلات والقيام بضرورة الحياة، وقد مر أن إقامة الحياة من حيث هو ضروري لا حظ فيه.

وأيضاً؛ فإن في اكتسابه بالتجارات وأنواع البياعات والإجارات وغير ذٰلك مما هو معاملة بين الخلق قياماً بمصالح الغير[1]، وإن كان في طريق الحظ؛ فليس فيه من حيث هو حظ له يعود عليه منه غرض إلا من جهة ما هو طريق إلى حظه، وكونه طريقاً ووسيلة غير كونه مقصوداً في نفسه، وهٰكذا نفقته على أولاده وزوجته، وسائرِ من يتعلق به شرعاً من حيوان عاقل وغير[2] عاقل، وسائر ما يتوسل به إلى الحظ المطلوب، والله أعلم.

فصل

وإذا نظرنا إلى العموم والخصوص في اعتبار حظوظ المكلف بالنسبة إلى قسم الكفاية؛ وجدنا الأعمال ثلاثة أقسام:

قسم لم يعتبر فيه حظ المكلف بالقصد الأول على حال، وذٰلك الولايات العامة والمناصب العامة للمصالح العامة.

وقسم اعتبـر فيه ذٰلك، وهو كل عمل كان فيه مصلحة الغير في طريق مصلحة الإنسان في نفسه؛ كالصناعات والحرف العادية كلها، وهٰذا القسم في الحقيقة راجع إلى مصلحة الإنسان واستجلاب[3] حظه في خاصة نفسه، وإنما كان استجلاب المصلحة العامة فيه بالعرض.

وقسم يتوسط بينهما؛ فيتجاذبه قصد الحظ ولحظُ[4] الأمر الذي لا حظ

---

(1) أي: فكما أن فيه الضروري العيني؛ فيه الضروري الكفائي. (د).

(2) في (ط): «أو غير».

(3) في (د): «واستجلابه».

(4) أي: وملاحظة.

فيه، وهٰذا ظاهر في الأمور التي لم تتمحض في العموم وليست خاصة، ويدخل تحت هٰذا ولاية أموال الأيتام والأحباس والصدقات، والأذانُ، وما أشبه ذٰلك؛ فإنها من حيث العموم يصح فيها التجرد من الحظ، ومن حيث الخصوص وأنها كسائر الصنائع الخاصة بالإنسان في الاكتساب يدخلها الحظ، ولا تناقض في هٰذا؛ فإن جهة الأمر بلا حظ غير وجه الحظ؛ فيؤمر انتداباً أن يقوم به لا لحظّ، ثم يبذل له الحظ في موطن ضرورة أو غير ضرورة، حين لا يكون ثم قائم بالانتداب، وأصل ذلك في والي مال اليتيم قوله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: ٦].

وانظر ما قاله العلماء في أجرة القسّام والناظر في الأحباس والصدقات الجارية، وتعليم العلوم على تنوعها[1]؛ ففي ذٰلك ما يوضح هٰذا القسم.

* * * * *

---

(١) ما يصرف لمن يقوم بمصلحة يتعدى نفعها؛ كالعلم، أو القسام للعقار بين الخصوم، أو ترجمان الحاكم أو كاتبه؛ هو من باب المعونة على القيام بهٰذه المصالح، وتقاضيه لهٰذه المعونة لا يقطع عنه ثواب الله في الآخرة، بل ينال جزاءه الأخروي لقيامه بذٰلك العمل النافع موفوراً، ولباذل المعونة ثواب التبرع بالمال في سبيل المصالح العامة. (خ).

قلت: ذهب إلى مشروعية أخذ الأجرة على الطاعات المذكورة ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٣٠ / ٢٠٢، ٢٠٦ ـ ٢٠٧)، وانظر في المسألة: «المغني» (٦ / ١٤٣ ـ مع الشرح الكبير)، و«كشاف القناع» (٤ / ١٢)، و«المحلى» (٨ / ١٩١)، و«حاشية ابن عابدين» (٦ / ٥٦)، و«بدائع الصنائع» (٤ / ١٩١)، و«حاشية الدسوقي» (٢ / ١٦)، و«فتح العلي المالك» (٢ / ٢٢٩)، و«مغني المحتاج» (٢ / ٣٤٤)، و«نيل الأوطار» (٥ / ٣٢٢).

المسألة الرابعة[1]

ما فيه حظ العبد محضاً ـ من المأذون فيه ـ يتأتى تخليصه من الحظ؛ فيكون العمل فيه لله تعالى خالصاً؛ فإنه من قبيل ما أذن فيه أو أمر به، فإذا تلقى الإذن بالقبول من حيث كان المأذون فيه هدية من الله للعبد؛ صار مجرداً من الحظ، كما أنه إذا لبَّى الطلب بالامتثال من غير مراعاة لما سواه؛ تجرد عن الحظ، وإذا تجرد من الحظ ساوى[2] ما لا عوض عليه شرعاً من القسم الأول الذي لا حظ فيه للمكلف.

وإذا كان كذٰلك؛ فهل يلحق به في الحكم لمَّا صار ملحقاً به في القصد؟ هٰذا مما ينظر فيه، ويحتمل وجهين[3] من النظر:

---

(١) إن قلت: إنه كان الأنسب للمؤلف أن يؤخر هٰذه المسألة ويضمها إلى مسائل القسم الثاني من الكتاب المتعلقة بمقاصد المكلف نفسه، ولا يدرجها في مسائل هٰذا القسم المتعلقة بمقاصد الشرع بالتكليف؛ لأنها ترجع إلى أن المباح يكون عبادة بقصد المكلف، ثم يكون النظر في أنه حينذاك هل يأخذ الفعل حكم ما كان عبادة ويصير صاحبه كصاحب الولاية فيما ولي عليه، أم يبقى حكمه كصاحب الحظ يتصرف كيف يشاء فيما تحت يده؟ قلنا: بل المقصود من المسألة هٰذا الأخير، وهو الوجهان من النظر؛ فإنهما أنسب بمقام النوع الرابع الذي نحن فيه وأولى من عدهما من القسم الثاني الآتي، وأما أول المسألة؛ فمقدمة فقط. (د).

(٢) أي: في القصد. (د).

(٣) ظاهر كلامه هنا أن كلًّا من الوجهين جار بعد تسليم الخلوص من الحظ، وأن هٰذا أمر لا نزاع فيه، إنما البحث في أنه هل يحكم لمن هٰذا شأنه بحكم العمل في قسم ما لا حظ فيه؟ أي: فلا يأخذ عوضاً ويكون كقسم ما لا حظ فيه بنوعيه العيني والكفائي؟ هٰذا هو ظاهر كلامه، وجعله الاستفهام خاصّاً بمسألة الإلحاق في الحكم؛ فكأنه سلم جميع ما قبل الاستفهام، مع أنه سيقول في تقرير الوجه الثاني: «فالجميع مبني على إثبات الحظوظ»، وقال أيضاً: «إذا ثبت هٰذا؛ تبين أن هٰذا القسم لا يساوي الأول في امتناع الحظوظ جملة»، وقد كان هٰذا مسلماً في صدر المسألة ولم يدخل فيه شكّاً ولا استفهاماً، مع أنه بمقتضى تقريره الآتي يكون هٰذا بل وما قبله من قوله تجرد عن =

أحدهما: أن يقال: إنه يرجع في الحكم إلى ما ساواه في القصد؛ لأن قسم الحظ هنـا قد صار عين القسم الأول بالقصد، وهو القيام بعبادة من العبادات مختصة بالخلق في إصلاح أقواتهم ومعايشهم، أو[1] صار صاحبه على حظ من منافع الخلق يشبه الخزّان على أموال بيوت الأموال والعمال في أموال الخلق، فكما لا ينبغي لصاحب القسم الأول أن يقبل من أحد هدية ولا عوضاً على ما ولي عليه ولا على ما تعبد به؛ كذٰلك ها هنا لا ينبغي له أن يزيد على مقدار حاجته يقتطعه من تحت يده؛ كما يقتطع الوالي ما يحتاج إليه من تحت يده بالمعروف، وما سوى ذٰلك يبذله[2] من غير عوض؛ إما بهديَّةٍ، أو صدقةٍ، أو إرفاقٍ، أو إعراء أو ما أشبه ذٰلك، أو[3] يعد نفسه في الأخذ كالغير يأخذ من حيث يأخذ الغير؛ لأنه لما صار كالوكيل على غيره والقيّم بمصالحه عدّ نفسه مثل ذٰلك الغير؛ لأنها نفسٌ مطلوبٌ إحياؤها على الجملة.

ومثل هٰذا محكي إلتزامه عن كثير من الفضلاء، بل هو محكي عن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم؛ فإنهم كانوا في الاكتساب ماهرين ودائبين ومتابعين لأنواع الاكتسابات، لٰكن لا ليدخروا لأنفسهم، ولا ليحتجنوا[4]

= الحظ، كل هٰذا يليق به أن يدرج في موضوع النظر. (د).

(١) لعل التنويع إشارة إلى النوعين السابقين فيما لا حظ فيه، وتقدم أنهما؛ إما عبادة بدنية أو مالية، وإما قيام بولاية عامة على مصالح المسلمين، ويدل عليه قوله: «على ما ولي عليه ولا على ما تعبد به». (د). (استدراك ٦).

(٢) في الأصل و(خ) و(ماء / ص ١٨٦): «بذله».

(٣) لعلها واو عطف على يقتطعه؛ إذ هما قسم واحد كما سيجيء له، نعم، قد يؤخذ من جعل نفسه كالغير أنه يصح له الزيادة عن حاجته، ولٰكن هٰذا ليس بمراد بدليل السباق واللحاق. (د).

(٤) في الأصل: «ليحتنوا»!! واحتجان المال: جمعه وضمّ ما انتشر منه؛ كما في «اللسان» (مادة ح ج ن، ١٣ / ١٠٩).

أموالهم، بل لينفقوها في سبيل الخيرات، ومكارم الأخلاق، وما ندب الشرع إليه، وما حسنته العوائد الشرعية؛ فكانوا في أموالهم كالولاة على بيوت الأموال، وهم في كل ذٰلك على درجات حسبما تنصه أخبارهم؛ فهٰذا وجه يقتضي أنهم لمّا صاروا عاملين لغير حظ؛ عاملوا هٰذه الأعمال معاملة ما لا حظ فيه ألبتة.

ويدل على أن هٰذا مراعى على الجملة[1] وإن قلنا بثبوت الحظ؛ أنَّ طلب الإنسان لحظه حيث أذن له لا بد فيه من مراعاة حق الله وحق المخلوقين، فإنّ طلب الحظ إذا كان مقيداً بوجود الشروط الشرعية، [وانتفاء الموانع الشرعية، ووجود الأسباب الشرعية][2] على الإطلاق والعموم، وهٰذا كله لا حظّ فيه للمكلف من حيث هو مطلوب به؛ فقد خرج في نفسه عن مقتضى حظه، ثم إن معاملة الغير في طريق حظ النفس تقتضي ما أمر به من الإحسان إليه في المعاملة، والمسامحة في المكيال والميزان، والنصيحة على الإطلاق، وترك الغش كله، وترك المغابنة غبناً يتجاوز الحد المشروع، وأن لا تكون المعاملة عوناً له على ما يكره شرعاً فيكون طريقاً إلى الإثم والعدوان، إلى غير ذٰلك من الأمور التي لا تعود على طالب حظه بحظ أصلاً؛ فقد آل الأمر في طلب الحظ إلى عدم الحظ[3].

هٰذا والإنسان بعدُ في طلب حظه قصداً؛ فكيف إذا تجرد عن حظه في أعماله؟ فكما لا يجوز له أخذ عوض على تحري[4] المشروع في الأعمال، لا

(١) أي أن ما فيه حظ عومل معاملة ما لا حظ فيه على الجملة لا التفصيل؛ لأنه قيد فيه الحظ بقيود كثيرة وشديدة؛ حتى إن الحظ الباقي له بعدها اضمحل بجانبها وصار مغموراً في ثناياها. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٣) أي: على الجملة. (د).

(٤) أي: على فعل ما لا حظ فيه بقسميه. (د).

بالنسبة إلى العبادات ولا إلى العادات، وهو مجمع عليه؛ فكذلك فيما صار بالقصد كذلك.

وأيضاً؛ فإنَّ فَرض هٰذا القصد لا يتصور مع فرض طلب الحظ، وإذا كان كذلك؛ فهي[1] داخلة في حكم ما لا يتم الواجب إلا به، فإن ثبت أنه مطلوب بما يقتضي سلب الحظ[2]؛ فهو مطلوب بما لا يتم ذٰلك المطلوب إلا به، سواء علينا أقلنا إنه مطلوب به طلباً شرعياً أم لا؛ فحكمه على الجملة لا يعدو أن يكون حكم ما ليس فيه حظ ألبتة، وهٰذا[3] ظاهر؛ فالشارع قد طلب النصيحة مثلاً طلباً جازماً، بحيث جعله الشارع عمدة الدين بقوله ﷺ: «الدِّين النَّصِيحة»[4]، وتوعّد

(١) أي: المسألة داخلة في نظير «ما لا يتم... إلخ» يعني: ولا يتم كونه مسلوب الحظ إلا إذا أخذ حكم ما لا حظ فيه. (د).

(٢) أي: مطلوب بتخليص العمل لله؛ فلا يتم ذٰلك إلا إذا أخذ حكم ما لا حظ فيه ابتداء، وهو القسم العبادي وقسم الولاية العامة؛ لأنه إذا كان حرّاً في تصرفاته المالية وغيرها؛ فلا يكون مسلوب الحظ، ويبقى الكلام في قوله: «سواء أقلنا أنه مطلوب شرعاً أم لا»؛ فإنه إذا لم يكن الطلب شرعياً ولو من باب المكارم ومحاسن الشيم؛ فلا وجه للبحث برمته لأن الغرض أنه إذا خلص الإنسان قصده في الأعمال ذات الحظ، وأخذها على أنها امتثال صرف أو نيل هدية الله؛ فهل يطلب منه أن يكون كمن يعمل في القسم الثاني وهو ما لا حظ فيه؛ فلا يأخذ إلا ما يكفيه من ماله، أو أنه مع هٰذا يبقى حرّاً في المال وغيره يدخر منه وينفق حسبما يراه، فإذا لم يكن الكلام في الطلب الشرعي؛ ضاع البحث، وصار مما لا محصل له، وسيأتي له في آخر المسألة أن ذٰلك بإلزامهم لأنفسهم لا باللزوم الشرعي الواجب ابتداء؛ أي: فهو حال شرعي ومقبول شرعاً وإن لم يكن بتكليف الشارع. (د).

(٣) راجع للمقيس عليه وهو ما لا حظ فيه ابتداء، يريد به بيانه وضرب الأمثال له، وليس غرضه بيان المدعي المقيس بضرب الأمثال له، وإن كان هٰذا هو الذي كان منتظراً تتميماً للوجه الأول من النظر، ومن ذٰلك تعلم أنه وجه ضعيف لم يوفق فيه لأكثر من ضرب الأمثال بأعمال بعض الصحابة وسيأتي أنها معارضة بأفعالهم أيضاً في نفس باب الأموال وادخارها. (د).

(٤) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب بيان أن الدّين النصيحة، ١ / ٧٤ =

على تركه في مواضع، فلو فرضنا توقفها على العوض أو حظ عاجل؛ لكانت موقوفة على اختيار الناصح والمنصوح، وذٰلك يؤدي إلى أن لا يكون طلبها جازماً.

وأيضاً الإيثار مندوب إليه ممدوح فاعله؛ فكونه معمولاً به على عوض لا

= / رقم ٥٥)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب البيعة، باب النصيحة للإمام، ٧ / ١٥٦ ـ ١٥٧)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الأدب، باب في النصيحة، ٤ / ٢٨٦ / رقم ٤٩٤٤)، وأحمد في «المسند» (٤ / ١٠٢ و١٠٢ ـ ١٠٣)، وأبو عوانة في «المسند» (١ / ٣٦ ـ ٣٧)، والحميدي في «المسند» (٢ / ٣٦٩ / رقم ٨٣٧)، والقضاعي في «المسند» (١ / ٤٤ و٤٥ / رقم ١٧ و١٨)، وابن زنجويه في «الأموال» (١ / ٦١ / رقم ١)، وأبو عبيد في «الأموال» (٩٠ ـ ١٠)، ووكيع في «الزهد» (٢ / ٦٢١ ـ ٦٢٢ / رقم ٣٤٦)، والبخاري في «التاريخ الصغير» (٢ / ٣٥)، و«التاريخ الكبير» (١ / ١ / ٤٥٩ و٣ / ٢ / ٤٦٠)، وابن منده في «الإيمان» (١ / ٤٢٤ / رقم ٢٧١ و٢٧٢)، وابن حبان في «روضة العقلاء» (ص ١٩٤)، و«الصحيح» (٧ / ٤٩ ـ مع الإحسان)، والبغوي في «شرح السنة» (٣ / ٩٣)، ومحمد بن نصر في «تعظيم قدر الصلاة» (٢ / ٦٨١ ـ ٦٨٢ و٦٨٣ و٦٨٤ ـ ٦٨٥ و٦٨٥ و٦٨٦ ـ ٦٨٧ و٦٨٧)، والطبراني في «المعجم الكبير» (٢ / ٥٢ ـ ٥٤ / رقم ١٢٦٠ ـ ١٢٦٨)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٨ / ١٦٣)، و«المدخل إلى السنن الكبرى» (رقم ٥٩٠)، و«شعب الإيمان» (٣ / ١ / ١٤)، وابن الأعرابي في «المعجم» (١٠ / ١٩٤ / أ) مخطوط، والروياني في «المسند» (٣ / ٢٦٣ / أ) مخطوط، وابن خزيمة في «الصحيح» كما في «فتح الباري» (١ / ١٣٨)، و«تغليق التعليق» (٢ / ٥٦)، وعزاه له في كتاب «السياسة» العيني في «عمدة القاري» (١ / ٣٦٨) وذكره بسنده.

وذكر الحديث البخاري في «صحيحه» (١ / ١٣٧ ـ مع الفتح) دون سند، ولم يخرجه مسنداً لكونه على غير شرطه، ووقع فيه اختلاف طويل، ورواه محمد بن عجلان عن سهيل، فأخطأ فيه؛ فجعله من مسند أبي هريرة. قال البخاري في «التاريخ الأوسط»: «لا يصح إلا عن تميم»، قال الحافظ ابن حجر في «الفتح» (١ / ١٣٨): «ولهٰذا الاختلاف على سهيل لم يخرجه البخاري في «صحيحه»، بل لم يحتج فيه بسهيل أيضاً، وللحديث طرق دون هٰذه في القوة». وانظر غير مأمور: «تغليق التعليق» (٢ / ٥٤ ـ ٦١).

يتصور أن يكون إيثاراً؛ لأن معنى الإيثار تقديم حظ الغير على حظ النفس، وذٰلك لا يكون مع طلب العوض العاجل، وهٰكذا سائر المطلوبات العادية والعبادية؛ فهٰذا وجهٌ نظريٌّ في المسألة يمكن القول بمقتضاه.

والوجه الثاني أن يقال: إنه يرجع في الحكم إلى أصله من الحظ؛ لأن الشارع قد أثبت لهٰذا العامل حظه في عمله، وجعله المقدم على غيره؛ حتى إنه إن أراد أن يستبد بجميعه كان سائغاً، وكان له أن يدخره لنفسه، أو يبذله[1] لمصلحة نفسه في الدنيا أو في الآخرة؛ فهي هدية الله إليه؛ فكيف[2] لا يقبلها؟ وهو وإن أخذها بالإذن وعلى مقتضى حدود الشرع؛ فإنما أخذ ما جعل له فيه حظ، ومن حيث جعل له، وبالقصد الذي أبيح له القصد إليه.

وأيضاً[3]؛ فالحدود الشرعية وإن لم يكن له في العمل بمقتضاها حظ؛ فهي وسيلة وطريق إلى حظه، فكما لم يحكم للمقصد بحكم الوسيلة فيما تقدم قبل هٰذه المسألة من أخذ الإنسان ما ليس له في العمل به حظ لأنه وسيلة[4] إلى حظه كالمعاوضات؛ فكذٰلك لا يحكم هنا للمأذون فيه من الحظ بحكم ما توسل به إليه.

---

(١) في الأصل و(خ) و(ماء / ص ١٨٦) و(ط): «ويبذله».

(٢) الأصل: «كيف».

(٣) رد لقوله في الوجه السابق: «إن طلب ما فيه حظ مقيد بالقيود الشرعية التي لا حظ فيها»؛ فينتفي أن يكون فيه الحظ، فيرد عليه هنا بأن هٰذه الحدود إن هي إلا وسيلة إلى حصول حظه، وليس بلازم أن يأخذ المقصد حكم الوسيلة، ألا ترى أن ما فيه حظ الشخص بالقصد الأول كأنواع الحرف والتجارات والمعاوضات لا يصل الشخص فيها إلى غرضه إلا بطريق نفع الغير، ومع ذٰلك لم يأخذ المقصد فيها حكم ما كان في طريقها من مصلحة الغير، وعد مما كان فيه حظ الشخص أصالة وحظ الغير بالعرض. (د).

(٤) وإن كان مما فيه مصلحة الغير، إلا أنها جاءت بطريق العرض؛ فلم يأخذ المقصد حكم هٰذه الوسيلة. (د).

وقد وجدنا من السلف الصالح رحمهم الله كثيراً يدخرون الأموال لمصالح أنفسهم، ويأخذون في التجارة وغيرها بمقدار ما يحتاجون إليه في أنفسهم خاصة، ثم يرجعون إلى عبادة ربهم حتى إذا نفد ما اكتسبوه عادوا إلى الاكتساب، ولم يكونوا يتخذون التجارة أو الصناعة عبادة لهم على ذلك الوجه[1]، بل كانوا يقتصرون على حظوظ أنفسهم، وإن كانوا إنما يفعلون ذلك من حيث التعفف والقيام بالعبادة؛ فذلك لا يخرجهم عن زمرة الطالبين لحظوظهم.

وما ذكر أولاً عن السلف الصالح ليس بمتعين فيما تقدم؛ لصحة حمله على أن المقصود بذلك التصرف حظوظ أنفسهم من حيث أثبتها الشارع لهم؛ فيعملون في دنياهم على حسب ما يسعهم من الحظوظ، ويعملون في أخراهم كذلك؛ فالجميع مبني على إثبات الحظوظ، وهو المطلوب، وإنما الغرض أن تكون الحظوظ مأخوذة من جهة ما حد الشارع، من غير تعد يقع في طريقها.

وأيضاً؛ فإنّما حُدَّت الحدود في طريق الحظ أن لا يخل الإنسان بمصلحة غيره فيتعدى ذلك إلى مصلحة نفسه[2]؛ فإن الشارع لم يضع تلك الحدود إلا لتجري المصالح على أقوم سبيل بالنسبة إلى كل أحد في نفسه[3]، ولذلك قال تعالى: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا﴾ [فصلت: ٤٦]، وذلك عامّ في أعمال الدنيا والآخرة.

---

(١) أي: الذي شرحه فيما سبق، ودلل عليه بعمل الصحابة. (د).

(٢) لأن الإخلال بمصلحة الغير يعود بالإخلال على مصلحة النفس، بسبب العقوبات والزواجر وقيم المتلفات، وغيرها من المصائب والنوازل التي تنزل بسبب الارتكابات والمخالفات، وقد أباح الله لمن اعتدى عليه أن يجازي المعتدي بمثل ما اعتدى؛ فالإخلال بمصلحة الغير يعود بالإخلال على مصلحة النفس. (د).

(٣) في نسخة (ماء / ص ١٨٧) زيادة: «وفي غيره».

وقال: ﴿فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ﴾ [الفتح: ١٠].

وفي أخبار النبي ﷺ بعد ذكر الظلم وتحريمه: «يا عبادي! إنما هِيَ أعمالُكُم أُحصيها لكُمْ ثم أوفِّيكم إياها»(١).

ولا يختص مثل هٰذا بالآخرة دون الدنيا، ولذٰلك كانت المصائب النازلة بالإنسان بسبب ذنوبه؛ لقوله: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ(٢)﴾ [الشورى: ٣٠].

وقال: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤].

والأدلة على هٰذا تفوت الحصر؛ فالإنسان لا ينفك عن طلب(٣) حظه في هٰذه الأمور التي هي طريق إلى نيل حظه، وإذا ثبت هٰذا تبين أن هٰذا القسم لا يساوي الأول في امتناع الحظوظ العاجلة جملة.

وقد يمكن الجمع ين الطريقين، وذٰلك أن الناس في أخذ حظوظهم على مراتب:

ـ منهم من لا يأخذها إلا بغير تسببه(٤)؛ فيعمل العمل أو يكتسب الشيء فيكون فيه وكيلاً على التفرقة على خلق الله بحسب ما قدر، ولا يدخر لنفسه من

---

(١) قطعة من حديث إلٰهي طويل، أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، ٤ / ١٩٩٤ ـ ١٩٩٥ / رقم ٢٥٧٧) من حديث أبي ذر رضي الله عنه، وسيأتي (ص ٤٨٠)، وهناك تمام تخريجه.

(٢) في الأصل: «بما قدمت أيديكم»!!

(٣) في (د): «طلبه».

(٤) أي أنه لا يأخذ شيئاً جاء بتسببه، بل يجعل ذٰلك لغيره؛ فكل ما سيق إليه بالتسبب يجعله للخلق؛ فهو مع كونه هو المتسبب والمحترف يرى أن ما وصل ليده من ذٰلك من محض الفضل، وأنه كوكيل على تصريفه فقط، وليس له منه شيء، وهٰذه أعلى المراتب، وما بعدها يجعل نفسه كالوكيل يأخذ إن احتاج، وهو أقل من هٰذا. (د).

ذٰلك شيئاً، بل لا يجعل من ذٰلك حظّاً لنفسه من[1] الحظوظ؛ إما لعدم تذكره لنفسه لاطّراح حظها حتى يصير عنده من قبيل ما ينسى، وإما قوة يقين بالله لأنه عالم به وبيده ملكوت السماوات والأرض[2] وهو حسبه فلا يخيبه، أو عدم التفات إلى حظه يقيناً بأن رزقه على الله فهو الناظر له بأحسن مما ينظر لنفسه، أو أنفة من الالتفات إلى حظه مع حق الله تعالى، أو لغير ذٰلك من المقاصد الواردة على أصحاب الأحوال، وفي مثل هٰؤلاء جاء: ﴿ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ﴾ [الحشر: ٩].

وقد نقل عن عائشة رضي الله عنها أن ابن الزبير بعث لها بمال في غرارتين ـ قال الراوي: أراه ثمانين ومئة ألف ـ، فدعت بطبق وهي يومئذ صائمة، فجعلت تقسمه بين الناس، فأمست وما عندها من ذٰلك درهم؛ فلما أمست قالت: «يا جارية! هَلُمِّي أفطري»، فجاءتها بخبز وزيت. فقيل لها: أما استطعت فيما قسمت أن تشتري بدرهم لحماً تفطرين عليه؟ فقالت: لا تُعَنِّيني، لو كنتِ ذكَّرتني لفعلت[3].

وخرَّج مالك أن مسكيناً سأل عائشة وهي صائمة وليس في بيتها إلا رغيف؛ فقالت لمولاة لها: أعطِيه إيَّاهُ. فقالت: ليس لَكِ ما تُفْطِرينَ عليه. فقالت: أعطيه إياه. قالت: ففعلتُ. [قالت]: فلما أمسينا أهدَى لنا أهلُ بيت أو إنسانٌ

---

(١) في (ط): «في». (٢) في (ط): «ملكوت كل شيء».

(٣) أخرجه ابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٨ / ٦٧)، والدارقطني في «المستجاد» (رقم ٣٦، ٣٧) ـ ومن طريقه ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (١٦ / ق ٧٣٨) ـ، والحاكم في «المستدرك» (٤/١٣)، وأبو نعيم في «الحلية» (٢ / ٤٧، ٤٩)، والبغوي في «الجعديات» (١٦٧٣) بإسنادٍ صحيح، بألفاظ مقاربة.

ووقع في بعض طرقه أن معاوية هو الذي بعث إليها بالمال، اشترى به منها داراً، ولا تعارض؛ فهو المرسِل، وابن الزبير المرسَل؛ إلا إذا حمل على تعدد القصة، والله أعلم.

ـ ما [كان] يُهدِي لنا[1] ـ شاةً وكَفَنَهَا[2]؛ فدعتني عائشة، فقالت: كُلِي من هٰذا. هٰذا خيرٌ من قرْصِكِ[3].

وروي عنها أنها قسمت سبعين ألفاً وهي ترقع ثوبها[4]، وباعت ما لها بمئة ألف وقسمتـه، ثم أفطرت على خبز الشعير[5]، وهٰذا يشبه الوالي على بعض المملكة؛ فلا يأخذ إلا من المَلِك، لأنه قام له اليقين بقَسْم الله وتدبيره مقام تدبيره لنفسه[6]، ولا اعتراض على هٰذا المقام بما تقدم؛ فإن صاحبه يرى تدبير الله له خيراً من تدبيره لنفسه، فإذا دبَّر لنفسه انحط عن رتبته إلى ما هو دونها،

---

(١) لعل الأصل: «ما لا يهدي لنا»؛ أي: أهدى لنا شيئاً ما جرت العادة أن يهدي لنا مثله في عظمه، وقوله: «شاة» بدل من ما. (د).

قلت: صوابه ما أثبتناه، وما بين المعقوفتين من «الموطأ» وسقط من الأصول كلها.

(٢) إن العرب ـ أو بعض وجوههم ـ كان هٰذا من طعامهم، يأتون إلى الشَّاةِ أو الخروف، فإذا سلخوه غطوه كلَّه بعجين دقيق البُرِّ، وكفَّنوهُ فيه، ثم علَّقوهُ في التنُّور؛ فلا يخرج من ودكِه شيء إلا في ذٰلك الكَفَنِ، وذٰلك من طيِّب الطَّعام عندهم، قاله ابن عبدالبر في «الاستذكار» (٢٧ / ٤٠٧).

(٣) أخرجه مالك في «الموطأ» (٢ / ٩٩٧ ـ رواية يحيى، ورقم ٢١٠٥ ـ رواية أبي مصعب) بلاغاً عن عائشة.

(٤) أخرجه أبو نعيم في «الحلية» (٢ / ٤٧).

(٥) أخرجه أبو نعيم في «الحلية» (٢ / ٤٧ ـ ٤٨)، وفيه أيوب بن سويد، وهو ضعيف.

(٦) إنفاق الأموال في وجوه الخير عظيم، وهو عنوان الثقة بالله وتفويض الأمر إليه، وهٰذا ما كان السلف الصالح يفعله، وأما السعي في اكتساب الرزق من طرقه المشروعة؛ فهو ما يحث عليه الشرع ويستدعيه الاحتفاظ بعزة النفس وشرفها، ولا يحق للرجل أن ينكث يده من العمل وهو قادر عليه بدعوى أن تدبير الله له خير من تدبيره، ومن يفعل ذٰلك؛ فليس من الفضيلة في شيء، وليست هٰذه الـدعـوى إلا من مظاهر الكسل والإخلاد إلى الرضا مما تجود به أنعم العاملين؛ فترجع في الحقيقة إلى معنى أن تدبير الخلق له خير من تدبير نفسه. (خ).

وهٰؤلاء هم أرباب الأحوال.

ـ ومنهم من يعدّ نفسه كالوكيل على مال اليتيم[1]؛ إن استغنى استعفَّ، وإن احتاج أكل بالمعروف، وما عدا ذٰلك صرفه كما يصرف مال اليتيم في منافعه؛ فقد يكون في الحال غنياً عنه؛ فينفقه حيث يجب الإنفاق، ويمسكه حيث يجب الإمساك، وإن احتاج أخذ منه مقدار كفايته بحسب ما أذن له من غير إسراف ولا إقتار، وهٰذا أيضاً براءة من الحظوظ في ذٰلك الاكتساب؛ فإنه لو أخذ بحظه لحابى نفسه دون غيره، وهو لم يفعل، بل جعل نفسه كآحاد الخلق، فكأنه قسّام في الخلق يعدُّ نفسه واحداً منهم.

وفي «الصحيح» عن أبي موسى؛ قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الأشْعَرِيِّينَ إذا أرْمَلوا في الغَزْوِ أو قلَّ طعامُ عِيالهم بالمدينة؛ جمعوا ما كان عندهم في ثوبٍ واحدٍ، ثم اقتسموه بينهم في إناء واحد؛ فهم منِّي وأنا منهم»[2].

---

(١) أخرجه ابن شبة في «تاريخ المدينة» (٢ / ٦٩٤ ـ ٦٩٥، ٧٠١)، وسعيد بن منصور في «السنن» (٤ / ١٥٣٨ / رقم ٧٨٨ ـ ط الصميعي)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١٢ / ٣٢٤ / رقم ١٢٩٦٠)، وابن جرير في «التفسير» (٧ / ٥٨٢ / رقم ٨٥٩٧)، وابن سعد في «الطبقات» (٣ / ٢٧٦)، والنحاس في «الناسخ والمنسوخ» (ص ١١٢)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (٦ / ٤ ـ ٥، ٣٥٤)، وابن الجوزي في «مناقب عمر» (ص ١٠٥) من طرق عن عمر؛ قال: «إني أنزلتُ نفسي من مال الله منزلة والي مال اليتيم، إن استغنيتُ استعففتُ، وإن افتقرتُ أكلتُ بالمعروف، ثم قضيتُ»، وهو صحيح بمجموع طرقه إنْ شاء الله تعالى. وفي رواية أنه قال ذٰلك لعمار وابن مسعود رضي الله عنهم حين ولاهما أعمال الكوفة، وفيها: «إني وإياكم في مال الله...» وذكر نحوه، وعبارة المصنف للشافعي في «الأم» (٤/ ٨٠)، وعنه السيوطي في «الأشباه» (١٣٥)، والبلاطُنسي في «تحرير المقال» (١٤٤).

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأشعريين، باب الشركة في الطعام والنِّهد والعروض، ٥ / ١٢٨ / رقم ٢٤٨٣)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل الأشعريين رضي الله عنهم، ٤ / ١٩٤٤ ـ ١٩٤٥ / رقم ٢٥٠٠) من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

وفي حديث المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار هٰذا[1]، وقد كان عليه الصلاة والسلام يفعل في مغازيه من هٰذا ما هو مشهور[2]؛ فالإيثار بالحظوظ محمود[3] غير مضاد لقوله عليه الصلاة والسلام: «ابْدَأ بنفسِكَ ثم بِمَنْ تَعُولُ»[4]،

---

(١) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب مناقب الأنصار، باب إخاء النبي ﷺ المهاجرين والأنصار / رقم ٣٧٨٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه؛ قال: «قالت الأنصار: اقسم بيننا وبينهم النخيل. قال: لا. قال: يكفوننا المئونة، ويشركوننا في الثمر. قالوا: سمعنا وأطعنا».

وأخرج البخاري في «صحيحه» (رقم ٣٧٨١، في الكتاب والباب السابق وفي باب كيف آخى النبي بين أصحابه من الكتاب نفسه / رقم ٣٩٣٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب النكاح، باب منه / رقم ١٤٢٧) وغيرهما من حديث أنس؛ قال: «قدم عبدالرحمٰن بن عوف فآخى النبي ﷺ بينه وبين سعد بن الربيع الأنصاري، فعرض عليه أن يناصفه أهله وماله؛ فقال عبدالرحمٰن: بارك الله لك في أهلك ومالك، دلني على السوق؛ فربح شيئاً من أقطٍ وسمن. . .».

(٢) قلت: أكتفي هنا بذكر مثالاً واحداً وقع في غزوة تبوك؛ فقد أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً، ١ / ٥٥ ـ ٥٦ / رقم ٢٧) بسنده إلى أبي هريرة رضي الله عنه؛ قال: كنا مع النبي ﷺ في سير، قال: فنفدت أزواد القوم، قال: حتى همّ بنحر بعض حمائلهم، قال: فقال عمر: يا رسول الله! لو جمعت ما بقي من أزواد القوم فدعوت الله عليها. قال: ففعل، قال: فجاء ذو البر ببره، وذو التمر بتمره. قال: وقال مجاهد: وذو النواة بنواه. قلت: وما كانوا يصنعون بالنوى؟ قال: كانوا يمصونه ويشربون عليه الماء، قال: فدعا عليها. قال: حتى ملأ القوم أزودتهم، قال: فقال عند ذٰلك: أشهد أن لا إلٰه إلا الله وأني رسول الله، لا يلقى بهما عبد غير شاك فيهما إلا دخل الجنة».

وأخرجه أحمد في «مسنده» (٣ / ١١)، وقد تكلم بعضهم في صحة هٰذا الحديث بكلامٍ متعقَّب، انظر: «شرح النووي على صحيح مسلم» (١ / ٢٢١ ـ ٢٢٣).

(٣) وهو حاصل في أهل المرتبتين المذكورتين كما سيوضحه، وقوله: «ما أخذوا لأنفسهم» هٰذا في أهل المرتبة الثانية. (د).

(٤) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الزّكاة، باب لا صدقة إلا عن ظهر غنى، ٤ / ٢٩٤ / رقم ١٤٢٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب بيان أنَّ أفضل الصدقة صدقة الصحيح الشحيح، ٢ / ٧١٧ / رقم ١٠٣٤) عن حكيم بن حزام مرفوعاً: «أفضل الصدقة عن ظهر =

بل يحمل على الاستقامة في حالتين.

فهؤلاء والذين قبلهم لم يقيدوا أنفسهم بالحظوظ العاجلة، وما أخذوا لأنفسهم لا يعد سعياً في حظ؛ إذ للقصد إليه أثر ظاهر، وهو أن يؤثر الإنسان نفسه على غيره، ولم يفعل هنا ذلك، بل آثر غيره على نفسه، أو سوَّى نفسه مع غيره، وإذا ثبت ذلك كان هؤلاء بُرَءاء من الحظوظ؛ كأنهم عدُّوا أنفسهم بمنزلة من لم يجعل له حظ، وتجدهم في الإجارات والتجارات[1] لا يأخذون إلا بأقل ما يكون من الربح أو الأجرة، حتى يكون ما حاول أحدهم[2] من ذلك كسباً لغيره لا له، ولذلك بالغوا في النصيحة فوق ما يلزمهم؛ لأنهم كانوا وكلاء للناس لا لأنفسهم؛ فأين الحظ هنا؟ بل كانوا يرون المحاباة لأنفسهم وإن جازت كالغش لغيرهم؛ فلا شك أن هؤلاء لاحقون حكماً بالقسم الأول، بإلزامهم أنفسهم لا باللزوم الشرعي الواجب ابتداءً.

- ومنهم من لم يبلغ مبلغ هؤلاء، بل أخذوا ما أذن لهم فيه من حيث الإذن، وامتنعوا مما مُنعوا منه، واقتصروا على الإنفاق في كل ما لهم إليه حاجة؛

= غنى، واليد العُليا خيرٌ من اليد السفلى، وابدأ بمن تعول».

وأخرجه أبو الشيخ في «الأمثال» (رقم ١٩٣)، وابن عدي في «الكامل» (٤ / ١٥٨٦) بلفظ: «ليبدأ أحدكم بمن يعول».

ويشهد لما ساقه المصنف أحاديث كثيرة؛ منها ما أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب الابتداء في النفقة بالنفس ثم أهله ثم القرابة، ٢ / ٦٩٢ - ٦٩٣) عن جابر مرفوعاً: «ابدأ بنفسك فتصدَّق عليها، فإن فَضَلَ شيءٌ؛ فلأهلِكَ، فإن فَضَلَ عن أهلك شيءٌ؛ فلذي قرابتك، فإن فضل عن ذي قرابتك شيءٌ؛ فهكذا وهكذا». يقول: «فبين يديك وعن يمينك وعن شمالك».

(١) في الأصل: «في التجارات أو مع الإجارات».

(٢) في الأصل: «أخذهم».

فمثل هٰؤلاء بالاعتبار المتقدم أهل حظوظ، لٰكن مأخوذة من حيث يصح أخذها، فإن قيل في مثل هٰذا: إنه تجرُّدٌ عن الحظ؛ فإنما يقال من جهة أنهم لم يأخذوها بمجرد أهوائهم تحرزاً ممن يأخذها غير ملاحظ للأمر والنهي، وهٰذا هو الحظ المذموم، إذ[1] لم يقف دون ما حد له، بل تجرأ كالبهيمة لا تعرف غير المشي في شهواتها، ولا كلام في هٰذا، وإنما الكلام في الأول، وهو لم يتصرف إلا لنفسه؛ فلا يجعل في حكم الوالي على المصالح العامة للمسلمين[2]، بل هو وال على مصلحة نفسه، وهو من هٰذا الوجه ليس بوال عام، والولاية العامة هي المبرأة من الحظوظ؛ فالصواب والله أعلم أن أهل هٰذا القسم معاملون حكماً بما قصدوا من استيفاء الحظوظ؛ فيجوز لهم ذٰلك بخلاف[3] القسمين الأولين، وهما من لا يأخذ بتسبب أو يأخذ به، لٰكن على نسبة القسمة ونحوها.

* * * * *

---

(١) في (د): «إذا».

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «على المسلمين».

(٣) فلا يجوز لهما بمقتضى ما فرضوه على أنفسهم زهداً وكمالاً في الأحوال لا بتكليف الشرع. (د).

المسألة الخامسة

العمل إذا وقع على وفق المقاصد الشرعية؛ فإما على المقاصد الأصلية، أو المقاصد التابعة، وكل قسم من هٰذين فيه نظر وتفريع؛ فلنضع في كل قسم مسألة، فإذا وقع على مقتضى المقاصد الأصلية بحيث راعاها في العمل؛ فلا إشكال في صحته وسلامته مطلقاً، فيما كان بريئاً من الحظ[1] وفيما روعي فيه الحظ، لأنه مطابق لقصد الشارع في أصل التشريع؛ إذ تقدم أن المقصود الشرعي في التشريع إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله، وهٰذا كاف هنا.

وينبني عليه قواعد وفقه كثير:

من ذٰلك أن المقاصد الأصلية إذا روعيت أقرب إلى إخلاص العمل وصيرورته عبادة، وأبعد من مشاركة الحظوظ التي تغيِّر في وجه محض العبودية.

وبيان ذٰلك أن حظ الإنسان ليس بواجب أن يراعيه من حيث هو حظه، على قولنا: إن إثبات الشرع له وإباحة الالتفات إليه إنما هو مجرد تفضل امتن الله به؛ إذ ليس بواجب على الله مراعاة مصالح العبيد، وهو أيضاً جار على القول بالوجوب العقلي؛ فمجرد قصد الامتثال للأمر والنهي أو الإذن[2] كافٍ في

---

(١) أي: رأساً كالعبادات الصرفة، أو كان مما فيه الحظ بالعرض؛ فلا ينافي أنه عرف المقاصد الأصلية بأجمعها بأنها مما لا حظ فيها للمكلف، ويشير إليه قوله بعد: «ثم يندرج حظه في الجملة»؛ إلا أن يقال: إن ما فيه الحظ إذا خلصه العامل من الحظ؛ كان كالمقاصد الأصلية، ويأتي للكلام تتمة. (د).

(٢) ذكر الإذن بعد ذكر الأمر والنهي يقتضي أنه بمعنى الإباحة، وليس هٰذا من المقاصد الأصلية؛ لأنها كما تقدم الواجبات عينية أو كفائية، فلو حذفه كان أليق بالمقام، ويدل عليه أيضاً قوله: «وفعله واقع على الضروريات وما حولها»؛ إلا أن يقال: إنه تقدم له في المسألة الرابعة أن ما =

حصول كل غرض، فالمتوجِّهُ إلى مجرد خطاب الشارع، العامل[1] على وفقه ملبّياً له؛ بريء من الحظ، وفعله واقع على الضروريات وما حولها ثم يندرج حظه في الجملة، بل هو المقدم شرعاً على الغير.

فإذا اكتسب الإنسان امتثالاً للأمر، أو اعتباراً بعلة الأمر، وهو القصد إلى إحياء النفوس على الجملة وإماطة الشرور عنها؛ كان هو[2] المقدم شرعاً: «ابْدَأ بنفسِكَ ثم بِمَن تَعُول»[3]، أو كان قيامه بما قام به قياماً بواجب مثلاً، ثم نظره في ذٰلك الواجب قد يقتصر على بعض النفوس دون بعض، كمن يقصد القيام بحياة نفسه من حيث هو مكلف بها، أو بحياة من تحت نظره، وقد يتسع نظره فيكتسب ليحيى به من شاء الله، وهٰذا أعم الوجوه وأحمدها وأعودها بالأجر؛ لأن الأول قد يفوته فيه أمور كثيرة، وتقع نفقته حيث لم يقصد، ويقصد غير ما كسب[4] وإن كان لا يضره[5] فإنه[6] لم يكل التدبير إلى ربه، وأما الثاني؛ فقد جعل قصده وتصرفه في يد من هو على كل شيء قدير[7]، وقصدَ أن ينتفع بيسيره عالم كبير لا يقدر على حصره، وهٰذا غاية في التحقق بإخلاص العبودية، ولا يفوته من

فيه الحظ ـ يعني: وهو من المقاصد التابعة ـ يتأتى تخليصه من الحظ، ويساوي ما كان مأموراً به على ما سبق في تفصيل المسألة المذكورة والوجهين من النظر فيها، وكما يأتي له في الفصل الأول حيث يقول: «إن البناء على المقاصد الأصلية يُصيِّرُ تصرفات المكلف كلها عبادات كانت من قبيل العبادات أو العادات»، وفي الفصل الثاني يقول: «إن البناء على المقاصد الأصلية ينقل الأعمال إلى أحكام الوجوب». (د). (١) كذا في (ط)، وفي غيره: «في التوجه إلى . . . فالعامل. . .».

(٢) إشارة إلى قوله «ثم يندرج حظه في الجملة»، وقوله: «أو كان قيامه. . . إلخ» إشارة إلى قوله: «وفعله واقع على الضروريات وما حولها». (د).

(٣) مضى تخريجه (ص ٣٢٥).

(٤) في الأصل و(خ): «كتب».

(٥) في أنه قام بواجب شرعي، وأنه محمود أيضاً. (د).

(٦) كذا في الأصل و(ط)، وفي غيرهما: «أنه». (٧) في (ط): «وكيل».

حظه شيء.

بخلاف مراعاة المقاصد التابعة؛ فقد يفوته معها جل هٰذا أو جميعه؛ لأنه إنما يراعى مثلاً زوال الجوع أو العطش أو البرد أو قضاء الشهوة أو التلذذ بالمباح مجرداً عن غير ذٰلك، وهٰذا وإن كان جائزاً؛ فليس بعبادة ولا روعي فيه قصد الشارع الأصلي، وهو منجرٌّ[1] معه، ولو روعي قصد الشارع لكان العمل امتثالاً؛ فيرجع إلى التعلق بمقتضى الخطاب كما تقدم، فإذا لم يراع[2]؛ لم يبق إلا مراعاة الحظ خاصة، هٰذا وجه.

ووجه ثانٍ أن المقاصد الأصلية راجعة إما إلى مجرد الأمر والنهي[3] من غير نظر في شيء سوى ذٰلك، وهو بلا شك طاعة للأمر وامتثال لما أُمر لا داخلَةَ فيه، وإما إلى ما[4] فهم من الأمر من أنه عبد استعمله سيده في سخرة عبيده؛ فجعله وسيلة وسبباً إلى وصول حاجاتهم إليهم كيف يشاء.

---

(١) أي: فهو وإن كان عمله موافقاً لقصد الشارع ولم يخالفه؛ إلا أنه لم يراع ذٰلك في عمله حتى يكون خارجاً عن داعية هواه؛ أي أنه لم يعمل التفاتاً لمقتضى خطاب الشارع أمراً أو نهياً أو إذناً، بل بمقتضى مجرد حاجته هو وداعية شهوته بقطع النظر عن الخطاب. (د).

(٢) في الأصل: «يرع».

(٣) لم يذكر هنا ما يتعلق بالمباح؛ فيقول: «أو توجهه للخطاب بالإذن، وقد ذكر الإذن في الوجه الأول، واحتجنا فيه إلى التكلف لتصحيح الكلام بجعله داخلاً في المقاصد الأصلية، على أنه في الأول أيضاً عند قوله: «فإذا اكتسب الإنسان امتثالاً للأمر... إلخ»، لم يذكر الإذن، ومحصل الفرق بين هٰذا الوجه وما قبله أنه جعل هناك حكمة الأمر إحياء النفوس وإماطة الشرور عنها، وهنا جعل الحكمة أنه عبد سخره سيده في مصلحة عبيده وجعله وسيلة لإيصال حاجاتهم إليهم، ولم يقل هنا: «إنه يكون مقدماً»، بل قال: «فكأن السيد هو القائم له بحظه»؛ فهل يعتبر هٰذا وذاك فيما به التغاير بين الوجهين؟ تأمل. (د).

(٤) في الأصل: «إذا ما فهم».

وهٰذا أيضاً لا يخرج عن اعتبار مجرد الأمر؛ فهو عامل بمحض العبودية، مسقط لحظه فيها؛ فكأن السيد هو القائم له بحظه، بخلاف العامل لحظه، فإنه لما لم يقم بذٰلك من حيث مجرد الأمر، ولا من حيث فهم مقصود الأمر، ولٰكنه قام به من جهة استجلاب حظه أو حظ من له فيه حظ؛ فهو إن امتثل[1] الأمر فمن جهة نفسه؛ فالإخلاص على كماله مفقود في حقه، والتعبد بذٰلك العمل منتف، وإن لم يمتثل الأمر؛ فذٰلك أوضح في عدم القصد إلى التعبد، فضلاً عن أن يكون مخلصاً فيه، وقد يتخذ الأمر والنهي عاديين لا عباديين، إذا غلب عليه طلب حظه، وذٰلك نقص.

ووجه ثالث وهو أن القائم على المقاصد الأوَل قائم بعبء ثقيل جداً، وحمل كبير من التكليف لا يثبت تحته طالب الحظ في الغالب، بل يَطلب حظه بما هو أخف، وسبب ذٰلك أن هٰذا الأمر[2] حالة داخلة على المكلف شاء أم[3] أبى، يهدي الله إليها من اختصه بالتقريب من عباده، ولذٰلك كانت النبوة أثقل الأحمال وأعظم التكاليف، وقد قال تعالى[4]: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [المزمل: ٥].

فمثل هٰذا لا يكون إلا مع اختصاص زائد، بخلاف طالب الحظ؛ فإنه

---

(١) هو بهٰذا المعنى يكون فعله فعلاً لمباح بدون نية لشيء سوى حظه، ومثل هٰذا لا يقال فيه: إنه امتثل الأمر، بل وافقه؛ لأن الامتثال يحتاج للقصد والنية، ويدل عليه قوله: «والتعبد بذٰلك منتف». (د).

(٢) هو القيام على المقاصد الأول، وقوله: «الأول محمول»؛ أي: له حامل وباعث قوي من جهة سيده، يحفزه على القيام بمشاق الأعمال؛ فيستريح لها. (د). (٣) في (د): «أو».

(٤) يصح أن يفهم ثقل القول في الآية على الرصانة والامتلاء من الحكمة التي تطمئن إليهما العقول الراجحة، وكذٰلك القرآن لإنزال حقائقه راسية وأنوار هدايته متدفقة على الرغم من كثرة من يحاول نقده، ويثير غبار الشبه في عين من يؤمن بأنه تنزيل من حكيم حميد. (خ).

عاملٌ بنفسه، وغيرُ مستويين فاعلٌ بربّه وفاعلٌ بنفسه؛ فالأول محمول، والثاني عاملٌ بنفسه، فلذٰلك قلما تجد صاحب حظ يقوم بتكليف شاق، فإن رأيت من يدعي تلك الحال؛ فاطلبه بمطالب أهل ذٰلك المقام، فإن أوفى به؛ فهو ذاك، وإلا؛ علمت أنه متقوِّل قلما يثبت عند ما ادَّعى، وإذا ثبت أن صاحب المقاصد الأوَل محمول؛ فذٰلك أثر من آثار الإخلاص، وصاحب الحظ[1] ليس بمحمول ذٰلك الحمل إلا بمقدار ما نقص عنده حظه، فإذا سقط حظه ثبت قصده في المقاصد الأول، وثبت له الإخلاص، وصارت أعماله عبادات.

فإن قيل: فنحن نرى كثيراً ممن يسعى في حظه وقد بلغ الرتبة العليا في أهل الدين، بل قد جاء عن سيد المرسلين ﷺ أنه كان يحب الطيب، والنساء[2]، والحلواء والعسل[3]، وكان تعجبه الذراع[4]، ويستعذب له الماء[5]، وأشباه ذٰلك مما هو اتّباع لحظ النفس؛ إذ كان لا يمتنع مما يشتهيه من الحلال، بل كان يستعمله إذا وجده، وقد بلغ الرتبة العليا في أهل الدين، وهو أتقى الخلق وأزكاهم، و«كان خُلقه القرآن»[6]؛ فهٰذا في هٰذا الطرف.

ونرى أيضاً كثيراً ممن يسقط حظ نفسه ويعمل لغيره أو في مصالح العباد بمقتضى ما قدر عليه صادقاً في عمله، ومع ذٰلك؛ فليس له في الآخرة من

(١) أي: الذي خلط في عمله بين الحظ وبين الالتفات إلى الامتثال، ليس له من هٰذا المقام إلا بمقدار قلة مراعاته للحظ، وسيقول في آخر الفصل: «وأن المقاصد التابعة أقرب إلى عدم الإخلاص ولا أنفيه». (د).

(٢) مضى (ص ٢٤٠): «حبب إليَّ من دنياكم الطيب والنساء»، وهو صحيح.

(٣) مضى (١ / ١٨٥).

(٤) مضى (١ / ١٨٥).

(٥) مضى (١ / ١٨٥).

(٦) كما أخبرت بذٰلك عائشة رضي الله عنها فيما أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة المسافرين، باب جامع صلاة الليل، ١ / ٥١٢ - ٥١٣ / رقم ٧٤٦).

خلاق، ككثير من رهبان النصارى وغيرهم ممن تزهَّد وانقطع عن الدنيا وأهلها، ولم يلتفت إليها ولا أخطرها بباله، واتخذ العبادة والسعي في حوائج الخلق دأباً وعادة؛ حتى صار في الناس آية، وكلٌّ ما يعمله مبني على باطل محض، وبين هٰذين الطرفين وسائط لا تحصى تقرب من الفريقين.

فالجواب من وجهين:

أحدهما: أن ما زعمت ظواهر، وغائبات الأمور قد لا تكون معلومة؛ فانظر ما قاله الإسكاف في «فوائد الأخبار» في قوله عليه الصلاة والسلام: «حُبِّبَ إليَّ من دُنياكم ثلاث»[1] يَلُحْ لك من ذٰلك المطلع خلافُ ما توهمت من طلب الحظ الصرف إلى طلب الحق الصرف، ويدل عليه أنه جعل من الثلاث الصلاة، وهي أعلى العبادات بعد الإيمان، وهٰكذا يمكن أن يقال في سواها.

وأيضاً؛ فإنَّه لا يلزم من حب الشيء أن يكون مطلوباً بحظ لأن الحب أمر باطن لا يملك، وإنما ينظر فيما ينشأ عنه من الأعمال؛ فمن أين لك أنه كان عليه الصلاة والسلام يتناول تلك الأشياء لمجرد الحظ، دون أن يتناوله من حيث الأذن؟ وهٰذا هو عين البراءة من الحظ، وإذا تبين هٰذا في القدوة الأعظم ﷺ تبين نحوه في كل مقتدى به ممن اشتهرت ولايته.

وأما الكلام عن الرهبان[2]؛ فلا نسلم أنها مجردة من الحظ، بل هي عين الحظ، واستهلاك في هوى النفس؛ لأن الإنسان قد يترك حظه في أمر إلى حظ هو أعلى منه؛ كما ترى الناس يبذلون المال في طلب الجاه لأن حظ النفس في الجاه أعلى، ويبذلون النفوس في طلب الرياسة حتى يموتوا في طريق ذٰلك، وهٰكذا الرهبان قد يتركون لذات الدنيا للذة الرياسة والتعظيم؛ فإنها أعلى، وحظُّ الذكر والتعظيم والرياسة والاحترام والجاه القائم في الناس من أعظم الحظوظ

---

(١) قطعة من حديث صحيح دون لفظة: «ثلاث»، وقد خرجناه (ص ٢٤٠).

(٢) في (ط): «في الرهبان».

التي يستحقر متاع الدنيا في جنبها، وذٰلك أول[1] منهي في مسألتنا؛ فلا كلام فيمن هٰذا شأنه، ولذٰلك قالوا: «حب الرياسة آخر ما يخرج من رؤوس الصديقين»، وصدقوا.

والثاني: أن طلب الحظوظ قد يكون مبرءاً من الحظوظ، وقد لا يكون كذٰلك، والفرق بينهما أن الباعث على طلبه أولاً إما أن يكون أمر الشارع أو لا، فإن كان أمر الشارع؛ فهو الحظ المبرأ المنزه؛ لأن نفسه عنده تنزلت منزلة غيره، فكما يكون في مصالح غيره مبرءاً عن الحظ، كذٰلك يكون في مصالح نفسه وذٰلك بمقتضى القصد الأول، وهٰذا شأن من ذكر في السؤال، ولا يعد مثل هٰذا حظّاً ولا سعياً فيه بحسب القصد؛ لأن القصد التابع إذا كان الباعث عليه القصد الأصلي كان فرعاً من فروعه؛ فله حكمه، فأما إن لم يرتبط بالقصد الأول؛ فإنه سعي في الحظ، وليس ما نحن فيه هٰكذا.

وأما[2] شأن الرهبان ومن أشبههم؛ فقد يتفق لهم هٰذه الحالة وإن كانت فاسدة الوضع؛ فينقطعون في الصوامع والديارات، ويتركون الشهوات واللذات، ويسقطون حظوظهم في التوجه إلى معبودهم، ويعملون في ذٰلك غاية ما يمكنهم من وجوه التقرب إليه، وما يظنون أنه سبب إليه، ويعاملونه في الخلق وفي أنفسهم حسبما يفعله المحق في الدين حرفاً بحرف، ولا أقول: إنهم غير مخلصين، بل هم مخلصون إلى من عبدوا، ومتوجهون صدقاً إلى من عاملوا؛ إلا أن كل ما يعملون مردود عليهم، لا ينفعهم الله بشيء منه في الآخرة؛ لأنهم بنوا على غير أصل: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَٰشِعَةٌ ۝ عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ ۝ تَصْلَىٰ نَارًا حَامِيَةً﴾ [الغاشية: ٢ ـ ٤] والعياذ بالله.

---

(١) لأنه أشد بواعث الهوى الذي وضعت الشريعة لإخراج العبد من ربقته. (د).

(٢) في الأصل: «وما».

ودونهم في ذٰلك أهل البدع والضلال من أهل هٰذه الملة، وقد جاء في الخوارج ما علمت من قوله عليه الصلاة والسلام في ذي الخويصرة: «دَعْهُ؛ فإن له أصحاباً يَحْقِرُ أحدُكم صلاتَه مع صلاتِهم، وصيامَهُ مع صِيامِهِم»[1] الحديث؛ فأخبر أن لهم عبادة تستعظم وحالاً يستحسن ظاهره[2]، لٰكنه مبني على غير أصل، فلذٰلك قال فيهم: «يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كما يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّة»[3]، وأمر عليه الصلاة والسلام بقتلهم[4]، ويوجد في أهل الأهواء من هٰذا كثير.

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، ٦ / ٦١٧ ـ ٦١٨ / رقم ٣٦١٠، وكتاب استتابة المرتدّين والمعاندين وقتالهم، باب من ترك قتال الخوارج للتألُّف ولئلا ينفر الناس عنه، ١٢ / ٢٩٠ / رقم ٦٩٣٣، وكتاب فضائل القرآن، باب إثم من راءى بقراءة القرآن أو تأكل به أو فجر به، ٩ / ٩٩ / رقم ٥٠٥٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، ٢ / ٧٤٤ / رقم ١٠٦٤ بعد ١٤٨) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٢) إن كان المراد من الدين في قوله: «يمرقون من الدين» أصل الإسلام؛ كان فساد أعمال هٰذه الفرقة من جهة أنها لم تكن قائمة على أساس الصحة الذي هو الإيمان، أما إذا أريد من الدين الطاعة وذهبنا إلى أنهم داخلون في حساب المسلمين على ما هم عليه من الابتداع؛ فإنما يبطل من أعمالهم ما لم يأت على وضعه الشرعي أو لم يتوجهوا فيه إلى الله بنية خالصة. (خ).

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، ٦ / ٦١٨ / رقم ٣٦١١، وكتاب استتابة المرتدين، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم، ١٢ / ٢٨٣ / رقم ٦٩٣٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب التحريض على قتل الخوارج، ٢ / ٧٤٦ ـ ٧٤٧ / رقم ١٠٦٦) عن علي رضي الله عنه.

(٤) ورد في آخر الحديث السابق: «أينما لقيتموهم فاقتلوهم».

قال (د): «هٰذا دليل على أن معنى مروقهم من الدين خروجهم من أصل الإسلام، لا مطلق المعصية؛ فلا وجه لتردّد بعضهم هنا».

قلت: وكلامه متعقَّب من وجوهٍ كثيرةٍ، انظرها في: «منهاج السنة النبوية» (٣ / ٢٧، ٦٠ وما بعدها)، و «الرد على البكري» (ص ٢٥٦ ـ ٢٦٠)، و «المسائل الماردينية» (ص ٦٥ ـ ٧٠)، =

. . . .

= و «مجموعة الرسائل والمسائل» (٥ / ١٩٩ وما بعدها)، وقد قرر المصنف في كتابه «الاعتصام» (٢ / ١٨٥ - ١٨٧) عدم التكفير؛ فقال:

«وقد اختلفت الأمة في تكفير هٰؤلاء الفرق أصحاب البدع العظمى، ولٰكن الذي يقوى في النظر وبحسب الأثر: عدم القطع بتكفيرهم، والدليل عليه عمل السلف الصالح فيهم، ألا ترى صنع علي رضي الله عنه في الخوارج، وكونه عاملهم في قتالهم معاملة أهل الإسلام، على مقتضى قول الله تعالى: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما﴾ الآية؟!

فإنه لما اجتمعت الحرورية وفارقت الجماعة؛ لم يهاجمهم علي رضي الله عنه ولا قاتلهم، ولو كانوا بخروجهم مرتدين؛ لم يتركهم لقوله عليه الصلاة والسلام: «من بدل دينه فاقتلوه»، ولأن أبا بكر رضي الله عنه خرج لقتال أهل الردة ولم يتركهم؛ فدلَّ ذٰلك على اختلاف ما بين المسألتين.

وأيضاً؛ فحين ظهر معبد الجهني وغيره من أهل القدر؛ لم يكن من السلف الصالح لهم إلا الطرد والإبعاد والعداوة والهجران، ولو كانوا خرجوا إلى كفر محض؛ لأقاموا عليهم الحد المقام على المرتدين، وعمر بن عبدالعزيز أيضاً لما خرج في زمانه الحرورية بالموصل؛ أمر بالكف عنهم على ما أمر به علي رضي الله عنه، ولم يعاملهم معاملة المرتدين.

ومن جهة المعنى أنا وإن قلنا: إنهم متبعون الهوى ولما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله؛ فإنهم ليسوا بمتَّبعين للهوى بإطلاق، ولا متبعين لما تشابه من الكتاب من كل وجه، ولو فرضنا أنهم كذٰلك؛ لكانوا كفاراً؛ إذ لا يتأتى ذٰلك من أحد في الشريعة إلا مع رد محكماتها عناداً، وهو كفر.

وأما من صدق الشريعة ومن جاء بها، وبلغ فيها مبلغاً يظن به أنه متبع للدليل بمثله؛ لا يقال: إنه صاحب هوى بإطلاق، بل متبع للشرع في نظره، لٰكن بحيث يمازجه الهوى في مطالبه من جهة إدخال الشبه في المحكمات بسبب اعتبار المتشابهات؛ فشارك أهل الهوى في دخول الهوى في نحلته، وشارك أهل الحق في أنه لا يقبل إلا ما دل عليه الدليل على الجملة.

وأيضـاً؛ فقـد ظهـر منهم اتحاد القصد مع أهل السنة والجماعة على مطلبٍ واحد، وهو الانتساب إلى الشريعة.

وأيضاً؛ فقد يعرض الدليل على المخالف منهم، فيرجع إلى الوفاق لظهوره عنده، كما رجع من الحرورية الخارجين على علي رضي الله عنه عنه ألفان، وإن كان الغالب عدم الرجوع». انتهى =

وعلى الجملة؛ فالإخلاص في الأعمال إنما يصح خلوصه من إطراح الحظوظ[1]، لكنه إن كان مبنياً على أصل صحيح كان منجياً عند الله، وإن كان [مبنيّاً] على أصل فاسد؛ فبالضد، ويتفق هٰذا كثيراً في أهل المحبة؛ فمن طالع أحوال المحبين رأى اطّراح الحظوظ وإخلاص الأعمال لمن أحبوا على أتمّ الوجوه التي تتهيأ من الإنسان.

فإذاً؛ قد ظهر أن البناء على المقاصد الأصلية أقرب إلى الإخلاص، وأن المقاصد التابعة أقرب إلى عدمه، ولا أَنْفِيه.

فصل

ويظهر من هنا أيضاً أن البناء على المقاصد الأصلية يصيّر تصرفات المكلف كلها عبادات، كانت من قبيل العبادات أو العادات؛ لأن المكلف إذا فهم مراد الشارع من قيام أحوال الدنيا، وأخذ في العمل على مقتضى ما فهم؛ فهو إنما يعمل من حيث طلب منه العمل، ويترك إذا طلب منه الترك؛ فهو أبداً في إعانة الخلق على ما هم عليه من إقامة المصالح باليد واللسان والقلب[2].

أما باليد؛ فظاهر في وجوه الإعانات.

= كلام الشاطبي، ثم حكى كيف رجع الألفان من الحرورية لما جاءهم عبدالله بن عباس رضي الله عنهما وناقشهم فأبوا إلى الحق ورجعوا.

(1) أي: إنما يصح خلوص الإخلاص وكماله بسبب اطراح الحظوظ، وما بقي للحظ رائحة، فليس الإخلاص كاملاً، في أي عمل فرضته. (د).

(2) قرر رحمه الله في كتابه «الاعتصام» (1 / 32 - 34 - ط محمد رشيد رضا) هٰذا المعنى بتفصيل، وله رسالة كتبها لبعض أصحابه فيها ضرورة الدعوة إلى الحق وأمانة نشره، تراها في «المعيار المعرب» (11 / 139)، و«فتاوى الشاطبي» (ص 182 - 185)، وله أيضاً في «المعيار» (11 / 141) وصية يحمل فيها أصحابه على الصبر على البلاء في بث العلم ونشره.

وأما باللسان؛ فبالوعظ والتذكير بالله أن يكونوا فيما هم عليه مطيعين لا عاصين، وتعليم ما يحتاجون إليه في ذٰلك من إصلاح المقاصد والأعمال، وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبالدعاء بالإحسان لمحسنهم والتجاوز عن مسيئهم.

وبالقلب لا يضمر لهم شرّاً، بل يعتقد لهم الخير، ويعرفهم بأحسن الأوصاف التي اتصفوا بها ولو بمجرد الإسلام، ويعظمهم ويحتقر نفسه بالنسبة إليهم، إلى غير ذٰلك من الأمور القلبية المتعلقة بالعباد.

بل لا يقتصر في هٰذا على جنس الإنسان، ولٰكن تدخل عليه الشفقة على الحيوانات كلها، حتى لا يعاملها إلا بالتي هي أحسن، كما دل عليه قوله عليه الصلاة والسلام: «في كلِّ ذي كَبِدٍ رَطْبَةٍ أجرٌ»[1]، وحديث تعذيب المرأة في هرة ربطتها[2]، وحديث: «إن اللهَ كتبَ الإحسانَ على كلِّ مُسلم، فإذا قَتَلْتُمْ؛

(1) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب المساقاة، باب فضل سقي الماء / رقم ٢٣٦٣، وكتاب المظالم، باب الآبار التي على الطريق إذا لم يُتأذَّ منها / رقم ٢٤٦٦، وكتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم / رقم ٦٠٠٩) و«الأدب المفرد» (٣٧٨)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب السلام، باب فضل سقي البهائم وإطعامها / رقم ٢٢٤٤ بعد ١٥٣)، ومالك في «الموطأ» (٢ / ٩٢٩ - ٩٣٠)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٥٢١)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الجهاد، باب ما يؤمر به من القيام على الدواب والبهائم / رقم ٢٥٥٠)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ٥٣٧ - الإحسان)، والبيهقي في «الآداب» (رقم ٤٦)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (١١٣).

(2) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب بدء الخلق، باب خمس من الدواب فواسق يُقْتلن في الحرم / رقم ٣٣١٨، وكتاب المساقاة، باب فضل سقي الماء / رقم ٢٣٦٥، وكتاب أحاديث الأنبياء، باب ٥٤ / رقم ٣٤٨٢)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب السلام، باب تحريم قتل الهرة، ٤ / ١٧٦٠ / رقم ٢٢٤٢، وكتاب البر والصلة، باب تحريم تعذيب الهرة ونحوها من الحيوان الذي لا يؤذي، ٤ / ٢٠٢٢).

وانظر تفصيل التخريج في كتابنا «من قصص الماضيين» (ص ٣٤٣ - ٣٤٥).

فأحسنوا القِتْلَة» الحديث[1] إلى أشباه ذٰلك .

فالعـامل بالمقاصد الأصلية عامل في هٰذه الأمور في نفسه امتثالاً لأمر ربه ، واقتداءً بنبيه عليه الصلاة والسلام ؛ فكيف لا تكون تصاريف من هٰذه سبيله عبادة كلها؟ بخلاف من كان عاملاً على حظه[2] ؛ فإنه إنما يلتفت [إلى][3] حظه أو ما كان طريقاً إلى حظه ، وهٰذا ليس بعبادة على الإطلاق ، بل هو عامل في مباح إنْ لم يخلّ بحق الله أو بحق غيره فيه ، والمباح لا يتعبد إلى الله به ، وإنْ فرضناه قام على حظه من حيث أمره الشارع ؛ فهو عبادة بالنسبة إليه خاصة ، وإن فرضته كذٰلك ؛ فهو خارج عن داعية حظه بتلك النسبة .

فصل

ومن ذٰلك أن البناء على المقاصد الأصلية ينقل الأعمال في الغالب إلى أحكام الوجوب ؛ إذ المقاصد الأصلية دائرة على حكم الوجوب ، من حيث كانت حفظاً للأمور الضرورية في الدين المراعاة باتفاق ، وإذا كانت كذٰلك ؛ صارت الأعمال الخارجة عن الحظ دائرة على الأمور العامة ، وقد تقدم أن غير الواجب بالجزء يصير واجباً بالكل ، وهٰذا عامل بالكل[4] فيما هو مندوب بالجزء أو مباح يختل النظام باختلاله ؛ فقد صار عاملاً بالوجوب .

---

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الصيد والذبائح ، باب الأمر بإحسان الذبح والقتل وتحديد الشفرة ، ٣ / ١٥٤٨ / رقم ١٩٥٥) ، وغيره عن شداد بن أوس ولٰكن بلفظ : «شيء» بدل «مسلم» ـ وكذا سيأتي عند المصنف (٣ / ٣٩٦) ـ ، ومضى تخريجه (١ / ٢١٧) .

وانظر سائر الأحاديث الواردة في هٰذا الباب في كتاب السخاوي «تحرير الجواب في ضرب الدواب» بتحقيقنا .

(٢) في (ماء / ١٨٩) : «حظوظه» .

(٣) سقط من (ط) .

(٤) أي : عامل بقصد الأمر الكلي ، وهو إقامة المصالح العامة للناس ، لا لخصوص نفسه ، سواء أكان الفعل الجزئي مندوباً أم كان مباحاً يختل النظام إذا اختل . (د) .

فأما البناء [على المقاصد التابعة؛ فهو بناء على الحظ الجزئي، والجزئي لا يستلزم الوجوب، فالبناء][1] على المقاصد التابعة لا يستلزم الوجوب؛ فقد يكـون العمـل مباحاً؛ إما بالجزء، وإما بالكل والجزء معاً، وإما مباحاً بالجزء مكروهاً، أو ممنوعاً بالكل، وبيان هٰذه الجملة في كتاب الأحكام.

فصل

ومن ذٰلك أن المقصد[2] الأول إذا تحراه المكلف يتضمن القصد إلى كل ما قصده الشارع في العمل من حصول مصلحة أو درء مفسدة؛ فإن العامل به إنما قصدة تلبية أمر الشارع؛ إما بعد فهم ما قصد[3]، وإما لمجرد امتثال الأمر، وعلى كل تقدير؛ فهو قاصد ما قصده الشارع، وإذا ثبت أن قصد الشارع أعم المقاصد وأولَّها وأولاها، وأنه نور صرف لا يشوبه غرض ولا حظ؛ كان المتلقي له على هٰذا الـوجـه آخذاً له زكياً وافياً كاملاً، غير مشوب ولا قاصر عن مراد الشارع؛ فهو حَرٍ أن يترتب الثواب فيه للمكلف على تلك النسبة.

وأما القصد التابع؛ فلا يترتب عليه ذٰلك كله لأن أخذ الأمر والنهي بالحظ أو أخـذ العمل بالحظ قد قصره قصد الحظ عن إطلاقه، وخصَّ عمومه؛ فلا ينهض نهوض الأول.

شاهدُهُ قاعدة «الأعمال بالنيات»[4]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «الخيل لرَجُل أجرٌ ولرَجُلٍ سِتر، وعلى رَجلٍ وِزْرٌ، فأما الذي هي له أجر؛ فرجلٌ ربَطها في سبيلِ الله فأطال لها في مَرْجٍ أو رَوْضةٍ، فما أصابت في طِيَلها ذٰلك من

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٢) في الأصل: «المقصود».

(٣) في الأصل: «مقصوداً».

(٤) سيأتي تخريجه (ص ٣٥٥)، وهو في «الصحيحين».

المَرْجِ أو الرَّوضة كان له حسنات، ولو أنها قطعت طِيَلَها ذٰلك فاستَنَّت شرفاً أو شرَفين كانت آثارُها وأرواثُها حسنات له، ولو أنَّها مَرَّت بنهرٍ فشَربتْ منه لم يُرد أن يسقي به كان ذٰلـك له حسنات»[1]؛ فهي له أجر في هٰذا الوجه من الحديث لصاحب القصد الأول، لأنه قصد بارتباطها سبيلَ الله، وهٰذا عام غير خاص؛ فكان أجره في تصرفاته عاماً أيضاً غير خاص، ثم قال عليه الصلاة والسلام: «ورجـلٌ ربَطها تغَنِّياً وتعففاً ولـم يَنسَ حقَّ الله في رقابها ولا ظهورها؛ فهي له سِتْرٌ»[2]؛ فهٰذا في صاحب الحظ المحمود لمَّا قصد وجهاً خاصّاً وهو حظه؛ كان حكمها مقصوراً على ما قصد، وهو الستر، وهو صاحب القصد التابع، ثم قال عليه الصلاة والسلام: «ورجلٌ رَبطها فَخراً ورياءً ونِواءً لأهلِ الإسلام[3]؛ فهي على ذٰلك وِزْرٌ»[4]؛ فهٰذا في الحظ المذموم المستمدِّ من أصل متابعة الهوى، ولا كلام فيه هنا.

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب المساقاة، باب شرب الناس وسقي الدّوابّ من الأنهار، ٥ / ٤٥ ـ ٤٦ / رقم ٢٣٧١، وكتاب الجهاد، باب الخيل لثلاثة، ٦ / ٦٣ ـ ٦٤ / رقم ٢٨٦٠، وكتاب المناقب، باب منه، ٦ / ٦٣٣ / رقم ٣٦٤٦، وكتاب التفسير، باب قوله: ﴿**فمن يعمـل مثقال ذرة خيراً يره**﴾، ٨ / ٧٢٦ / رقم ٤٩٦٢، وكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الأحكام التي تُعرف بالدلائل، ٦ / ٣٢٩ / رقم ٧٣٥٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب إثم مانع الزكاة، ٢ / ٦٨٠ ـ ٦٨٣ / رقم ٩٨٧) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

والمـرج: مرعى الـدواب، ومرج الدابة: أرسلها ترعى، وطيلها: حبلها الذي تربط فيه، والشَّرَف؛ بالتحريك: الشوط، أي الجري مرة إلى الغاية، وهو الطلق.

(٢ و ٤) قطعة من الحديث السابق.

(٣) اتخاذ أدوات الحرب مناوأة لأهل الإسلام قد يكون فسوقاً كمن يتخذ الخيل للإغارة على الأمـوال المحتـرمة مثلما يفعل بعض قطاع الطريق، وقد يعد نبذاً للدين جملة، ودخولاً في زمرة المخالفين عقيدةً وحكماً، كمن يركبها منضماً إلى جيش العدو والزاحف على بلد إسلامي لتكون كلمته هي العليا ويذيق المسلمين من مرارة سلطته القاهرة عذاباً مهيناً. (خ).

ويجري مجرى العمل بالقصد الأول الاقتداء بأفعال رسول الله ﷺ، أو بالصحابة أو التابعين؛ لأن ما قصدوا يشمله قصدُ المقتدي في الاقتداء، وشاهده الإحالة في النية على نية المقتدى به؛ كما في قول [بعض][1] الصحابة في إحرامه: «بما أحرم به رسول الله ﷺ»[2]؛ فكان حجة في الحكم كذلك يكون في غيره من الأعمال.

فصل

ومن ذلك أن العمل على المقاصد الأصلية يصيّر الطاعة أعظم، وإذا خولفت كانت معصيتها أعظم.

أما الأول؛ فلأن العامل على وفقها عامل على الإصلاح [العام] لجميع الخلق والدفع عنهم على الإطلاق؛ لأنه إما قاصد لجميع ذلك بالفعل، وإما قاصر نفسه على امتثال الأمر الذي يدخل تحت قصده كل ما قصده الشارع بذلك الأمر، وإذا فعل [ذلك] جوزي على كل نفس أحياها، وعلى كل مصلحة عامة قصدها، ولا شك في عظم هذا العمل، ولذلك كان من أحيا النفس فكأنما أحيا الناس جميعاً[3]، وكان العالم يستغفر له كل شيء حتى الحوت في الماء[4] بخلاف ما إذا لم يعمل على وفقه، فإنما يبلغ ثوابُه مبلغَ قصده؛ لأن الأعمال بالنيات، فمتى كان قصده أعم؛ كان أجره أعظم، ومتى لم يعم قصدُه؛ لم يكن

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل. وفي (ط): «قول الصحابي».

(٢) هو علي بن أبي طالب رضي الله عنه، روى جابر في حديثه الطويل الذي أخرجه مسلم في (كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، ٢ / ٨٨٨ / رقم ١٢١٨)، وفيه: «فقال رسول الله ﷺ لعلي: ماذا قلت حين فرضت الحج؟». قال: قلت: اللهم إني أهل بما أهل به رسولك...» إلخ.

(٣) سيأتي النصُّ الوارد في ذلك (ص ٣٨٦) ومضى (١ / ٢٢٢ - ٢٢٣).

(٤) مضى النصُّ الوارد في ذلك (١ / ٣٦٣).

أجره إلا على وزان ذٰلك، وهو ظاهر.

وأما الثاني؛ فإن العامل على مخالفتها عامل على الإفساد العام، وهو مضاد للعامل على الإصلاح العام، وقد مر أن قصد الإصلاح العام يعظم به الأجر؛ فالعامل على ضده يعظم به وزره، ولذٰلك كان على ابنِ آدم الأولِ كفلٌ من وزرِ كل مَن قتلَ النفسَ المحترمة؛ لأنه أول من سن القتل[1]، وكان مَن قتل النفس فكأنما قتل الناس جميعاً، و«من سن سنة سيئة؛ كان عليه وزرها ووزر من عمل بها»[2].

فصل

ومن هنا تظهر قاعدة أخرى، وهي أن أصول الطاعات وجوامعها إذا تتبعت وجدت راجعة إلى اعتبار المقاصد الأصلية، وكبائر الذنوب إذا اعتبرت وجدت في مخالفتها، ويتبين لك ذٰلك بالنظر في الكبائر المنصوص عليها وما ألحق بها قياساً؛ فإنك تجده مطرداً إن شاء الله.



(١) سيأتي النصُّ الوارد في ذٰلك (ص ٣٨٦) ومضى (١ / ٢٢٢ - ٢٢٣).

(٢) سيأتي تخريجه (ص ٣٨٥)، ومضى (١ / ٢٢٣).

المسألة السادسة

العمل إذا وقع على وفق المقاصد التابعة؛ فلا يخلو أن تصاحبه المقاصد الأصلية، أو لا.

فأما الأول؛ فعمل بالامتثال بلا إشكال[1]، وإن كان سعياً في حظ النفس.

وأما الثاني؛ فعمل بالحظ والهوى مجرداً.

والمصاحبة إما بالفعل، ومثاله أن يقول مثلاً: هٰذا المأكول، أو هٰذا الملبوس، أو هٰذا الملموس، أباح لي الشرع الاستمتاع به؛ فأنا أستمتع[2] بالمباح وأعمل باستجلابه لأنه مأذون فيه، وإما بالقوة، ومثاله أن يدخل في التسبب إلى ذٰلك المباح من الوجه المأذون فيه، لٰكن نفس الإذن لم يخطر بباله، وإنما خطر له أن هٰذا يتوصل إليه[3] من الطريق الفلاني، فإذا توصل إليه منه؛ فهٰذا في الحكم كالأول، إذا كان الطريق التي توصل إلى المباح من جهته مباحاً؛ إلا أن المصاحبة بالفعل أعلى، ويجري غير[4] المباح مجراه في الصورتين.

فإذا تقرر هٰذا؛ فبيان كونه عاملاً[5] بالحظ والامتثال أمران:

---

(١) سيأتي استشكاله؛ إلا أن يقال: إن هٰذا منه تنبيه على أن لم يبق بعد الجواب أثر للإشكال في نظره. (د).

(٢) أي: يقضي شهوة نفسه لأنه مأذون فيه؛ فقد جمع بين الأمرين كما ترى. (د).

(٣) أي: فتخيره للطريق المباح من بين الطرق، وتحريه عنه ما جاء إلا من جهة التفاته لإذن الشارع؛ فيكون في قوة القول المذكور. (د).

(٤) وهو المندوب. (د).

(٥) أي: في الصورتين، والغرض بيان صحة مصاحبة الحظ والمقاصد التابعة للمقاصد =

أحدهما: أنه لو لم يكن كذٰلك؛ لم يجز[1] لأحد أن يتصرف في أمر عادي حتى يكون القصد في تصرفه مجرد امتثال الأمر، من غير سعي في حظ نفسه ولا قصد في ذٰلك[2]، بل كان يمتنع[3] للمضطر أن يأكل الميتة حتى يستحضر هٰذه النية ويعمل على هٰذا القصد المجرد من الحظ، وهٰذا غير صحيح باتفاق، ولم يأمر الله تعالى ولا رسوله بشيء من ذٰلك، ولا نهى عن قصد الحظوظ في الأعمال العادية على حال، مع قصد الشارع للإخلاص في الأعمال وعدم التشريك فيها، وأن لا يلحظ فيها غير الله تعالى؛ فدل على أن القصد للحظ في الأعمال إذا كانت عادية لا ينافي أصل الأعمال.

فإن قيل: كيف يتأتى قصد الشارع للإخلاص في الأعمال العادية وعدم التشريك فيها؟

قيل: معنى ذٰلك أن تكون معمولة على مقتضى المشروع، لا يقصد بها عمل جاهلي، ولا اختراع شيطاني، ولا تشبهٌ بغير أهل الملة؛ كشرب الماء أو العسل في صورة شرب الخمر، وأكل ما صنع لتعظيم أعياد اليهود أو النصارى وإن صنعه المسلم، أو ما ذبح على مضاهاة الجاهلية[4]، وما أشبه ذٰلك مما هو نوع من تعظيم الشرك.

كما روى ابن حبيب عن ابن شهاب أنه ذكر له أن إبراهيم بن هشام بن

= الأصلية، وأن ذٰلك لا يكون اتباعاً للهوى. (د).

قلت: وفي الأصل «عاملًا بالحق».

(١) لأنه يكون انغماساً في اتباع الهوى المنهي عنه؛ لأنّ صاحبة الحظ إذا كانت مسقطة لما صاحبها من قصد الامتثال كان ما ذكره لازماً. (د).

(٢) في الأصل و (ط): «لذٰلك».

(٣) أي: وأكل الميتة للمضطر من باب الواجب المتعلق بأمر عادي وهو إقامة الحياة. (د).

(٤) بعدها في (ط): «ودعاء الجاهلية».

إسماعيل المخزومي أجرى عيناً؛ فقال له المهندسون عند ظهور الماء: لو أهرقت عليها دماً كان أحرى أن لا تغيضَ ولا تهورَ فتقتلَ من يعمل فيها. فنحر جزائر حين أرسل الماء فجرى مختلطاً بالدم، وأمر فَصُنِع له ولأصحابه منها طعامٌ؛ فأكل وأكلوا، وقسم سائرها بين العمال فيها، فقال ابن شهاب: بئس والله ما صنع، ما حلَّ له نحرها ولا الأكل منها، أما بلغه أن رسول الله ﷺ «نهى[1] أن يذبح للجن»[2]؟ لأن مثل هٰذا وإن ذكر اسم الله عليه مضاهٍ لما ذبح

---

(١) كتب بعض الناظرين هنا أن دعوى رؤية الجن أو التلقي عنهم أو التزوج بهم أو استحقاقهم لأن يتقرب إليهم بالذبائح كلها خرافات ومزاعم سخيفة ابتدعت بعد صدر الإسلام. اهـ. [قلت: هٰذا كلام (خ)، وسيأتي في آخر التعليق الآتي].

وأقول: إن الكلام في رؤية الجن مع كونه نابياً عن المقام هنا؛ فهو مخالف لما ورد في الحديث الصحيح عنه ﷺ: «أن عفريتاً من الجن تفلت علي البارحة ليقطع صلاتي»، وحديث البخاري عن أبي هريرة في حراسة الزكاة، وأنه علمه أن يقرأ آية الكرسي فلا يقربه شيطان حتى يصبح، إلى غير ذٰلك. (د). قلت: سيأتي تخريج حديث تفلت الجني (ص ٤٤١).

(٢) أخرجه أبو عبيد في «الغريب» (٢ / ٢٢١)، والبيهقي في «الكبرى» (٩ / ٣١٤) عن الزهري مرسلاً بإسنادٍ فيه عمر بن هارون، وهو متفق على ضعفه، واتهمه ابن معين وصالح جَزَرة بالكذب.

وأخرجه ابن حبان في «المجروحين» (٢ / ١٩)، وابن الجوزي في «الموضوعات» (٢ / ٣٠٢) من طريق عبدالله بن أذينة عن ثور بن يزيد عن الزهري عن حميد بن عبدالرحمٰن عن أبي هريرة مرفوعاً.

قال ابن حبان عن ابن أذينة: «منكر الحديث جداً، يروي عن ثور ما ليس من حديثه، لا يجوز الاحتجاج به»، وقال الحاكم والنقاش: «روى أحاديث موضوعة». انظر: «اللسان» (٣ / ٢٥٧).

وقال البيهقي عقب الحديث: «قال ـ أي الزهري ـ: وأما ذبائح الجن أن تشتري الدار، وتستخرج العين، وما أشبه ذٰلك؛ فتذبح لها ذبيحة للطيرة، وقال أبو عبيد: وهٰذا التفسير في الحديث معناه أنهم يتطيّرون إلى هٰذا الفحل مخافة أنهم إنْ لم يذبحوا فيطعموا أن يصيبهم فيها شيء من =

على النصب وسائر ما أهل لغير الله به .

وكـذلك جاء النهي عن «معاقَرة الأعراب»(١)، وهي أن يتبارى الرجلان

= الجنّ يؤذيهم ؛ فأبطل النبي ﷺ هذا، ونهى عنه».

قلت: **الحديث موضوع**، ومعناه المذكور يدخل فيه الأحاديث الصحيحة التي تنهى عن الطيرة. وفي (ط): «نهى عن ذبائح الجن، يريد: نهى أن يذبح للجن».

وكتب (خ): «مضى صدر الإسلام وليس من مدع رؤية الجن أو التلقي عنهم أو التزوج بهم أو استحقاقهم لأن يتقرب إليهم بالذبائح والأطعمة؛ حتى قام من يزعم ذلك كله واتسع خرق هذه الضلالة؛ فكانت إحدى العلل التي فتكت بعقول كثيرة وألقت بها في تخيلات سخيفة ومزاعم يتبرأ منها الشرع الحكيم قبل أن يتهكم بها النظر الصحيح». وانظر ـ لزاماً ـ الهامش السابق.

(١) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الأضاحي، باب ما جاء في أكل معاقرة الأعراب، ٣ / ١٠١ / رقم ٢٨٢٠ ـ ومن طريقه البيهقي في «الكبرى» (٩ / ٣١٣) ـ عن أبي ريحانة عن ابن عباس به.

قال أبو داود: «اسم أبي ريحانة عبدالله بن مطر، وغندر أوقفه على ابن عباس».

قلت: يشهد للمرفوع ما أخرجه عبدالرزاق في «المصنف» (رقم ٦٦٩٠) ـ ومن طريقه أحمد في «المسند» (٣ / ١٩٧)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الجنائز، باب النياحة على الميت، ٤ / ١٦)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الجنائز، باب كراهية الذبح عند القبر، ٣ / ٢١٦ / رقم ٣٢٢٢)، وابن حبان في «الصحيح» (٧ / ٤١٥ ـ ٤١٦ / رقم ٣١٤٦ ـ الإحسان)، والبيهقي في «الكبرى» (٤ / ٦٢ و٩ / ٣١٤)، والبغوي في «شرح السنة» (٥ / ٤٦١ و١١ / ٢٢٧ ـ عن أنس مرفوعاً: «لا عَقْرَ في الإسلام». **وإسناده صحيح على شرط الشيخين**.

قال عبدالرزاق: «كانوا يعقرون عند القبر بقرةً أو شاةً»، وقال البيهقي عقبه: «قال أبو زكريا ـ أي: يحيى بن معين ـ: العقر يعني الأعراب عند الماء يعقر هذا، ويعقر هذا؛ فيأكلون لغير الله ورسوله». وقال: «وقال أبو سليمان الخطابي فيما بلغني عنه: معاقرة الأعراب أن يتبارى الرجلان، كل واحد منهما يجادل صاحبه، فيعقر هذا عدداً من إبله، ويعقر صاحبه؛ فأيهما كان أكثر عقراً غلب صاحبه، وكره لحومها لئلا يكون مما أهلَّ به لغير الله».

وأفاد ابن الأثير في «النهاية» أنهم كانـوا يعقرون الإبل على قبور الموتى، أي: ينحرونها، =

فيعقر كل واحد منهما، يجاود به صاحبَه؛ فأكثرهما عقراً أجودهما، نهى عن أكله لأنه مما أهل لغير الله به، قال الخطابي: وفي معناه ما جرت به عادة الناس من ذبح الحيوان بحضرة الملوك والرؤساء عند قدومهم البلدان، وأوان[1] حوادث يتجدد لهم، وفي نحو ذلك من الأمور.

وخرَّج أبو داود: «نهى عليه الصلاة والسلام عن طعام المتباريين أن يؤكل»[2]، وهما المتعارضان ليُرى أيهما يغلب صاحبه؛ فهذا وما كان نحوه إنما

= ويقولون: إن صاحب القبر كان يعقر للأضياف أيام حياته فنكافئه بمثل صنيعه بعد وفاته، وأصل العُقر: ضرب قوائم البعير أو الشاة بالسيف، وهو قائم.

ونقل كلام المصنف بحروفه السوسي في «الرحلة الحجازية» (١ / ١٦٢ - ١٦٣).

(١) كذكريات حوادث الموت الأربعينية والسنوية، وما شاكل ذلك. (د).

قلت: وفي (خ) و (ط): «حدوث».

(٢) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الأطعمة، باب في طعام المتبارين، ٣ / ٣٤٤ / رقم ٣٧٥٤) من طريق زيد بن أبي الزَّرقاء عن جرير بن حازم عن الزبير بن خرِّيت؛ قال: سمعتُ عكرمة يقول: كان ابن عباس يقول. . . (وذكره).

وقال عقبه: «أكثر من رواه عن جرير لا يذكر فيه ابن عباس، وهارون النحوي ذكر فيه ابن عباس، وحماد بن زيد لم يذكر ابن عباس».

قلت: أخرجه الحاكم في «المستدرك» (٤ / ١٢٨ - ١٢٩)، والطبراني في «الكبير» (١١ / ٣٤٠ / رقم ١١٩٤٢) من طريق هارون بن موسى عن الزبير به.

وأخرجه ابن عدي في «الكامل» (٢ / ٥٠٩، ٥٥١)، والبيهقي في «الشعب» (٥ / ١٢٩ / رقم ٦٠٦٧) من طريق بقية عن ابن المبارك عن جرير بن حازم به موصولاً أيضاً.

وقال البغوي: «والصحيح أنه عن عكرمة عن النبي ﷺ مرسلاً».

وقال ابن عدي عقبه في الموطن الأول: «وهذا الحديث الأصل فيه مرسل، وما أقل من أوصله، وممن أوصله بقية عن ابن المبارك عن جرير بن حازم».

قلت: وللموصول طريق أخرى، كما عند ابن عدي في «الكامل» (٥ / ١٨٧٤)، والخطيب في «تاريخه» (٣ / ٢٤٠) من طريق يزيد بن عمر - هو ابن جنزة - عن عاصم بن هلال عن أيوب عن =

شرْع على جهة أن يذبح على المشروع بقصد مجرد الأكل، فإذا زيد فيه هٰذا القصـد؛ كان تشريكاً في المشروع، ولحظاً لغير أمرِ الله تعالى، وعلى هٰذا وقعت الفتيا من ابن عتاب بنهيه عن أكل اللحومِ في النيروز، وقوله فيها: إنها مما

= عكرمة عن ابن عباس رفعه.

قال ابن عدي بعد أن ساقه وغيره من الأحاديث: «وهٰذه الأحاديث عن أيوب بهٰذا الإسناد ليست هي محفوظة».

وعاصم بن هلال ضعّفه ابن معين ووهاه النسائي.

وأخرجه البخاري في «التاريخ الكبير» (٤ / ٧ ـ ٨)، والعقيلي في «الضعفاء الكبير» (٢ / ١٢٣) عن طريق سليمان بن الحجاج عن ليث عن مجاهد عن ابن عباس؛ قال: «نهى النبي ﷺ عن طعام المباهاة وطعام المتبارين».

وسليمـان بن الحجـاج الغالب على حديثه الوهم؛ كما قال العقيلي، وأورد الذهبي في «الميزان» (٢ / ١٩٨) هٰذا الحديث في ترجمته، وقال: «لا يعرف، عداده في أهل الطائف».

وقال العقيلي عقبه: «يروي عن الزبير بن خرّيت عن عكرمة عن ابن عباس، رفعه بعضهم وأوقفه بعضهم على عكرمة، الصحيح الموقوف».

قلت: وهو مما فات أبو حفص الموصلي في «الوقوف على الموقوف»؛ فدار الحديث من رواية الثقـات على الزبير بن خرِّيت، ولذا لما سأل علي ابن المديني أبا داود سليمان بن عمرو النخعي الكذاب عن الحديث؛ قال له: «عكرمة، إن النبي ﷺ نهى عن طعام المتباريين». قال: «حدثنا خصيف عن عكرمة». قال ابن المديني: «فبان أمرُه، ولم يرو هٰذا غير الزبير بن الخرّيت»، كذا في «تاريخ بغداد» (٩ / ١٧ ـ ١٨)، وتصحف فيه «المتباريين» إلى المتنازين»!! فلتصحح.

إلا أن للحديث شاهداً بإسناد صحيح، أخرجه ابن السماك في «جزء من حديثه»؛ (ق ٦٤ / أ) كما في «الصحيحة» (رقم ٦٢٦)، وابن لال والديلمي كما في «فيض القدير» (٦ / ٢٥٩)، والبيهقي في «الشعب» (٥ / ١٢٩ / رقم ٦٠٦٨) من حديث أبي هريرة مرفـوعاً: «المتباريان لا يجابان ولا يؤكل طعامهما».

وقال الخطابي في «معالم السنن» (٤ / ٢٤٠) في شرح الحديث: «وإنما كره ذٰلك لما فيه من الرياء والمباهاة، ولأنه داخل في جملة ما نهي عنه من أكل المال بالباطل».

أهل لغير الله به، وهو باب واسع.

والثاني: أنه لو كان قصد الحظ مما ينافي الأعمال العادية؛ لكان العمل بالطاعات وسائر العبادات رجاءً في دخول الجنة أو خوفاً من دخول النار عملاً بغير الحق، وذلك باطل قطعاً؛ فيبطل ما يلزم عنه.

أما بيان الملازمة؛ فلأن طلب الجنة أو الهرب من النار سعيٌ في حظ، لا فرق بينه وبين طلب الاستمتاع بما أباحه له الشارع وأذن له فيه من حيث هو حظ؛ إلا أن أحدهما عاجلٌ والآخر آجلٌ، والتعجيل والتأجيل في المسألة طردي كالتعجيل والتأجيل في الدنيا لا منافسة[1] فيه، ولما كان طلب الحظ الآجل سائغاً[2] كان طلب العاجل أولى بكونه سائغاً.

وأما بطلان التالي[3]؛ فإن القرآن قد جاء بأن من عمل جوزي، واعملوا يدخلكم الجنة، واتركوا تدخلوا الجنة، ولا تعملوا كذا فتدخلوا النار، ومن يعمل كذا يجز بكذا، وهذا بلا شك تحريض على العمل بحظوظ النفوس، فلو كان طلب الحظ قادحاً في العمل؛ لكان القرآن مذكراً بما يقدح في العمل، وذلك باطل باتفاق؛ فكذلك ما يلزم عنه.

وأيضاً؛ فإن النبي ﷺ كان يسئل عن العمل الذي يدخل الجنة ويبعد من النار؛ فيخبر به من غير احتراز ولا تحذير من طلب الحظ في ذلك، وقد أخبر الله تعالى عمن قال: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَآءً وَلَا شُكُورًا﴾ [الإنسان: ٩]

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «لا مناسبة».

(٢) الأولى أن يقول: ولما كان طلب الحظ الآجل بالطاعات سائغاً؛ كان طلب الحظ العاجل بالعادات أولى بالجواز كما سيشير إليه بقوله: «فإذا لم يكن مثله قادحاً في العبادات. . . إلخ»، وهذا في قوة قولنا، لكن التالي باطل؛ فيثبت نقيض المقدم وهو أن قصد الحظ لا ينافي صحة الأعمال العادية إذا انضم إليه قصد الامتثال ولو حكماً. (د).

(٣) في الأصل و(خ): «الثاني».

بقولهم: ﴿إِنَّا نَخَافُ مِن رَّبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا﴾ [الإنسان: ١٠].

وفي الحديث: «مَثلُكم ومَثلُ اليهود والنصارَى كمثلِ رجُل استأجرَ قوْماً. . .» إلى آخر الحديث[1]، وهو نص في العمل على الحظ.

وفي حديث بيعة الأنصار قولهم للنبي ﷺ: اشترِطْ لربِّك واشترط لنفسك. فلما اشترط؛ قالوا: فما لنا؟ قال: «الجنة» الحديث[2].

---

(١) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، ٦ / ٤٩٥ - ٤٩٦ / رقم ٣٤٥٩) عن ابن عمر رضي الله عنهما، عن رسول الله ﷺ؛ قال: «إنما أجلكم في أجل من خلا من الأمم ما بين صلاة العصر إلى مغرب الشمس، وإنما مثلكم ومثل اليهود والنصارى كرجل استعمل عمالاً، فقال: من يعمل لي إلى نصف النهار على قيراط قيراط؟ فعملت اليهود إلى نصف النهار على قيراط قيراط، ثم قال: من يعمل لي من نصف النهار إلى صلاة العصر على قيراط قيراط؟ فعملت النصارى من نصف النهار إلى صلاة العصر على قيراط قيراط، ثم قال: من يعمل لي من صلاة العصر إلى مغرب الشمس على قيراطين قيراطين؟ ألا فأنتم الذين يعملون من صلاة العصر إلى مغرب الشمس على قيراطين قيراطين؛ ألا لكم الأجر مرتين. فغضبت اليهود والنصارى؛ فقالوا: نحن أكثر عملاً وأقل عطاءً، قال الله: هل ظلمتكُم من حقكم شيئاً؟ قالوا: لا، قال: فإنه فضلي أعطيه من شئت».

وأخرجه البخاري في «صحيحه» أيضاً (كتاب الإجارة، باب الإجارة إلى نصف النهار، ٤ / ٤٤٥ / رقم ٢٢٦٨) عن ابن عمر مطولاً مرفوعاً، وفيه: «مثلكم ومثل أهل الكتابين كمثل رجل استأجر أجراء. . .» نحوه.

وأخرجه في «صحيحه» أيضاً (كتاب الإجارة، باب الإجارة إلى صلاة العصر، ٤ / ٤٤٦ - ٤٤٧ / رقم ٢٢٦٩، وكتاب فضائل القرآن، باب فضل القرآن على سائر الكلام، ٩٦ / ٦٦ / رقم ٥٠٢١) عن ابن عمر نحوه.

وأخرجه في «صحيحه» أيضاً (كتاب الإجارة، باب الإجارة من العصر إلى الليل، ٤ / ٤٤٧ / رقم ٢٢٧١) عن أبي موسى مرفوعاً نحوه، وفيه: «مثل المسلمين واليهود والنصارى كمثل رجلٍ استأجر قوماً».

(٢) أخرج ابن أبي شيبة في «المصنف» (١٤ / ٥٩٨) - ومن طريقه ابن أبي عاصم في =

وبـالجملة؛ فهٰـذا أكثر من أن يحصى، وجميعه تحريض على العمل بالحظ[1]، وإن لم يقل: اعمل لكذا؛ فقد قال: اعمل يكن لك كذا، فإذا لم

= «الآحاد والمثاني» (٣ / ٣٩٤/ رقم ١٨١٨)، والطبراني في «الكبير» (١٧ / ٢٥٦ / رقم ٧١٠) ـ، وأحمد في «المسند» (٤ / ١٢٠) ـ ومن طريقه البيهقي في «الدلائل» (٢ / ٤٥١) ـ من طريقين عن مجاهد عن عامر عن عقبة بن عمرو وأبي مسعود البدري؛ قال: «وعدنا رسول الله ﷺ أصلٍ العقبة يوم الأضحى ونحن سبعون رجلاً، قال عقبة: وإني لأصغرهم سنّاً، فأتانا رسول الله ﷺ؛ فقال: «أوجزوا في الخطبة؛ فإني أخاف عليكم كفار قريش». فقلنا: يا رسول الله! سلنا لربك، وسلنا لنفسك، وسلنا لأصحابك، وأخبرنا بما لنا من الثواب على الله تعالى وعليك. فقال: «أسأل لربي أن تؤمنوا به ولا تشركوا به شيئاً، وأسألكم أن تطيعوني أهدكم سبيل الرشاد، وأسألكم لي ولأصحابي أن تواسونا في ذات أيديكم وأن تمنعونا مما تمنعون منه أنفسكم، فإذا فعلتم ذٰلك؛ فلكم على الله عز وجل الجنة وعليّ». قال: فمددنا أيدينا فبايعناه.

وإسناده ضعيف، فيه مجالد بن سعيد.

وأخرجه أحمد في «المسند» (٤ / ١١٩ ـ ١٢٠)، والبيهقي في «الدلائل» (٢ / ٤٥٠، ٤٥١) من طرق عن زكريا ابن أبي زائدة عن عامر الشعبي به مرسلاً، ورجاله رجال الصحيح؛ كما في «المجمع» (٦ / ٤٧)، وقوّى إسناده الزرقاني في «شرحه على المواهب»، وأخرجه الطبراني في «الكبير» (٢ / ١٨٦ / رقم ١٧٥٧)، و«الصغير» (٢ / ١١٠)، و«الأوسط» بنحوه، ورجاله ثقات، كما في «المجمع» (٦ / ٤٩)، وأخرج ابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» (٣ / ٣٨٩ / رقم ١٨٠٩)، وأبو يعلى في «المسند» (٦ / ٤١٠ / رقم ٣٧٧٢)، والحاكم في «المستدرك» (٣ / ٢٣٤) من طرق عن خالد بن عبدالله الواسطي عن حميد عن أنس أن ثابت بن قيس خطب مقدم رسول الله ﷺ؛ فقال: إنا نمنعك مما نمنع منه أنفسنا وأولادنا؛ فما لنا يا رسول الله؟ قال: «لكم الجنة». قالوا: رضينا.

وإسناده ضعيف، خالد بن عبدالله الواسطي ضعيف؛ إلا أنه توبع فأخرجه ابن السكن كما في «الإصابة» (٢ / ١٤) من طريق ابن أبي عدي عن حميد به.

وهٰذه الطرق تدلل على أن للقصَّة أصلاً، والأشهر فيها أنه وقعت في حديث بيعة الأنصار، كما قال المصنف، واحتمال تعداد الوقوع ضعيف، والله أعلم.

(١) في الأصل و (خ) و (ط): «بالحظ على العمل».

يكن مثله قادحاً في العبادات؛ فأولى أن لا يكون قادحاً في العادات.

فإن قيل: بل مثل هٰذا قادح في العمل بالنص والمعقول.

أما المعقول؛ فإن العامل بقصد الحظ قد جعل حظه مقصداً والعمل وسيلة، لأنه لو لم يكن مقصداً لم يكن مطلوباً بالعمل، وقد فرضناه كذٰلك، هٰذا خلف، وكذٰلك العمل[1] لو لم يكن وسيلة لم يطلب الحظ من طريقه، وقد فرضناه أنه يعمله ليصل به إلى غيره، وهو حظه؛ فهو بالنسبة إلى ذٰلك الحظ وسيلة، وقد تقرر أن الوسائل من حيث هي وسائل غير مقصودة لأنفسها، وإنما هي تبع للمقاصد بحيث لو سقطت المقاصد سقطت الوسائل، وبحيث لو توصل إلى المقاصد دونها لم يتوسل بها، وبحيث لو فرضنا عدم المقاصد جملة لم يكن للوسائل اعتبار، بل كانت تكون كالعبث، وإذا ثبت هٰذا؛ فالأعمال المشروعة[2] إذا عملت للتوصل بها إلى حظوظ النفوس؛ فقد صارت غير متعبد بها إلا من حيث الحظ؛ فالحظ هو المقصود بالعمل لا التعبد؛ فأشبهت[3] العمل بالرياء لأجل حظوظ الدنيا من الرياسة والجاه والمال وما أشبه ذٰلك، والأعمال المأذون فيها[4] كلها يصح التعبد بها إذا أخذت من حيث أذن فيها، فإذا أخذت من جهة

---

(١) طريق آخر يتوصل به إلى أن العمل وسيلة للحظ، وهو أقرب إلى أن يكون طريقاً آخر في التقرير والتصوير فقط، ولا يخفى أنه في هٰذا الإشكال من أوله إلى آخره لم يأخذ فيه سوى العمل والحظ، ولم يذكر المقصد الأصلي المشارك للحظ الذي قال فيه: «فأما الأول؛ فعمل بالامتثال بلا إشكال»؛ فإن الحظ في موضوعنا ليس هو المقصود وحده، بل معه القيام بالمصلحة ودرء المفسدة، الذي هو غاية لإذن الشارع فيه، وأخذ المكلف له من هٰذه الجهة. (د).

(٢) وهي ما في التزامها نشر المصالح بإطلاق، وفي مخالفتها نشر المفاسد بإطلاق، يعني ما ليست عبادة بالأصالة لأنها موضوع المسألة هنا. (د).

(٣) ولم تكن رياء محضاً، لأنه مع طلب حظه والسعي فيه يضم إلى ذٰلك غرضه من إقامة المصلحة ودرء المفسدة بدليل أخذه لها من جهة الإذن. (د).

(٤) هي نفس الأعمال المشروعة في كلامه. (د).

الحظوظ سقط كونها متعبداً بها؛ فكذٰلك العمل بالأعمال المأمور بها والمتعبد بها كالصلاة والصيام وأشباههما، ينبغي أن يسقط التعبد بها، وكل عمل من عادة أو عبادة مأمورٍ به؛ فحظ النفس متعلق به[1]، فإذا أخذ من ذٰلك الوجه لا من جهة كونه متعبداً به سقط كونه عبادة؛ فصار مهمل الاعتبار في العبادة؛ فبطل التعبد فيه، وذٰلك معنى كون العمل غير صحيح.

وأيضاً؛ فهٰذا المأمور أو المنهي بما فيه حظه، يا ليت شعري ما الذي كان يصنع لو ثبت أنه عُرِيٌّ عن الحظوظ؟! هل كان يلزمه التعبد لله بالأمر والنهي أم لا؟ فإذا كان من المعلوم أنه يلزمه؛ فالمأمور به والمنهي عنه بلا بُدٍّ مقصود في نفسه لا وسيلة، وعلى هٰذا نبه القائل بقوله:

هَبِ البعثَ لم تأتِنا رسْلُهُ ... وجاحِمةَ النارِ لم تُضَرمِ
أليس منَ الواجبِ المستَحَقِّ ... ثناءُ العبادِ على المنعِمِ

ويعني بالوجوب بالشرع، فإذا جعل وسيلة؛ أخرج عن مقتضى المشروع، وصار العمل بالأمر والنهي على غير ما قصد الشارع، والقصد المخالف لقصد الشارع باطل، والعمل المبني عليه مثله؛ فالعمل المبني على الحظ كذٰلك.

وإلى هٰذا؛ فقد ثبت أن العبد ليس له في نفسه مع ربه حق، ولا حجة له عليه، ولا يجب عليه أن يطعمه ولا أن يسقيه ولا أن ينعمه، بل لو عذب أهل السماوات والأرض لكان له ذٰلك بحق الملك، ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾ [الأنعام: ١٤٩]؛ فإذا لم يكن له إلا مجرد التعبد؛ فحقه أن يقوم به من غير طلب حظ، فإن طلب الحظ بالعمل لم يكن قائماً بحقوق السيد بل بحظوظ نفسه.

---

(١) أي: لا يخلو من حظ للنفس يمكن أن يتعلق به. (د).

وأما النصوص الدالة على صحة هٰذا النظر؛ فالآيات والأحاديث الدالة على إخلاص الأعمال لله، وعلى أن ما لم يخلص لله منها فلا يقبله الله؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥].

وقوله: ﴿فَمَن كَانَ يَرۡجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلۡيَعۡمَلۡ عَمَلٗا صَٰلِحٗا وَلَا يُشۡرِكۡ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدَۢا﴾ [الكهف: ١١٠].

وفي الحديث: «أنا أغْنَى الشركاء عن الشِّرك»[١].

وفيه: «فمن كانت هِجْرَتُه إلى الله ورسوله؛ فهجرتُه إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأةٍ ينكِحُها؛ فهجرته إلى ما هاجر إليه»[٢]؛ أي: ليس له من التعبد لله بالأمر بالهجرة شيء، فإن كل أمر ونهي عقل معناه أو لم يعقل معناه؛ ففيه تعبد حسبما يأتي إن شاء الله؛ فالعامل لحظه مسقط لجانب التعبد، ولذلك عدّ جماعة من السلف المتقدمين العامل للأجر خديمَ السوء وعبدَ السوء، وفي الآثار من ذٰلك أشياء، وقد جمع الأمر كله قوله تعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلۡخَالِصُۚ﴾ [الزمر: ٣].

وأيضاً؛ فقد عد الناس من هٰذا ما هو قادح في الإخلاص ومدخل للشوب في الأعمال؛ فقال الغزالي[٣]: «كلُّ حظ من حظوظ الدنيا تستريح إليه النفس، ويميل إليه القلب قلَّ أم كثر إذا تطرق إلى العمل؛ تكدَّر به صفوه، وقل[٤] به

---

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الزهد والرقائق، باب مَن أشرك في عمله غير الله / رقم ٢٩٨٥).

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي، ١ / ٩ / رقم ١)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»، ٣ / ١٥١٥ / رقم ١٩٠٧) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وتقدم (١ / ٤٥٩).

(٣) في «الإحياء» (٤ / ٣٨٠). (٤) كذا في جميع النسخ، وفي «الإحياء»: «وزال».

إخلاصه»[1].

قال: «والإنسان منهمك في حظوظه ومنغمس في شهواته، قلَّما ينفك فعل من أفعاله، وعبادة من عباداته عن حظوظ ما وأغراض عاجلة [من هٰذه الأجناس]، ولذٰلك [قيل]: مَن سلم له من عمره خطرةٌ واحدة خالصةٌ لوجه الله نجا، وذٰلك لعزّ الإخلاص، وعُسر تنقية القلب عن هٰذه الشوائب، بل الخالص هو الذي لا باعث عليه إلا طلب القرب من الله تعالى»[2].

ثم قال: «وإنما الإخلاص تخليص العمل عن هٰذه الشوائب كلها قليلها وكثيرها، حتى يتجرّد فيه قصد التقرب؛ فلا يكون فيه باعث سواه».

قال: «وهٰذا لا يتصور إلا من محبٍّ لله مُستهتَر، مستغرق الهمّ بالآخرة، بحيث لم يبق لـ [حب] الدنيا في قلبه قرار، حتى لا يحب الأكل والشرب أيضاً، بل تكون رغبته فيه كرغبته في قضاء الحاجة من حيث إنه ضرورة الجبلَّة[3]؛ فلا يشتهي الطعام لأنه طعام، بل لأنه يقويه على العبادة، ويتمنى [أن] لو كفي شر الجوع حتى لا يحتاج إلى الأكل؛ فلا يبقى في قلبه حظ من الفضول الزائدة على الضرورة، ويكون قدر الضرورة مطلوباً عنده لأنه ضرورة دينية؛ فلا يكون له همٌّ إلا الله تعالى، فمثل هٰذا الشخص لو أكل أو شرب أو قضى حاجته؛ كان خالص العمل صحيح النية في جميع حركاته وسكناته، فلو نام مثلاً حتى يريح نفسه ليتقوّى[4] على العبادة بعده؛ كان نومه عبادة وحاز درجة المخلصين، ومَن ليس كذٰلك؛ فبابُ الإخلاص في الأعمال كالمسدود عليه إلا على سبيل الندور». ثم تكلم على باقي المسألة، وله[5] في «الإحياء» من هٰذا المعنى مواضع يعرفها من زاوله، فإذا كان كذٰلك؛ فالعامل الملتفت إلى حظ نفسه على

---

(1) أما كونه إذا شارك طلب الحظ قصد الامتثال يضعف الإخلاص؛ فلا كلام فيه، ولٰكن لا يلزم منه المطلوب وهو بطلانه رأساً. (د). (2) الهوامش من (٢ ـ ٥) في الاستدراك (رقم ٧).

خلاف(١) ما وقع الكلام عليه.

فالجواب أن ما تُعبد العباد به على ضربين:

أحدهما: العبادات المتقرب بها إلى الله بالأصالة، وذٰلك الإيمان وتوابعه من قواعد الإسلام وسائر العبادات.

والثاني: العادات الجارية بين العباد التي في التزامها نشر المصالح بإطلاق، وفي مخالفتها نشر المفاسد بإطلاق، وهٰذا هو المشروع لمصالح العباد ودرء المفاسد عنهم، وهو القسم الدنيوي المعقول المعنى، والأول هو حق الله من العباد في الدنيا، والمشروع لمصالحهم في الآخرة ودرء المفاسد عنهم.

فأما الأول؛ فلا يخلو أن يكون الحظ [المطلوب](٢) دنيوياً أو أخروياً.

فإن كان أخروياً؛ فهٰذا حظ قد أثبته الشرع حسبما تقدم، وإذا ثبت شرعاً؛ فطلبه من حيث أثبته صحيح، إذ لم يتعد ما حده الشارع، ولا أشرك مع الله في ذٰلك العمل غيره، ولا قصد مخالفته؛ إذ قد فهم من الشارع حين رتب على الأعمال جزاءً أنه قاصد لوقوع الجزاء على الأعمال؛ فصار العامل ليقع له الجزاء عاملاً لله وحده على مقتضى العلم الشرعي، وذٰلك غير قادح في

---

(١) لم يقل: «سقط كونه متعبداً بها»، مع أن هٰذا هو محل الإشكال على أصل المسألة، بل قال كلاماً مجملاً عاماً يمكن حمله على أنه لم يكن الإخلاص تاماً، وهو الذي يصح أن يكون نتيجة لقوله: «وأيضاً إلى هنا»، ويصح أن يحمل على الاستدلال على ما قاله من الإشكال، وهو أن جهة التعبد ساقطة وملغاة لمشاركة الحظ لها، وهٰذا هو الذي دلل عليه قبل قوله: «وأيضاً»، واستنتج فيه قوله: «فالعامل لحظه مسقط لجانب التعبد»، ولو اقتصر عليه كان أولى؛ لأن ما بعده زائد عن الغرض. (د). وفي (ط): «فالعامل ملتفتاً إلى...».

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل ونسخة (ماء / ص ١٩٣).

إخلاصه؛ لأنه علم أن العبادة المنجية والعمل الموصل ما قصد به وجه الله لا ما قصد به غيره؛ لأنه عز وجل يقول: ﴿إِلَّا عِبَادَ ٱللَّهِ ٱلْمُخْلَصِينَ * أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَّعْلُومٌ...﴾ إلى قوله: ﴿فِي جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ﴾ الآية [الصافات: ٤٠ ـ ٤٣].

فإذا كان قد رتب الجزاء على العمل المخلص ـ ومعنى كونه مخلصاً أن لا يشرك معه في العبادة غيره[١] ـ؛ فهٰذا قد عمل على وفق ذٰلك، وطلبُ الحظ ليس بشرك، إذ لا يعبد الحظ نفسه[٢]، وإنما يعبد من بيده بذل الحظ المطلوب، وهو الله تعالى، لٰكن لو أشرك مع الله [مَن ظن بيده بذْلَ حظ ما من العباد؛ فهٰذا هو الذي أشرك، حيث جعل مع الله][٣] غيره في ذٰلك الطلب بذٰلك العمل، والله لا يقبل عملاً فيه شرك، ولا يرضى بالشرك وليست مسألتنا من هٰذا.

فقد ظهر أن قصد الحظ الأخروي في العبادة لا ينافي الإخلاص فيها، بل إذا كان العبد عالماً بأنه لا يوصله إلى حظه من الآخرة إلا الله تعالى؛ فذٰلك باعث له على الإخلاص، قويٌّ لعلمه أن غيره لا يملك ذٰلك.

وأيضاً؛ فإن العبد لا ينقطع طلبه للحظ[٤] لا في الدنيا ولا في الآخرة، على ما نص عليه أبو حامد رحمه الله؛ لأن أقصى حظوظ المحبين التنعم في الآخرة بالنظر إلى محبوبهم والتقرب منه، والتلذذ بمناجاته، وذٰلك حظ عظيم، بل هو أعظم ما في الدارين، وهو راجع إلى حظ العبد من ذٰلك؛ فإن الله تعالى غني عن العالمين، قال تعالى: ﴿وَمَن جَٰهَدَ فَإِنَّمَا يُجَٰهِدُ لِنَفْسِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [العنكبوت: ٦].

---

(١) لا أنه لا يقصد مع العبادة شيئاً آخر مطلقاً حتى ما أثبته الشرع. (د).

(٢) في نسخة (ماء / ص ١٩٤): «بنفسه».

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٤) في الأصل و (ط) و (خ): «الحظ... للعبد».

وإلى هٰذا؛ فإن كون الإنسان يعمل لمجرد امتثال الأمر نادر قليل إن وجد، والله عز وجل قد أمر الجميع بالإخلاص، والإخلاص البريء عن الحظوظ العاجلة والآجلة عسير جداً لا يصل إليه إلا خواص الخواص، وذٰلك قليل، فيكون هٰذا المطلوب قريباً من تكليف ما لا يطاق، وهٰذا شديد.

وعلى أن بعض الأئمة قال: إن الإنسان لا يتحرك إلا بحظ، والبراءة من الحظوظ صفةٌ إلٰهية، ومن ادَّعاه؛ فهو كافر، قال أبو حامد: «وما قاله حق، ولٰكن القوم إنما أرادوا به[1](يعني: الصوفية) البراءة عما يسميه الناس حظوظاً، وذٰلك الشهوات الموصوفة في الجنة فقط، فأما التلذذ بمجرد المعرفة والمناجاة، والنظر إلى وجه الله العظيم؛ فهٰذا حظ هٰؤلاء، وهٰذا لا يعده الناس حظّاً، بل يتعجبون منه».

قال: «وهٰؤلاء لو عوَّضوا عما هم فيه من لذة الطاعة والمناجاة، وملازمة الشهود للحضرة الإلٰهية سرّاً وجهراً نعيم الجنة؛ لاستحقروها ولم يلتفتوا إليها؛ فحركتهم لحظّ[2]، وطاعتهم لحظّ، ولٰكن حظهم معبودهم دون غيره». هٰذا ما قال، وهو إثباتٌ لأعظم الحظوظ[3]، ولٰكن هٰؤلاء على ضربين:

---

(١) أي بقولهم: «إن البراءة عن الحظوظ العاجلة والآجلة عسيرة جداً، لا يصل إليها إلا خواص الخواص»؛ أي: فهي ممكنة؛ فكيف يقال: من ادعاها كافر؟ فأبو حامد يجمع بينهما بأن براءة خواص الخواص إنما هي من قصد النعيم المذكور لأهل الجنة من أكل وشرب ولباس وتمتع بحور وما أشبه، لا كل حظ، وإلا؛ فحظ المعرفة والمناجاة والنظر ونحوها حظوظ خواص الخواص؛ فلم يتبرؤوا من الحظوظ رأساً، حتى يشاركوا الإلٰه في وصفه. (د).

(٢) في الموضعين من الأصل: «لحظة».

(٣) ادعى بعض الفلاسفة أن الإنسان قد يعمل العمل لمجرد كونه خيراً، وأن يتيقنَّ أنه لا ينال من أثره نفعاً، والراسخ في علم أحوال النفس لا يكاد يصدق بأن في طبيعة النفس الناطقة ما يساعدها على أن تقبل على العمل دون أن تشعر بأنها ستنال في عاقبته قسطاً من اللذة أو السعادة؛ =

أحدهما: من يسبق له امتثال أمر الله الحظَّ، فإذا أُمر أو نُهي لبَّى قبل حضور الحظ، فهم عاملون بالامتثال لا بالحظ، وأصحاب هٰذا الضرب على درجات، ولٰكن الحظ لا يرتفع خطوره على قلوبهم إلا نادراً، ولا مقال في صحة إخلاص هٰؤلاء.

والثاني: من يسبق له الحظ الامتثال، بمعنى أنه لما سمع الأمر أو النهي خطر له الجزاء، وسبق له الخوف أو الرجاء، فلبى داعي الله؛ فهو دون الأول، ولٰكن هٰؤلاء مخلصون أيضاً؛ إذ طلبوا ما أذن لهم في طلبه، وهربوا عما أُذن لهم في الهرب عنه، من حيث لا يقدح في الإخلاص كما تقدم.

فصل

وإن كان الحظ المطلوب بالعبادات ما في الدنيا؛ فهو قسمان:

قسم يرجع إلى صلاح الهيئة، وحسن الظن عند الناس، واعتقاد الفضيلة للعامل بعمله.

وقسم يرجع إلى نيل حظه من الدنيا، وهٰذا ضربان:

أحدهما يرجع إلى ما يخص الإنسان في نفسه مع الغفلة عن مراءاة الناس بالعمل.

والآخر يرجع إلى المراءاة لينال بذٰلك مالاً أو جاهاً أو غير ذٰلك؛ فهٰذه ثلاثة أقسام.

= غير أن من الغايات ما يكون محموداً وتزداد النفس بالقصد إليه كالفوز برضوان الله، وما يترتب عليه من سعادة باقية، ومنها ما يكون رذيلة كمن يعمل حرصاً على منفعة خاصة ولا يبالي أن تجر في أذيالها ضرراً يتعدى إلى غيره. (خ).

قلت: سيأتي بسط ذٰلك في التعليق على (ص ٣٦٤).

أحدها: يرجع إلى تحسين الظن عند الناس واعتقاد الفضيلة.

فإن كان هٰذا القصد متبوعاً؛ فلا إشكال في أنه رياء لأنه إنما يبعثه على العبادة قصدُ الحمد وأن يظن به الخير، وينجر مع ذٰلك كونه يصلي فرضه أو نفله، وهٰذا بيِّن.

وإن كان تابعاً؛ فهو محل نظر واجتهاد، واختلف العلماء في هٰذا الأصل؛ فوقع في «العتبية»[1] في الرجل الذي يصلي لله ثم يقع في نفسه أنه يحب[2] أن يُعلم، ويحب أن يُلقى[3] في طريق المسجد، ويكره أن يلقى[3] في طريق غيره؛ فكره ربيعة هٰذا، وعدَّه مالك من قبيل الوسوسة العارضة للإنسان، أي أن الشيطان يأتي للإنسان إذ سره مرأى الناس له على الخير؛ فيقول له: إنك لمراءٍ وليس كذلك، وإنما هو أمر يقع في قلبه لا يملك، وقد قال تعالى: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي﴾ [طه: ٣٩].

وقال عن إبراهيم عليه السلام: ﴿وَٱجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي ٱلْآخِرِينَ﴾ [الشعراء: ٨٤]. وفي حديث ابن عمر: «وقعَ في نفسي أنها النَّخْلة، فأردت أن أقولَها؛ فقال عمر: لأنْ تكونَ قلتَها أحبُّ إليَّ من كذا وكذا»[4].

وطلبُ العلم[5] عبادة، قال ابن العربي: «سألت شيخنا الإمام أبا منصور الشيرازي الصوفي عن قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ وَأَصْلَحُواْ وَبَيَّنُواْ﴾ [البقرة:

---

(١) (١ / ٤٩٨ ـ مع «البيان والتحصيل»)، وكذا في «المقدمات» (ص ٣٠) لابن رشد، وفيه زيادة بيان وإيضاح.

(٢) في «العتبية»: «يجب»؛ بالجيم.

(٣) في «العتبية» في الموطنين: «يلفى»؛ بالفاء.

(٤) سيأتي تخريجه (٣ / ١٤٦)، وهو في «الصحيحين».

(٥) الذي هو موضوع حديث ابن عمر؛ لأنهم كانوا في مجلسه ﷺ يسألهم في العلم، ومع كونه في مقام عبادة؛ قال: لأن تكون قلتها... إلخ الذي يؤول إلى أن عمر لم يخش في عبادة ابنه بطلب العلم حظاً هو اعتقاد الفضيلة فيه. (د).

١٦٠]: ما بيَّنوا؟ قال: أظهروا أفعالهم للناس بالصلاح والطاعات. قلت: ويلزم ذٰلك؟ قال: نعم؛ لتثبت أمانته، وتصح إمامته، وتقبل شهادته»[1].

قال ابن العربي: «ويقتدي به غيره؛ فهٰذه الأمور وما كان مثلها تجري هٰذا المجرى والغزالي يجعل مثل هٰذا مما لا تتخلص فيه[2] العبادة».

والثاني: ما يرجع إلى ما يخص الإنسان في نفسه، مع الغفلة [عن مراءاة الغير][3]، وله أمثلة:

أحدها: الصلاة في المسجد للأنس بالجيران، أو الصلاة بالليل لمراقبة أو مراصدة أو مطالعة أحوال.

والثاني: الصوم توفيراً للمال، أو استراحة من عمل الطعام وطبخه، أو احتماءً لألم يجده، أو مرض يتوقعه أو بِطْنَةٍ تقدمت له.

والثالث: الصدقة للذة السخاء والتفضل على الناس.

والرابع: الحج لرؤية البلاد، والاستراحة من الأنكاد، أو للتجارة، أو لتبرمه بأهله وولده، أو إلحاح الفقر.

---

(١) إذا كان كذٰلك لا يكون هٰذا الحظ إلا المصلحة العامة ونفع الخلق بالقصد الأول، ويكون ما يرجع إليه هو تابعاً صرفاً. (د).

وقال (خ): «كان عليه الصلاة والسلام يبين بالقول تارة وبالفعل أخرى، وكذٰلك العالم أو أوفى البيان بالقول حقه لخلصت ذمته من واجب التبليغ؛ فتفسير أبي منصور الشيرازي قوله تعالى: ﴿وبينوا﴾ بإظهار الفعل إنما هو بعض ما يتناوله اللفظ، وليس هو الطريق الوحيد للتبيين، والوجه الذي ينحصر فيه المراد من الآية بحيث لا يكفي التبيين بالأقوال الصريحة».

قلت: وكلام ابن العربي في «أحكام القرآن» (١ / ١١٨، ١٣٦ و٢ / ٥١١)، وعنه القرطبي في «التفسير» (٥ / ٤٢٣ - ٤٢٤) مع تعقب له؛ فانظره لزاماً.

(٢) في (ط): «به».

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

والخامس: الهجرة مخافة الضرر في النفس أو الأهل أو المال.

والسادس: تعلم العلم ليحتمي به عن الظلم.

والسابع: الوضوء تبرداً.

والثامن: الاعتكاف فراراً من الكراء.

والتاسع: عيادة المرضى والصلاة على الجنائز ليفعل به ذٰلك.

والعاشر: تعليم العلم ليتخلص به من كرب الصمت ويتفرج بلذة الحديث.

والحادي عشر: الحج ماشياً ليتوفر له الكراء.

وهٰذا الموضع أيضاً محل اختلاف إذا كان القصد المذكور تابعاً لقصد العبادة، وقد التزم الغزالي[1] فيها وفي أشباهها أنها خارجة عن الإخلاص، لٰكن بشرط أن يصير العمل عليه أخف بسبب هٰذه الأغراض، وأما ابن العربي؛ فذهب إلى خلاف ذٰلك، وكأن[2] مجال النظر في المسألة يلتفت إلى انفكاك القصدين أو عدم انفكاكهما؛ فابن العربي يلتفت إلى وجه الانفكاك فيصحح العبادات، وظاهر الغزالي الالتفات إلى مجرد الاجتماع وجوداً، كان القصدان مما يصح انفكاكهما أوْ لا، وذٰلك بناء على مسألة الصلاة في الدار المغصوبة، والخلاف فيها واقع، ورأي أصبغ فيها البطلان[3]، فإذا كان كذٰلك؛ اتجه

---

(١) انظر: «الاتجاه الأخلاقي» (ص ٥٣ وما بعدها)، وتابع الغزاليُّ في رأيه هٰذا الحارثَ المحاسبي في «الرعاية» (ص ١٥٠)، ونقله عن الحارث وأيده القرطبي في «تفسيره» (٥ / ١٨٠ - ١٨١ و٩ / ١٤).

(٢) في الأصل و(خ): «كان».

(٣) أي: مع وجود الانفكاك كما هو رأي الغزالي، وقوله «على أن» تأييد لرأي ابن العربي. (د).

النظران، وظهر مغزى المذهبين.

على أن القول بصحة الانفكاك فيما يصح فيه الانفكاك أوجه(1)؛ لما جاء

(1) سرّ المسألة أن القائلين بعدم الانفكاك ظنّوا في بداية الأمر أن القصد الذي يتطلع صاحبه إلى ثمرات الأعمال ونتائجها وحظوظه منها مزاحم للقصد المتجه إلى الله؛ فيكون ذلك تشريكاً يجب أن ننزه عنه نيّاتنا، ومن هنا اندفعوا جاهدين كي ينتزعوا من أعماق نفوسهم تلك الخواطر والمقاصد التي تتطلع إلى محبوباتها من الأعمال المشروعة، فلمّا وجدوا صعوبة في الأمر تحول دون تحقيق المراد رموا الدنيا وراء ظهورهم، وقصروا تطلعاتهم على الأعمال التي أمروا بتحقيقها، وجاهدوا النفوس كي لا يبقى لهم مراد غير ذلك المراد.

ولا يفوتنا ونحن نبحث في أصل المسألة أن نقرر ما قرره المحققون من العلماء من أنَّ الشارع قصد في وضعه للشريعة مصالح العباد في العاجل والآجل، وقد قرر المصنف هذه المسألة بما لا مزيد عليها في أول هذا «كتاب المقاصد»، فإذا كان هذا مقرراً؛ فكيف يجوز أن نمنع العابد من أن يتطلع إلى المصالح التي قصدها الشارع من أعمال المكلّفين؟!

لو ذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى القول بمنع العبّاد من النظر والتطلع إلى مصالح ونتائج لا يرتضي الشارع أن تجعل الأعمال المتعبد بها وسيلة إليها؛ لكان هذا القول مرضياً ومقبولاً لأنَّ المكلف مطالب بألاّ يتوجه ولا يقصد إلاّ ما قصده الشارع من المصالح، أما أن نرفض جواز التطلع إلى الخير المترتب على أعمالنا المتعبد بها مع أنَّ الشارع ارتضاه وقصده؛ فهذا في غاية الصعوبة.

ونستطيع هنا أن نتقدم خطوة؛ فنقول: إن قصد هذه الحظوظ من الأعمال المتعبد بها مقصودة للشارع ومطلوبة من المكلف لأنّها تناسب حاله، وعمله على هذا النحو يصلح أمره، ويحفظ عليه دنياه وأخراه، ويحسن أن نقرّر بوضوح أنَّ التطلع إلى ثمرات الأعمال المتعبد بها سواء أكانت عبادات أصلاً أم عاديات متعبد بها، لا يضاد الإخلاص ولا يناقضه، ما دمنا نقصد مقاصد الشارع المترتبة على الأعمال.

ولقد أحدثت هذه النظرية شرخاً في نفوس المسلمين؛ لأنَّ هؤلاء حاروا بين هذه النظرية التي تدعوهم إلى المثالية والترفع في مقاصدهم وبين واقع حالهم؛ إذ وجدوا أنفسهم غير مطيقين للانسلاخ من رغباتهم، وصرف أنفسهم عن النظر إلى نتائج الأعمال.

كيف نريد من الذي يريد طهارة ـ وضوءً أو غسلاً ـ؛ ألاّ يقصد مع قصد التقرب إلى الله تعالى التنظف والتطيب؟ وإذا كان الجوّ حاراً كيف نريد من هذا الإنسان إلا يقصد التبرد وإنعاش =

. . . .

= نفسه؟ فإن قصد هٰذا القصد حكمنا على عمله بالبطلان والفساد، وهب هٰذا الإنسان راغم نفسه كي تنصرف عما تحسّه وتطلبه؛ فكيف السبيل إلى أن يقصر نفسه على مجرد الامتثال للفعل؟

ومن ذا الذي يتذوق سرور العبادة ولذتها ثم يطيق ألَّا يقصد هٰذا النعيم؟ وهل إذا قصدنا من وراء إخراج الزكاة المتقرب بها سدّ خلَّة الفقير وصلة الأرحام وتقديم الخير لبني الإنسان نكون أقمنا مقاصد مضادة للإخلاص؟!

ألم يأمرنا الله بأن نقاتل في سبيل المستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين لا يجدون حيلة ولا يهتدون سبيلاً؟!

ألم يقرّنا الله على أن نحصل بالجهاد أمراً نحبّه ونرضاه: **﴿وأخرى تحبونها نصر من الله وفتح قريب﴾** [الصف: ١٣].

وهب أننا استطعنا أن نصرف قصدنا في أمور العبادات عن النظر إلى ثمرات الأعمال في الدنيا؛ فهل نطيق ذٰلك في الأمور العادية إذا قصدنا التعبد بها؟ فالزواج والطعام والشراب واللباس إذا قصدت التقرب بها إلى الله تعالى بأن آخذها من الطريق التي شرعها، وأبتعد عما حرم منها، وأقصد الاستعانة بها على طاعة الله؛ أأستطيع أن أصرف النظر عن الثمرات الناتجة عنها والتي تحبها النفس وتتطلبها منها؟!

إن العاملين بأعمال دنيوية من المسلمين؛ أطباء، ومهندسين، وباحثين؛ يستطيعون أن يجعلوا أعمالهم قربات عند إحداث نيّة صالحة حين القيام بهٰذه الأعمال، وهٰذا لا يلزمهم ألا يقصدوا حظوظهم من وراء هٰذه الأعمال.

لا يجوز أن يحتجّ في هٰذا بأنَّ الشارع لم يرتض أن يقاتل المسلم شجاعة أو حميّة، بل يجب أن يقصر قصده على القتال كي تكون كلمة الله هي العليا، وبدون ذٰلك لا يكون جهاده في سبيل الله؛ لأننا قررنا من قبل أنَّ الثمرات والنتائج التي نجيز التطلع إليها هي التي أقرها الشارع ورضيها، والقتال بقصد هٰذه الأمور لم يرتضه الشارع.

نعم، نتائج الأعمال المطلوبة والمقصودة للشارع قد تخفى علينا، وقد لا ندركها خاصة في العبادات، ومن هنا قد نظن أمراً ما مقصوداً للشارع؛ فنطلبه مع أنه في واقع الأمر ليس بمطلوب ولا مقصود له.

وهٰذه نظرة وجيهة يجب أن يراعيها العابد؛ فلا يقصد إلَّا المصالح التي نصَّ الشارع عليها، =

من الأدلة على ذلك؛ ففي القرآن الكريم: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨]، يعني: في مواسم الحج.

وقال ابن العربي في الفرار من الأنكاد بالحج أو الهجرة: «إنه دأب المرسلين؛ فقد قال الخليل عليه السلام: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾ [الصافات: ٩٩]، وقال الكليم: ﴿فَفَرَرْتُ مِنكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ﴾ [الشعراء: ٢١]، وقد كان رسول الله ﷺ جُعلت قرةُ عينه في الصلاة[1]؛ فكان يستريح إليها

= والمصالح التي استنبطناها من النصوص، لا تلك المصالح التي ارتضيناها بأهوائنا.

ولا يفوتنا في هذا المقام أن نذكر بأنَّ الشريعة لم توضع لطائفة من النَّاس، وإنَّما هي شريعة عامة جعلت لعموم النَّاس، والنَّاس أصناف شتى، ولذلك رغبهم في العمل بالشريعة بمرغبات مختلفة؛ كي تصبح مؤثرات ودواعي تحركهم إلى العمل وتدفعهم إليه، لننظر في هذه المرغبات التي يجلّيها نوح لقومه كي يحققوا مراد الله: ﴿فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفاراً. يرسل السماء عليكم مدراراً. ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهاراً﴾ [نوح: ١٠ ـ ١٢]، ولننظر إلى موعود الله لهذه الأمة: ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً يعبدونني لا يشركون بي شيئاً﴾ [النور: ٥٥]، ولننظر إلى وعد الله للأتقياء: ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب﴾ [الطلاق: ٢ ـ ٣]، ﴿ومن يتق الله يجعل له من أمره يسراً﴾ [الطلاق: ٤].

هذه الآيات وأمثالها كثير تستثير في النفس الإنسانية آمالها وتطلعاتها، وتحرك جذوتها فتندفع إلى تحقيق ما يطلب منها، ولكن بإرادة صادقة وعزيمة قويّة، تطلب في ذلك خيرها من حيث يريد الله تعالى، وهذه وايم الله العبودية الحقّة التي يريدها الله من عباده، وحسبنا أنَّ الله أثنى على الذين يطلبون منه خيري الدنيا والآخرة ﴿ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب﴾، نعم لو قالوا ما قرره المصنف سابقاً بأنَّ قصر النظر على الأعمال وعدم التطلع إلى النتائج أقرب إلى الإخلاص والتفويض والتوكل على الله؛ لكان قولهم صواباً. انظر: «مقاصد المكلفين» (ص ٣٩٨ وما بعدها).

(١) مضى تخريجه (ص ٢٤٠).

من تعب الدنيا[1]، وكان فيها نعيمه ولذته، أفيقال: إن دخوله فيها على هٰذا الوجه قادح فيها؟ كلا، بل هو كمال فيها وباعث على الإخلاص فيها».

وفي «الصحيح»[2]: «يا معشَرَ الشَّبابِ! مَنِ استطاعَ منكم الباءَة فليتزوَّجْ؛ فإنه أغضُّ للبصر، وأحصنُ للفرْج، ومن لم يستطع؛ فعَلَيْهِ بالصوْمِ؛ فإنه لو وِجاء»[3].

ذكر ابن بشكوال عن أبي عليّ الحداد؛ قال: حضرت القاضي أبا بكر بن زرب شكا إلى الترجيليّ المتطبب ضعفَ معدته وضعف هضمه، على ما لم يكن يعهد من نفسه، وسأله عن الدواء؛ فقال: اسْرد الصوم تصلح معدتك. فقال له: يا أبا عبدالله! على غير هٰذا دُلَّني، ما كنت لأعذِّب نفسي بالصوم إلا لوجهه خالصاً، ولي عادة في الصوم الإثنين والخميس لا أنقل نفسي عنها. قال أبو علي: وذكرت في ذٰلك المجلس حديث الرسول عليه الصلاة والسلام ـ يعني: هٰذا الحديث ـ وجبُنت عن إيراد ذٰلك عليه في [ذٰلك] المجلس، وأحسبني ذاكرته في ذٰلك في غير هٰذا المجلس؛ فسلَّم للحديث[4].

---

(1) فكان ﷺ يقول: «أرحنا بها يا بلال»، ومضى تخريجه (ص ٢٤٠).

(2) ومثله حديث: «إذن تُكْفَى همُّك» لمن قال له عليه السلام: إني أحب الصلاة عليك أأجعل لك ربع صلاتي، إلى أن قال: أجعل لك صلاتي كلها. فإذا راعى ذٰلك في صلاته كان من هٰذا القبيل، ومنه ما ورد في الاستغفار ﴿استغفروا ربكم إنه كان غفاراً يرسل السماء عليكم مدراراً﴾ الآية فيها ترتب حظ دنيوي بل حظوظ على الاستغفار، وهو عبادة. (د).

قلت: وحديث «إذن تُكْفَى همُّك» خرجته بإسهابٍ في تعليقي على «جلاء الأفهام» لابن القيم، وفيه تعليق جيد عليه.

(3) سيأتي تخريجه (١٤٣/٣)، وهو في «الصحيحين» عن ابن مسعود رضي الله عنه.

(4) الفرق بين الواقعة المذكورة والحديث أن الواقعة تشير إلى قصد إصلاح المعدة، وهي معدودة من الحظوظ النفسية، أما الحديث؛ فيتضمن القصد بالعبادة إلى التعفف الذي هو واجب شرعي، ولٰكن المصنف سينبه إلى أن العلة في صحة العبادة التي قصد فيها إلى طاعة أخرى كون =

وقد بعث عليه الصلاة والسلام رجلًا ليكون رصداً في شعب، فقام يصلي ولم يكن قصده بالإقامة في الشعب إلا[1] الحراسة والرصد[2].

= هٰذه الطاعة مأذوناً فيها فيلحق بها ما كان غير عبادة من المأذون فيه، ومن يرى أن القصد إلى حظ دنيوي يكدر صفو العمل الخالص يذهب إلى أن العلة في صحة القصد إلى طاعة أخرى إنما هي كونها من جنس العبادة في طلب الشارع لها ووعده بالثواب عليها. (خ).

قلت: في الأصل: «أبا بكر بن زنب»، و« . . . وذكرت ذٰلك في . . . »، وما بين المعقوفتين سقط منه.

(١) لا يريد حقيقة الحصر كما هو ظاهر. (د).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الوضوء، باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين من القُبُل والدُّبر، ١ / ٢٨٠) معلقاً عن جابر، قال: «ويذكر عن جابر أن النبي ﷺ كان في غزوة ذات الرِّقاع، فرُمِي رجلٌ بسهمٍ فنزفه الدّمُ، فركع، وسجد، ومضى في صلاته».

وأخرج أبو داود في «السنن» (كتاب الصلاة، باب الوضوء من الدم، ١ / ٥٠ ـ ٥١ / رقم ١٩٨) ـ ومن طريقه البيهقي في «الكبرى» (١ / ١٤٠)، وابن بشكوال في «الغوامض» (رقم ١٤٣) ـ، والدارقطني في «السنن» (١ / ٢٢٣ ـ ٢٢٤)، وابن خزيمة في «الصحيح» (١ / ٢٤ ـ ٢٥ / رقم ٣٦) ـ ومن طريقه ابن حجر في «تغليق التعليق» (١ / ١١٤، ١١٥) ـ، وأحمد في «المسند» (٣ / ٣٤٣ ـ ٣٤٤، ٣٥٩)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ١٥٦ ـ ١٥٧) ـ ومن طريقه البيهقي في «الخلافيات» (٢ / رقم ٦٠٤ ـ بتحقيقي)، و«السنن الكبرى» (١ / ١٤٠، ٩ / ١٥٠)، و«الصغرى» (١ / ٣١ / رقم ٤٠) ـ، وابن حبان في «الصحيح» (٣ / ٣٧٥ ـ ٣٧٦ / رقم ١٠٩٦ ـ الإحسان) من طرق عن ابن إسحاق عن صدقة بن يسار بن جابر وهو عقيل بن جابر، سماه سلمة الأبرش، عن جابر به مطوّلاً جدّاً، قال الحاكم: «هٰذا الحديث صحيح الإسناد؛ فقد احتج مسلم بأحاديث محمد بن إسحاق، وأما عقيل بن جابر الأنصاري؛ فإنه أحسن حالاً من أخويه محمد وعبدالرحمٰن».

قال ابن حجر في «الفتح»: «وعقيل لا أعرف راوياً عنه غير صدقة، ولهٰذا لم يجزم به المصنف ـ أي: البخاري ـ؛ إمّا لكونه اختصره، أو للخلاف في ابن إسحاق»، وقال: «وصححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم».

قلت: أي بإخراجهم له في «الصحيح»، ونقل ابن عبدالهادي في «تنقيح التحقيق» (١ / =

والأحاديث في هٰذا المعنى كثيرة، ويكفي من ذٰلك ما يراعيه الإمام في صلاته من أمر الجماعة؛ كانتظار الداخل[1] ليدرك الركوع معه على ما جاء في الحديث[2]، وما لم يعمل به مالك[3] فقد عمل به غيره، وكالتخفيف لأجل

= ٢٨٠) عن الدارقطني قوله: «إسناده صالح»، ولا يوجد ذٰلك في مطبوع «السنن»، وفي المطبوع نقص وتصحيف، أرجو الله أن ييسر له تحقيقاً على وجهٍ جيد.

قلت: والحق أن إسناده ضعيف؛ فعقيل لم يوثقه غير ابن حبان، بذكره له في «الثقات» (٥ / ٢٧٢)، ولم يرو عنه غير صدقة، انظر: «تهذيب الكمال» (٢٠ / ١٣٤)، ولعله من أجله علقه البخاري في «صحيحه» بصيغة التمريض، ولم يُشر لذٰلك ابن حجر فيما تقدم من النقل عنه، ولٰكنه قال في «تغليق التعليق» زيادة للاحتمالين المذكورين؛ أعني: الاختصار، والاختلاف في ابن إسحاق؛ قال: «وما انضاف إليه من عدم العلم بعدالة عقيل»، وفي طريق أبي داود وغيره تصريح ابن إسحاق بالسماع له من صدقة، وصدقة وثقه ابن معين وأحمد وأبو داود وابن سعد وغيرهم، وروى له مسلم في «الصحيح».

والرجل المذكور هو عباد بن بشر؛ كما في «الغوامض» (رقم ١٤٣)، و«المستفاد» (ص ٨٠ ـ ط الشيخ حماد الأنصاري)، وسمّي في رواية عند البيهقي في «الدلائل» (٣ / ٣٧٨ ـ ٣٧٩) من حديث صالح بن خوّات عن أبيه، ولٰكن بإسنادٍ واهٍ بمرَّة.

(١) هل الانتظار لإدراك الداخل للركوع أمر دنيوي؟ أم هو لتكميل العبادة، ومثله يقال في التخفيف في المسائل بعده بدليل الحديث الآتي: «مخافة أن تفتن أمُّهُ»، وفتنتها شغلها عن الصلاة. (د).

(٢) يشير المصنف إلى ما أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الصلاة، باب ما جاء في القراءة في الظهر، ١ / ٢١٢ ـ ٢١٣ / رقم ٨٠٢)، وأحمد في «المسند» (٤ / ٣٥٦)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١ / ٣٣٧) من طريق محمد بن جحادة عن رجل عن ابن أبي أوفى أنه ﷺ كان ينتظر في صلاته ما سمع وقع نعل.

قال ابن حجر في «التلخيص الحبير» (١ / ٢٨ ـ ٢٩): «والرجل لا يعرف، وسماه بعضهم طرفة الحضرمي، وهو مجهول، أخرجه البزار وسياقه أتم، وقال الأزدي: طرفة مجهول» انتهى؛ فالحديث ضعيف.

قال المزيّ في «تحفة الأشراف» (٤ / ٢٩١) في زياداته: «رواه أبو إسحاق الحُمَيسيّ عن =

الشيخ والضعيف وذي الحاجة، وقوله عليه الصلاة والسلام: «إنِّي لأسْمَعُ بكاءَ

= محمد بن جحادة عن كثير الحضرمي عن ابن أبي أوفى، وطوَّله».

وقد وصله البيهقي في «الكبرى» (٢ / ٦٦)، ولٰكن وقع عنده «عن طرفة الحضرمي» بدل «كثير»؛ فليتأمل، ويترجَّح ما عند البيهقي بأن كثير الحضرمي لما ذكره المزي في «تهذيب الكمال» لم يذكر في شيوخه عبدالله بن أبي أوفى، ولا محمد بن جحادة فيمن روى عنه، وقد جزم الحافظ الضياء بأن الذي لم يُسَمَّ في هٰذه الرواية هو (طرفة)، وكذا ذكر ابن حبان في «ثقات التابعين» (٤ / ٣٩٨) طرفة، وأنه يروي عن عبدالله بن أبي أوفى، ويروي عنه محمد بن جحادة، أفاده ابن حجر في «النكت الظراف» (٤ / ٢٩١) و«ترتيب مسند الإمام أحمد» (٣ / ٣٣٠).

واللفظ الذي أوردناه آنفاً هو ما ساقه ابن حجر في «التلخيص»، ولفظ أبي داود وأحمد: «كان يقوم في الركعة الأولى من صلاة الظهر حتى لا يسمع وقع قدم»، وهو أيضاً يدلُّ على قول المصنف: «انتظار الداخل ليدرك الركوع معه»؛ فتأمل.

وينظر في فقه المسألة: «مختصر المزني» (١ / ١١٣)، و«المجموع» (٤ / ١٣٠)، و«تفسير القرطبي» (٥ / ١٨٠)، و«نيل الأوطار» (٣ / ١٤٧) ـ وفيها ما يدل على كراهية هٰذا الانتظار، وذهب بعض الشافعية إلى بطلان الصلاة بسببه ـ، و«قواعد الأحكام» (١ / ١٥١)، وفيه: «... ومن أبطل الصلاة به فقد أبعد؛ فليت شعري ماذا يقول في الانتظار المشروع في صلاة الخوف، هل كان شركاً ورياءً أو عملاً صالحاً لله تعالى؟!».

قلت: يتأكد قوله بما ثبت في «الصحيحين» أن رسول الله ﷺ قال: «إني لأدخل في الصلاة وأنا أريد أن أطيلها، فأسمع بكاء الصبي؛ فأتجوَّز في صلاتي»؛ فهل هٰذا النقصان يناقض النية الخالصة الصحيحة، والنبي ﷺ يعلل ذٰلك بقوله: «ما أعلم من شدَّة وجد أمه لبكائه».

وهل مقصد مالك بن الحويرث رضي الله عنه كما ثبت عنه في «صحيح البخاري» (٢ / ١٦٣ ـ الفتح) عندما كان يصلي بالناس ما يريد بصلاته إلا أن يعلمهم الرياء والسمعة؟ وهل في ذٰلك ما يناقض النية الصحيحة؟

وأخيراً... عقد المجد ابن تيمية في كتابه «المنتقى» (باب إطالة الإمام الركعة الأولى وانتظار من أحس به داخلاً ليدرك الركعة)؛ فانظره.

(٣) أي: وما يكره عند مالك من انتظار الداخل حالة الركوع؛ فقد قال به غيره. (د).

قلت: وفي (ط): «وإن لم يعمل...».

الصبيّ»[1] الحديث.

وكردِّ السلام[2] في الصلاة[3]، وحكاية المؤذن[4]، وما أشبه ذٰلك مما هو

---

(١) مضى تخريجه (ص ٢٤٨).

(٢) «وهل رد السلام وحكاية المؤذن أمر دنيوي؟ نعم، هو خارج عن حقيقة الصلاة إلا أنه ليس دنيوياً، بل عبادة، وقوله: «بل لو كان شأن العبادة... إلخ» يفيد أن ما ذكر قبله ليس عبادة، وأنه مما نحن فيه من مشاركة أمر دنيوي لقصد العبادة، وهو كما ترى. (د).

(٣) أخرج أبو داود في «السنن» (كتاب الصلاة، باب ردّ السلام في الصلاة، ١ / ٢٤٣ - ٢٤٤ / رقم ٩٢٧)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الصلاة، باب ما جاء في الإشارة في الصلاة، ٢ / ٢٠٤ / رقم ٣٦٨)، وقال: «هٰذا حديث حسن صحيح»، وابن ماجه في «السنن» (كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب المصلي يسلَّم عليه كيف يرد، ١ / ٣٢٥ / رقم ١٠١٧)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٣٠)، والدارمي في «السنن» (١ / ٣١٦) بإسنادٍ صحيح على شرط الشيخين عن ابن عمر؛ قال: خرج رسول الله ﷺ إلى قُباء يصلّي فيه، قال: فجاءته الأنصار فسلَّموا عليه وهو يصلي، قال: فقلتُ لبلال: كيف رأيتَ رسول الله ﷺ يردّ عليهم حين كانوا يسلّمون عليه وهو يصلي؟ قال: يقول هٰكذا، وبسط كفه.

وبسط جعفر بن عون (أحد الرواة) كفَّه، وجعل بطنه أسفل، وجعل ظهره إلى فوق.

وقد ذهب إلى الحديث الإمامان أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه؛ فقال المروزي في «المسائل» (ص ٢٢): «قلت (يعني لأحمد): يسلم على القوم وهم في الصلاة؟ قال: نعم. فذكر قصة بلال حين سأله ابن عمر، كيف كان يرد؟ قال: كان يشير. قال إسحاق: كما قال».

واختار هٰذا بعض محققي المالكية؛ فقال القاضي أبو بكر بن العربي في «العارضة» (٢ / ١٦٢): «قد تكون الإشارة في الصلاة لرد السلام لأمر ينزل بالصلاة، وقد تكون في الحاجة تعرض للمصلي، فإن كانت لرد السلام؛ ففيها الآثار الصحيحة كفعل النبي ﷺ في قباء وغيره، وقد كنت في مجلس الطرطوشي، وتذاكرنا المسألة، وقلنا الحديث واحتججنا به، وعاميٌّ في آخر الحلقة، فقام وقال: ولعله كان يرد عليهم نهياً لئلا يشغلوه؛ فعجبنا من فقهه، ثم رأيت بعد ذٰلك أن فهم الراوي أنه كان لرد السلام قطعي في الباب، على حسب ما بيناه في أصول الفقه»، أفاده شيخنا الألباني في «الصحيحة» (رقم ١٨٥).

(٤) وحكاية الأذان في الصلاة لا تشرع عند الشافعي، وقالوا: فإذا فرغ منها قال الأذان، =

عمل خارج عن حقيقة الصلاة، مفعول فيها مقصود يشرك قصد الصلاة، ومع ذٰلك؛ فلا يقدح في حقيقة إخلاصها.

بل لو كان شأن العبادة أن يقدح في قصدها قصد شيء آخر سواها؛ لقدح فيها مشاركة القصد إلى عبادة أخرى، كما إذا جاء المسجد قاصداً للتنفل فيه، وانتظار الصلاة، والكف عن إذاية الناس، واستغفار الملائكة له؛ فإن كل قصد منها شابَ غيره وأخرجه عن إخلاصه عن غيره، وهٰذا غير صحيح باتفاق، بل كل قصد منها صحيح في نفسه وإن كان العمل واحداً؛ لأن الجميع محمود شرعاً؛ فكذٰلك ما كان غير عبادة من المأذون فيه، لاشتراكهما في الإذن الشرعي، فحظوظ النفوس المختصة بالإنسان[1] لا يمنع اجتماعها مع العبادات، إلا ما كان بوضعه منافياً لها؛ كالحديث[2]، والأكل، والشرب، والنوم، والرياء، وما أشبه ذٰلك، أما ما لا منافاة فيه؛ فكيف يقدح القصد إليه في العبادة؟ هٰذا لا ينبغي أن يقال، غير أنه لا ينازع في أن إفراد قصد العبادة عن قصد الأمور الدنيوية أولى[3]، ولذٰلك إذا غلب قصد الدنيا على قصد العبادة كان

= وقال ابن قدامة في «المغني» (١ / ٤٤٣ - «الشرح الكبير»): «دخل المسجد، فسمع المؤذِّن، استحبّ له انتظاره ليفرغ ويقول مثل ما يقول جمعاً بين الفضيلتين، وإنْ لم يقل كقوله، وافتتح الصلاة؛ فلا بأس»، نصّ عليه أحمد.

(١) وهي التي ليس فيها مراءاة الآخرين، بل محصورة بينه وبين نفسه، كمن يقصد في صومه (الحمية)، وفي اغتساله (التبرد)، وفي حجه (التفسح)... وهٰذا مع وجود قصد التعبد أيضاً، المهم أنه ليس في عمله مراعاة الآخرين، ولٰكن له مقاصد مصلحية غير مقاصد التعبد، وهٰذا ما فصلناه آنفاً، وهو الذي قرره العز بن عبدالسلام في «قواعد الأحكام» (١ / ١٥١)، والقرافي في «الفروق» (٣ / ٢٢).

(٢) في الأصل و(ط): «كالحدث».

(٣) ودليله ما أخرجه مسلم في «صحيحه» (١٣ / ٥١ - شرح النووي) أن النبي ﷺ قال: «ما من غازية تغزو في سبيل الله فيصيبون الغنيمة إلا تعجلوا ثلثي أجرهم، ويبقى لهم الثلث، وإن =

الحكم للغالب، فلم يعتد بالعبادة؛ فإن غلب قصد العبادة فالحكم له، ويقع الترجيح في المسائل بحسب ما يظهر للمجتهد.

والثالث: ما يرجع إلى المراءات؛ فأصل هٰذا إذا قصد به نيل المال أو الجاه؛ فهو الرياء المذموم شرعاً، وأدعى ما في ذٰلك فعل المنافقين الداخلين في الإسـلام ظاهـراً بقصد إحراز دمائهم وأموالهم، ويلي ذٰلك عمل المرائين العاملين بقصد نيل حطام الدنيا، وحكمه معلوم؛ فلا فائدة في الإطالة فيه.

فصل

وأما الثاني، وهو أن يكون العمل إصلاحاً للعادات الجارية بين العباد؛ كالنكاح، والبيع، والإجارة، وما أشبه ذٰلك من الأمور التي علم قصد الشارع إلى القيام بها لمصالح العباد في العاجلة؛ فهو حظ أيضاً قد أثبته الشارع وراعاه[1] في الأوامر والنواهي، وعلم ذٰلك من قصده بالقوانين الموضوعة [له][2]، وإذا علم ذٰلك بإطلاق؛ فطلبه من ذٰلك الوجه غير مخالف لقصد الشارع؛ فكان حقّاً وصحيحاً، **هٰذا وجه**.

= لم يصيبوا غنيمة؛ تم لهم أجرهم».

وهٰذا دليل آخر على صحة الانفكاك؛ إذ فيه قصد الغنيمة مع الجهاد، فينقص بذٰلك الأجر ولم يبطل بالكلية، كما قال ابن رجب. انظر: «الدين الخالص» (٢ / ٢٨٣) لصديق حسن خان، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٦ / ٢٩ ـ ٣٠).

(١) فلا يأمر إلا بما فيه القيام بالمصلحة، ولا ينهى إلا بما يترتب عليه ضياع المصلحة، والقوانين التي وضعها لسائر المعاملات روعي فيها أنها تقوم بحفظ هٰذه المصالح والحظوظ العاجلة، وتدرأ المفاسد عنها، والنواهي عما نهى عنه إنما هي لحكمة أنه يجلب المفاسد ويضر باستقامة هٰذه الحظوظ. (د).

(٢) ليست في الأصل.

ووجـه ثان أنه لو كان طلب الحظ في ذٰلك قادحاً في التماسه وطلبه؛ لاستوى مع العبادات كالصيام والصلاة وغيرهما في اشتراط النية والقصد إلى الامتثـال، وقد اتفقوا على أن العادات لا تفتقر إلى نية، .وهٰذا كاف في كون القصد إلى الحظ لا يقدح في الأعمال التي يتسبب عنها ذٰلك الحظ، بل لو فرضنا رجلاً تزوَّج ليرائي بتزوجه، أو ليعدّ من أهل العفاف، أو لغير ذٰلك؛ لصح تزوجه، من حيث لم يشرع فيه نية العبادة من حيث هو تزوج فيقدح فيها الرياء والسمعة، بخلاف العبادات المقصود بها تعظيم الله تعالى مجرداً.

ووجه ثالث: أنه لو لم يكن طلب الحظ فيها سائغاً؛ لم يصح النص على الامتنان بها في القرآن والسنة؛ كقوله تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا﴾ [الروم: ٢١].

وقال: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًا﴾ [يونس: ٦٧].

وقال: ﴿ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢].

وقال: ﴿ وَمِن رَّحْمَتِهِۦ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [القصص: ٧٣].

وقال: ﴿ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ۝ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا﴾ [النبأ: ١٠ ـ ١١].

إلى آخر الآيات، إلى غير ذٰلك مما لا يحصى.

وذٰلك أن ما جاء في معرض مجرد التكليف لا يقع النص عليه في معرض الامتنان؛ لأنه في نفسه كلفةٌ وخلافٌ للعادات[1]، وقطعٌ للأهواء؛ كالصلاة،

---

(١) في الأصل: «العادات».

والصيام، والحج، والجهاد؛ إلا ما نحا نحو قوله: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـًٔا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ[1]﴾ [البقرة: ٢١٦] بعد قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ وَهُوَ كُرۡهٞ لَّكُمۡۖ﴾ [البقرة: ٢١٦] بخلاف ما تميل إليه النفوس وتقضى به الأوطار، وتفتح به أبواب التمتع واللذات النفسانية، وتسد به الخلات الواقعة من الغذاء والدواء ودفع المضرات، وأضراب ذٰلك؛ فإن الإتيان بها في معرض الامتنان مناسب، وإذا كان كذٰلك اقتضى هٰذا البساط الأخذَ بها من جهة ما وقعت المِنة بها؛ فلا يكون الأخذ على ذٰلك قدحاً في العبودية، ولا نقصاً من حق الربوبية، لٰكنهم مطالبون على أثر ذٰلك بالشكر للذي امتن بها، وذٰلك صحيح.

فإن قيل: فيلزم على هٰذا أن يكون الأخذ لها بقصد التجرد عن الحظ قادحاً أيضاً؛ إذ كان المقصود المفهوم من الشارع إثبات الحظ والامتنان به، وهٰذا أيضاً لا يقال به على الإطلاق؛ لما تقدم.

فالجواب أن أخذها من حيث تلبية الأمر أو الإذن قد حصل في ضمنه الحظ وبالتبعية؛ لأنه إذا ندب إلى التزوج مثلاً فأخذه من حيث الندب على وجه لو لم يندب إليه لتركه مثلاً؛ فإنَّ أخذه من هنالك قد حصل له به أخذُه من حيث الحظ؛ لأن الشارع قصد بالنكاح التناسل، ثم أتبعه آثار حسنة من التمتع باللذات، والانغمار في نعم يتنعم بها المكلف كاملة؛ فالتمتع بالحلال من جملة ما قصده الشارع؛ فكان قصد هٰذا القاصد[2] بريئاً من الحظ، وقد انجر

---

(١) أي: فهو امتنان عليهم بأن يجعل ما يكرهونه خيراً لهم، وأصل القتال من التكاليف المجردة عن الحظوظ، يعني: وهٰذا النوع قليل الوقوع أن يمتن في مقام مجرد التكليف، وقد يقال: إن هٰذا لا يحتاج إلى استثناء؛ لأن الامتنان بشيء آخر غير نفس المكلف به المجرد عن الحظ؛ فليس امتناناً بنفس القتال، بل بأنه سبحانه وتعالى تفضل علينا بأن يجعل من المكروه لنا أيّاً كان نوعه خيراً وفائدة عظمى حتى يصير ما نكرهه هو الخير الصرف. (د).

(٢) في الأصل: «القاصدين».

في قصده الحظ؛ فلا فرق بينه وبين من قصد بالنكاح نفس التمتع؛ فلا مخالفة للشارع من جهة القصد، بل له موافقتان: موافقة من جهة قبول ما قصد الشارع أن يتلقاه بالقبول، وهو التمتع، وموافقة من جهة أن أمر الشارع في الجملة يقتضي اعتبار المكلف له في حسن الأدب؛ فكان له تأدب مع الشارع في تلبية الأمر، زيادة إلى حصول ما قصده من نيل حظ المكلف.

وأيضاً[1]؛ ففي قصد امتثال الأمر القصد إلى المقصد الأصلي من حصول النسل، فهو بامتثال الأمر مُلَبٍّ للشارع في هٰذا القصد، بخلاف طلب الحظ فقط؛ فليس له هٰذه المزية.

فإن قيل: فطالب الحظ على هٰذا الوجه ملوم؛ إذ أهمل قصد الشارع في الأمر من هٰذه الجهة.

فالجواب أنه لم يهمله مطلقاً؛ فأنه حين ألقى مقاليده في نيل هٰذه الحظوظ للشارع على الجملة حصل له بالضمن مقتضى ما قصد الشارع، فلم يكن قصد المكلف في نيل الحظوظ منافياً لقصد الشارع الأصلي.

وأيضاً؛ فالداخل في حكم هٰذه الحظوظ داخل بحكم الشرط العادي على أنه يلد[2]، ويتكلف التربية والقيام بمصالح الأهل والولد؛ كما أنه عالم إذا أتى الأمر من بابه أنه ينفق على الزوجة ويقوم بمصالحها، لٰكن لا يستوي القصدان: قصد الامتثال ابتداء حتى كان الحظ حاصلاً بالضمن، وقصد الحظ ابتداءً حتى صار قصد الامتثال بالضمن؛ فثبت أن قصد الحظ في هٰذا القسم

---

(١) موافقة ثالثة. (د).

(٢) كذا في (ط) فقط، وفي غيره: «لم يلد»، وكتب (د) بناءً عليه: «اللائق بالمقام حذف «لم»؛ أي: فالذي يقصد التمتع فقط بالنكاح داخل ضمناً وبحسب العادة على أنه سيلد، ويتكلف تربية الأولاد، والإنفاق على الزوجات؛ فهو قاصد ضمناً لمقصد الشارع الأصلي من النكاح، وهو النسل».

غير قادح في العمل.

فإن قيل: فطالب الحظ إذا فرضناه لم يقصد الامتثال على حال، وإنما طلب حظه مجرداً، بحيث لو تأتى له على غير الوجه المشروع لأخذ به، لٰكنه لم يقدر عليه إلا بالوجه المشروع؛ فهل يكون القصد الأول في حقه موجوداً بالقوة أم لا؟

فالجواب أنه موجود له بالقوة أيضاً؛ لأنه إذا لم يكن له سبيل إلى الوصول إلى حظه على غير المشروع؛ فرجوعه إلى الوجه المشروع قصد إليه، وقصد الوجه المشروع يتضمن امتثال الأمر أو العمل بمقتضى الإذن، وهو القصد الأول الأصلي وإن لم يشعر به على التفصيل، وقد مر بيان هٰذا في موافقة قصد الشارع، وأما العمل بالحظ والهوى بحيث [لو][1] يكون قصد العامل تحصيل مطلوبه وافق الشارع أو خالفه؛ فليس من الحق في شيء، وهو ظاهر والشواهد عليه أظهر.

فإن قيل: أما كونه عاملاً على قصد المخالفة؛ فظاهر أنه عامل بالهوى لا بالحق، وأما عمله على غير قصد المخالفة فليس عاملاً بالهوى بإطلاق؛ فقد تبين في موضعه أن العامل بالجهل فيخالف أمر الشارع حكمه حكم الناسي، فلا ينسب عمله إلى الهوى هٰكذا بإطلاق، وإذا وافق أمر الشرع جهلاً؛ فسيأتي أنه يصح عمله على الجملة، فلا يكون عمله بالهوى أيضاً، وإلى هٰذا؛ فالعامل بالهوى إذا صادف أمر الشارع فلِمَ تقول: إنه عامل بالهوى وقد وافق قصده مع ما مر آنفاً أن موافقة أمر الشارع تصير الحظ محموداً.

فالجواب أنه إذا عمل على غير قصد المخالفة؛ فلا يستلزم أن يكون موافقاً له، بل الحالات ثلاث:

---

(١) زيادة من الأصل، وسقط من النسخ المطبوعة كلها، ومن (ط).

حال يكون فيها قاصداً للموافقة؛ فلا يخلو أن يصيب بإطلاق؛ كالعالم يعمل على وفق ما علم؛ فلا إشكال، أو يصيب بحكم الاتفاق أو لا يصيب؛ فهٰذان قسمان يدخل فيهما العامل بالجهل، فإن الجاهل إذا ظن في تقديره أن العمل هٰكذا، وأن العمل مأذون فيه على ذٰلك الوجه الذي دخل فيه؛ لم يقصد مخالفة، لٰكن فرَّط في الاحتياط لذٰلك العمل[1]، فيؤاخذ في الطريق، وقد لا يؤاخذ إذا لم يعدّ مفرطاً[2]، ويمضي عمله إن كان موافقاً.

وأما إذا قصد مخالفة أمر الشارع؛ فسواء في العبادات وافق أو خالف [فإنه لا اعتبار بموافقته كما] لا اعتبار بما يخالف فيه[3]؛ لأنه مخالف القصد بإطلاق، وفي العادات الأصل اعتبار ما وافق[4] دون ما خالف؛ لأن ما لا تشترط النية في صحته من الأعمال لا اعتبار بموافقته في القصد الشرعي ولا مخالفته، كمن عقد

---

(١) في الأصل: «في ذٰلك»، وفي (ط): «على ذٰلك».

(٢) عقد القرافي الفرق الثالث والتسعين بين قاعدة النسيان في العبادات لا يقدح وقاعدة الجهل يقدح، وكلاهما غير عالم بما أقدم عليه وبنى الفرق على قاعدة هي ما حكاه الإمام الشافعي في رسالته والإمام الغزالي في «إحيائه» أن الإجماع على أن المكلف لا يجوز له أن يقدم على فعل حتى يعلم حكم الله فيه، ثم عقد الفرق الرابع والتسعين بين قاعدة ما لا يكون الجهل عذراً فيه وقاعدة ما يكون الجهل عذراً فيه، وخلاصة الفرق بينهما أن الجهل المعفو عنه ما يتعذر الاحتراز عنه عادة وغير المعفو عنه ما لا يتعذر الاحتراز عنه في العادة. (خ).

قلت: انظر أيضاً في العذر بالجهل وحدّه: «طريق الهجرتين» (٤١٢ ـ ٤١٤)، و«تفسير الألوسي» (١ / ١٥٤)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (٣ / ٢١ و١١ / ٤٠٦ ـ ٤٠٧ و٢٠ / ٥٩ ـ ٦١ و١٩ / ٢٣، ٢١٩)، و«الإحكام» (٥ / ١١١ ـ ١١٤) لابن حزم.

(٣) في الأصل: «بما وافق أو خالف فيه»، وفي (خ): «بما يخالف».

(٤) أي: فما فعله على نية المخالفة، ولٰكنه صادف موافقة الطريق المشروع كان معتبراً، أي غير باطل؛ فتنسحب عليه أحكام الصحيح، وأما إذا صادف مخالفة المشروع؛ فهو باطل لا يأخذ حكم المشروع، وقوله: «لأن ما لا تشترط النية... إلخ» توجيه لاعتبار ما وافق مع كونه ناوياً المخالفة. (د).

عقداً يقصد أنه فاسد فكان صحيحاً، أو شرب جُلّاباً يظنه خمراً؛ إلا أن عليه في قصد المخالفة دركَ الإثم.

وأما إذا لم يقصد موافقة ولا مخالفة؛ فهو العمل على مجرد الحظ أو الغفلة؛ كالعامل ولا يدري ما الذي يعمل، أو يدري ولٰكنه إنما قصد[1] مجرد العاجلة، معرضاً عن كونه مشروعاً أو غير مشروع، وحكمه في العبادات عدم الصحة؛ لعدم نية الامتثال، ولذٰلك لم يكلف الناسي ولا الغافل ولا غير العاقل، وفي العادات الصحة إن وافق قصد الشارع، وإلا؛ فعدم الصحة.

وفي هٰذا الموضع نظر إذ يقال: إن المقصد[2] هنا لما انتفى؛ فالموافقة غير معتبرة لإمكان الاسترسال بها في المخالفة، وقد يظهر لهٰذا تأثير في تصرفات المحجور، كالطفل والسفيه الذي لا قصد له إلى موافقة قصد الشارع في إصلاح المال؛ فلذٰلك قيل بعدم نفوذ تصرفاته مطلقاً، وإن وافقت المصلحة، وقيل بنفوذ ما وافق المصلحة منها لا ما خالفها، على تفصيل أصله هٰذا النظر، وهو أن مطلق القصد إلى المصلحة غير منتهض؛ فهو بهٰذا القصد مخالف للشارع، وقد يقال: القصد إنما يعتبر بما ينشأ عنه، وقد نشأ هنا مع عدم القصد موافقة قصد الشارع؛ فصحّ.

فصل

حيث قلنا بالصحة في التصرفات العادية وإن خالف القصد قصد الشارع؛ فإن ما مضى الكلام فيه مع اصطلاح الفقهاء، وأما إذا اعتبرنا ما هو مذكور في هٰذا الكتاب في نوع الصحة والبطلان من كتاب الأحكام؛ فكل ما خالف قصد الشارع؛ فهو باطل على الإطلاق، لٰكن بالتفسير المتقدم[3]، والله أعلم.

---

(١) في (د): «قصده».

(٢) في (ط): «القصد».

(٣) وهو عدم ترتب الآثار الأخروية عليه من مرجو الثواب. (د).

المسألة السابعة

المطلوب الشرعي ضربان:

أحدهما: ما كان من قبيل العاديات الجارية بين الخلق، في الاكتسابات وسائر المحاولات الدنيوية، التي هي طرق الحظوظ العاجلة؛ كالعقود على اختلافها، والتصاريف المالية على تنوعها.

والثاني: ما كان من قبيل العبادات اللازمة للمكلف، من جهة توجهه إلى الواحد المعبود.

فأما الأول؛ فالنيابة فيه صحيحة[1]، فيقوم فيها الإنسان عن غيره وينوب منابه[2] فيما لا يختص به منها؛ فيجوز أن ينوب منابه في استجلاب المصالح له ودرء المفاسد عنه، بالإعانة والوكالة ونحو ذٰلك مما هو في معناه؛ لأن الحكمة التي يطلب بها المكلف في ذٰلك كله صالحة أن يأتي بها سواه؛ كالبيع والشراء، والأخذ والإعطاء، والإجارة والاستئجارة[3]، والخدمة، والقبض، والدفع، وما أشبه ذٰلك ما لم يكن مشروعاً لحكمة لا تتعدى المكلف عادة أو شرعاً؛ كالأكل والشرب، واللبس، والسكنى، وغير ذٰلك مما جرت به العادات، وكالنكاح وأحكامه التابعة له من وجوه الاستمتاع التي لا تصح النيابة فيها شرعاً، فإن مثل هٰذا مفروغ من النظر فيه؛ لأن حكمته لا تتعدى صاحبها إلى غيره، ومثل ذٰلك وجوه العقوبات والازدجار؛ لأن مقصود الزجر لا يتعدى صاحب الجناية ما لم يكن ذٰلك راجعاً إلى المال؛ فإن النيابة فيه تصح، فإن كان دائراً بين الأمر المالي

---

(١) في نسخة (ماء / ص ١٩٦): «تصح».

(٢) في الأصل: «ويقوم مقامه».

(٣) في الأصل و(خ) و(ماء / ص ١٩٧): «والاستجارة».

وغيره؛ فهو مجال نظر واجتهاد، كالحج[1] والكفارات؛ فالحج بناء على أن المغلب فيه التعبد؛ فلا تصح النيابة فيه، أو المال؛ فتصح، والكفارة بناء على أنها زجر فتختص، أو جبر فلا تختص، وكالتضحية[2] في الذبح بناء على ما بنى عليه في الحج، وما أشبه هٰذه الأشياء.

فالحاصل أن حكمة العاديات إن اختصت بالمكلف؛ فلا نيابة، وإلا؛ صحت النيابة، وهٰذا القسم لا يحتاج إلى إقامة دليل لوضوح الأمر فيه.

وأما الثاني؛ فالتعبدات الشرعية لا يقوم فيها أحد عن أحد، ولا يغني فيها عن المكلف غيره، وعمل العامل لا يجتزى به غيره[3]، ولا ينتقل بالقصد إليه، ولا يثبت إن وهب، ولا يحمل إن تحمل، وذٰلك بحسب النظر الشرعي القطعي نقلاً وتعليلاً[4].

فالدليل على صحة هٰذه الدعوى أمور:

أحدها: النصوص الدالة على ذٰلك؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ

---

(١) التمثيل بالحج هنا غير واضح؛ لأن تقدير كلامه إن كان الأمر العادي دائراً بين المال والعقوبة كالكفارات؛ فهو مجال نظر، وليس الحج كذٰلك، بل هو أمر عبادي وفيه نوع ارتباط بالمال، فإذا تغلب أحدهما روعي، ومثله يقال في الضحية، ولو أنه جعل التقسيم إلى ثلاثة أضرب؛ فأضاف إلى هٰذين الضربين ضرباً يدور بين العبادة والأمور المالية لكان أوجه. (د).

(٢) في الأصل و(خ) و(ط): «الضَّحية».

(٣) فصل هٰذه المعاني وإن كانت متقاربة أو متلازمة لتأتي الأدلة في الآيات بعدها على طبقها صراحة؛ فعليك بتطبيق الأدلة على تلك المعاني. (د).

(٤) انظر في تفصيل ذٰلك: «المغني» (٥ / ٩٢)، و«المجموع» (٣ / ١٥)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٨ / ١٤٢ ـ ١٤٣ و٢٤ / ٣٠٦ ـ ٣١٣)، و«الفروق» (٣ / ١٨٨)، و«بداية المجتهد» (١ / ٢٧٣)، و«فتاوى ابن رشد» (٣ / ١٤٤٢ ـ ١٤٤٦)، و«فتح القدير» (٣ / ١٤٤ ـ ١٤٥)، و«حاشية ابن عابدين» (١ / ٣٥٥).

﴿أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤].

﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩].

وفي القرآن: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الإسراء: ١٥] في مواضع.

وفي بعضها: ﴿وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰٓ﴾ [فاطر: ١٨].

ثم قال: ﴿وَمَن تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِۦ﴾ [فاطر: ١٨].

وقال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّبِعُوا۟ سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَٰيَٰكُمْ وَمَا هُم بِحَٰمِلِينَ مِنْ خَطَٰيَٰهُم مِّن شَيْءٍ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ﴾ [العنكبوت: ١٢].

[وقال][1]: ﴿وَقَالُوا۟ لَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ﴾ [القصص: ٥٥].

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ﴾ الآية [الأنعام: ٥٢].

وأيضاً ما يدل على أن أمور الآخرة لا يملك فيها أحد عن أحد شيئاً؛ كقوله: ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْـًٔا﴾ [الانفطار: ١٩]؛ فهٰذا عام في نقل الأجور أو حمل الأوزار ونحوها.

وقال: ﴿وَٱخْشَوْا۟ يَوْمًا لَّا يَجْزِى وَالِدٌ عَن وَلَدِهِۦ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَن وَالِدِهِۦ شَيْـًٔا﴾ [لقمان: ٣٣].

وقال: ﴿وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ الآية: [البقرة: ٤٨].

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

إلى كثير من هٰذا المعنى.

وفي الحديث حين أنذر عليه الصلاة والسلام عشيرته الأقربين: «يا بني فلان! إنِّي لا أملك لكم من الله شيئاً»[1].

والثاني: المعنى، وهو أن مقصود العبادات الخضوع لله، والتوجه إليه، والتـذلل بين يديه، والانقياد تحت حكمه، وعمارة القلب بذكره؛ حتى يكون العبد بقلبه وجوارحه حاضراً مع الله، ومراقباً له غير غافل عنه، وأن يكون ساعياً في مرضـاتـه ومـا يقـرب إليه على حسب طاقته، والنيابة تنافي هٰذا المقصود وتضـاده[2]؛ لأن معنى ذٰلك أن لا يكون العبد عبداً، ولا المطلوب بالخضوع والتوجه خاضعاً ولا متوجهاً، إذا ناب عنه غيره في ذٰلك، وإذا قام غيره في ذٰلك مقامه؛ فذٰلك الغير هو الخاضع المتوجه، والخضوع والتوجه ونحوهما إنما هو اتصـاف بصفات العبودية، والاتصاف لا يعدو المتصف به ولا ينتقل عنه إلى غيره، والنيابة إنما معناها أن يكون المنوب منه بمنزلة النائب، حتى يعد المنوب عنه متصفاً بما اتصف به النائب، وذٰلك لا يصح في العبادات كما يصح في التصرفات؛ فإن النائب في أداء الدين مثلاً لما قام مقام المديان صار المديانُ متصفاً بأنه مؤد لدَيْنه؛ فلا مطالبة للغريم بعد ذٰلك به، وهٰذا في التعبد لا يتصور ما لم يتصف المنوب عنه بمثل ما اتصف به النائب، ولا نيابة إذ ذاك على حال.

والثالث: أنه لو صحت النيابة في العبادات البدنية[3] لصحت في الأعمال

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب المناقب، باب من انتسب إلى آبائه في الإسلام والجاهلية، ٦ / ٥٥١ / رقم ٣٥٢٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب في قوله تعالى: **﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾**، ١ / ١٩٢ ـ ١٩٣ / رقم ٢٠٤، ٢٠٦) عن أبي هريرة، وفيه طول، والمذكور نحوه.

(٢) نحوه في «الفروق» (٢ / ٢٠٥)، و«قواعد الأحكام» (١ / ١٣٥).

(٣) إنما جعلها هي الملزوم ومناط الاستدلال في هٰذا الوجه ـ وإن كان الأصل فيما سبق =

القلبية؛ كالإيمان وغيره من الصبر والشكر، والرضى والتوكل، والخوف والرجاء، ومـا أشبه ذٰلك، ولـم تكن التكاليف محتومة على المكلف عيناً لجواز النيابة؛ فكان يجوز أمره ابتداء على التخيير بين العمل والاستنابة، ولصح مثل ذٰلك في المصالح المختصة بالأعيان من العاديات؛ كالأكل والشرب، والوقاع واللباس وما أشبه ذٰلك، وفي الحدود والقصاص والتعزيرات وأشباهها من أنواع الزجر، وكل ذٰلك باطل بلا خلاف، من جهة أن حِكم هٰذه الأحكام مختصة؛ فكذٰلك سائر التعبدات.

وما تقدم[1] من آيات القرآن كلها عمومات لا تحتمل التخصيص؛ لأنها محكمات نزلت بمكة[2] احتجاجاً على الكفار، ورداً عليهم في اعتقادهم حمل بعضهم عن بعض أو دعواهم ذٰلك عناداً، ولو كانت تحتمل الخصوص في هٰذا

= عاماً ـ؛ لأنها بقطع النظر عن الأدلة هي التي يتوهم فيها ذٰلك، ويظهر أثره فيها بالقيام بالنيابة وعدم القيام بها بخلاف القلبية؛ فلا يظهر ذٰلك فيها، ولا يعقل فيها النيابة رأساً؛ فلا يعقل أن يقوم أحد عن أحد بالإيمان مثلاً، وقوله: «ولم تكن التكاليف. . . إلخ»؛ أي: مطلقاً بدنية أو قلبية، وقوله: «وكل ذٰلك باطل»؛ أي: اللوازم الثلاثة باطلة؛ أي: فالملزوم مثلها وعليه يكون قوله: «من جهة أن حكم هٰذه الأحكام مختصة» راجعاً لخصوص الدليل الثالث، أي أن التعبدات مختصة بالمكلف بها كما سبق بيانه؛ فتكون كالعاديات المختصة كالأكل والوقاع مثلاً، فلما كانت هٰذه لا نيابة فيها كانت جميع التعبـدات لا نيابة فيها، ويصح أن يعود قوله: «وكل ذٰلك باطل» إلى ما دخل تحت قوله: «ولصح مثل ذٰلك في المصالح المختصة وفي الحدود وأشباهها»، ويكون حذف بطلان اللازم من الدليلين الأولين. (د).

قلت: انظر في معنى ما قرر المصنف: «حاشية الدسوقي» (٢ / ١٨).

(١) لو قدم هٰذا على الثاني، وهو المعنى ليكون تكميلاً للدليل الأول وهو النصوص؛ لكان أنسب وإن كان وجه تأخره ارتباطه بالإشكال بعده، حيث يقول فيه: «وتبين أن ما تقدم في الكلية ليست على العموم». (د).

(٢) أي: ما عدا الآية الأخيرة؛ فإنها من سورة البقرة. (د).

المعنى ؛ لم يكن فيها ردٌّ عليهم ، ولما قامت عليهم بها حجة ، أما على القول بأن العموم إذا خص لا يبقى حجة في الباقي ؛ فظاهر، وأما على قول غيرهم ؛ فلتطرق احتمال التخصيص بالقياس أو غيره ، وإذا تأمل الناظر العمومات المكية وجد عامتها[1] عريّة عن التخصيص والنسخ وغير ذلك من الأمور المعارضة ؛ فينبغي للبيب أن يتخذها عمدة في الكليات الشرعية ، ولا ينصرف عنها .

فإن قيل : كيف هذا؟ وقد جاء في النيابة في العبادات واكتساب الأجر والوزر من الغير، وعلى ما لم يعمل أشياء :

أحدها : الأدلة الدالة على خلاف ما تقدم ، وهي جملة منها أن «الميِّتَ يُعذَّب بِبُكاءِ الحيِّ عليه»[2].

وأن «مَنْ سَنَّ سُنَّةً حسنةً أو سيئةً ؛ كان له أجرُها أو عليه وِزرُها»[3].

---

(١) سيأتي لذلك في الأدلة مبحث واسع شاف ، وقوله : «الأمور المعارضة» ؛ أي : العشرة المشهورة التي منها الإضمار والحقيقة والمجاز . . . إلخ ، والكلام يحتاج إلى دقة في وزنه وتطبيقه ، وسيأتي في محله . (د) .

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الجنائز، باب قول النبي ﷺ يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه ، ٣ / ١٥٢ / رقم ١٢٩٠) ، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الجنائز، باب الميت يعذّب ببكاء أهله عليه ، ٢ / ٦٣٨ / رقم ٩٢٧) ، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الجنائز، باب النياحة على الميت ، ٤ / ١٦ ـ ١٧) ، والترمذي في «الجامع» (أبواب الجنائز، باب ما جاء في كراهية البكاء على الميت / رقم ١٠٠٢) ، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الجنائز، باب ما جاء في الميت يعذَّب بما ينح عليه / رقم ١٥٩٣) عن عمر موقوفاً .

وانظر في معنى الحديث وتوجيهه : «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٤ / ٣٦٩ ـ ٣٧٨) ، و«عمدة القاري» (٤ / ٧٩) ، و«تهذيب السنن» (٤ / ٢٩٠ ـ ٢٩٣) لابن القيم ، و«مجموعة الرسائل المنيرية» (٢ / ٢٠٩) .

(٣) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الزكاة ، باب الحث على الصّدقة ولو بشقّ تمرة أو =

وأن «الرجل إذا ماتَ انقطعَ عمله إلاَّ من ثلاث»[1].

وأنه «ما مِن نَفْسٍ تقتلُ ظلماً إلاَّ كان على ابن آدمَ الأوَّلَ كِفْلٌ منها»[2].

وفي القرآن: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَـٰنٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ﴾ [الطور: ٢١].

وفُسِّر بأن الأبناء يرفعون إلى منازل الآباء وإن لم يبلغوا ذٰلك بأعمالهم.

وفي الحديث: «إنَّ فريضةَ اللهِ أدركتْ أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يَثْبُتَ على الرَّاحِلَة؛ أفأحجُّ عنه؟ قال: نعم»[3].

وفي رواية: «أفرأيتِ لو كان على أبيكِ دينٌ فقضيتِه، أكان يُجزِئه؟ قالت: نعم. قال: فدَيْنُ اللهِ أحقُّ أنْ يُقْضَى»[3].

= كلمة طيّبة، ٢ / ٧٠٤ ـ ٧٠٥ / رقم ١٠١٧) من حديث جرير رضي الله عنه، ومضى (١ / ٢٢٢).

قلت: وفي (خ) كان الحديث: «كان عليه وزرها وله أجرها».

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته، ٣ / ١٢٥٥ / رقم ١٦٣١)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الوصايا، باب فضل الصدقة عن الميت، ٦ / ٢٥١)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الأحكام، باب في الوقف، ٣ / ٦٦٠ / رقم ١٣٧٦) ـ وقال: «هٰذا حديث حسن صحيح» ـ، وأبو داود في «السنن» (كتاب الوصايا، باب ما جاء في الصدقة عن الميت، ٣ / ١١٧ / رقم ٢٨٨٠)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٣٧٢)، والبخاري في «الأدب المفرد» (رقم ٣٨) عن أبي هريرة مرفوعاً، ولفظ مسلم: «إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا في ثلاثة: إلا من صدقةٍ جارية، أو علمٍ يُنتفع به، أو ولدٍ صالح يدعو له».

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم وذريته، ٦ / ٣٦٤ / رقم ٣٣٣٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب القسامة، باب بيان إثم من سنّ القتل، ٣ / ١٣٠٣ ـ ١٣٠٤ / رقم ١٦٧٧) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه، وتقدم (١ / ٢٢٢).

(٣) أخرج الرواية الأولى البخاري في «الصحيح» (كتاب جزاء الصيد، باب الحج عمن لا يستطيع الثبوت على الراحلة، ٤ / ٦٦ / رقم ١٨٥٣، ١٨٥٤)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب =

«ومن مات وعليهِ صومٌ صام عنه وليه»[1].

«وقيل: يا رسول الله! إن أمي ماتت وعليها نذرٌ لم تقضه. قال: فاقضِه عنها»[2].

وقد قال بمقتضى هٰذه الأحاديث كبراء وعلماء، وجماعة ممن لم يذهب إلى ذٰلك قالوا بجواز هبة العمل، وأن ذٰلك ينفع الموهوب له عند الله تعالى؛ فهٰذه جملة تدل على ما لم يذكر من نوعها، وتبين أن ما تقدم في الكلية المذكورة ليست على العموم؛ فلا تكون صحيحة.

والثاني: أن لنا قاعدة يرجع إليها غير مختلف فيها، وهي قاعدة الصدقة عن الغير، وهي عبادة؛ لأنها إنما تكون صدقة إذا قصد بها وجه الله تعالى وامتثال أمره، فإذا تصدق الرجل عن الرجل؛ أجزأ ذٰلك عن المتصدق عنه وانتفع

= الحج، باب الحج عن العاجز لزمانة وهرم ونحوهما أو للموت، ٢ / ٩٧٣ / رقم ١٣٣٤) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما. وفي (ط): «فريضة الله الحج أدركت...».

وأخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب جزاء الصيد، باب الحج والنذور عن الميت، ٤ / ٦٤ / رقم ١٨٥٢) نحو الرواية الثانية من حديث ابن عباس رضي الله عنهما أيضاً.

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب من مات وعليه صوم، ٤ / ١٩٢ / رقم ١٩٥٢)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الصيام، باب قضاء الصيام عن الميت، ٢ / ٨٠٣ / رقم ١١٤٧)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الصوم، باب فيمن مات وعليه صيام، ٢ / ٧٩١ - ٧٩٢ / رقم ٢٤٠٠)، وأحمد في «المسند» (٦ / ٦٩)، والبيهقي في «الكبرى» (٤ / ٢٥٥) وغيرهم من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأيمان والنذور، باب من مات وعليه نذر، ١١ / ٥٨٣ / رقم ٦٦٩٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب النذر، باب الأمر بقضاء النذر، ٣ / ١٢٦٠ / رقم ١٦٣٨) أن ابن عباس قال: استفتى سعد بن عبادة رسولَ الله ﷺ في نذرٍ كان على أمه، توفيت قبل أن تقضيه، قال رسول الله ﷺ: «فاقضه عنها».

به، ولا سيما إن كان ميتاً؛ فهٰذه عبادة حصلت فيها النيابة، ويؤكد ذٰلك ما كان من الصدقة فرضاً كالزكاة؛ فإن إخراجها عن الغير جائز وجازٍ عن ذٰلك الغير، والزكاة أخيَّة الصلاة[1].

والثـالث: أن لنـا قاعـدة أخرى متفقاً عليها أو كالمتفق عليها[2]، وهي تحمل العاقلة للدية في قتل الخطأ؛ فإن حاصل الأمر في ذٰلك أن يُتلف زيد فيغرم عمرو، وليس ذٰلك إلا من باب النيابة في أمر تعبدي لا يعقل معناه، ومنه أيضاً نيابة الإمام عن المأموم في القراءة وبعض أركان الصلاة مثل القيام، والنيابة عنه في سجود السهو بمعنى أنه يحمله عنه، وكذٰلك الدعاء للغير؛ فإن حقيقته خضوع لله وتوجهٌ إليه، والغير هو المنتفع بمقضتى تلك العبادة، وقد خلق الله ملائكـة عبـادتهم الاستغفار للمؤمنين خصوصاً ولمن في الأرض عموماً، وقد استغفر النبي ﷺ لأبويه[3] حتى نزل: ﴿ مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسۡتَغۡفِرُواْ لِلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة: ١١٣].

---

(١) جملة خطابية، يقوى بها الإشكال ليجري فيما ليس فيه شائبة مالية. (د).

(٢) المخالف فيها قليل، راجع «إعلام الموقعين» (٢ / ١٦ ـ ١٧) ط محمد عبدالحميد.

(٣) الثابت أن النبي ﷺ أراد أن يستغفر لأمه؛ فلم يأذن له ربُّه عز وجل، وأما سبب النزول؛ فقيل: نزلت في ذٰلك كما عند الطبري في «التفسير» (١١ / ٤٣) من مرسل قتادة، وعن ابن عباس عنده أيضاً (١١ / ٤٢) بإسنادٍ ضعيف، فيه عطية العوفي.

والنهي عن الاستغفار ثابت في غير حديث، منها:

ما أخرجه مسلم في «الصحيح» (٢ / ٦٧٢ بعد ٩٧٧ / ١٠٦) ـ ولم يسق لفظه ـ، والترمذي في «الجامع» (٣ / ٣٧٠ / رقم ١٠٥٤) مختصراً، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (١ / ١١٧)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٣٥٥ و٣٥٦)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٣٧٦)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٤ / ٧٦)، و«الدلائل» (١ / ١٨٩)، وابن شاهين في «الناسخ والمنسوخ» (رقم ٦٥٢ و٦٥٣ و٦٥٤)، والجورقاني في «الأباطيل» (١ / ٢٢٩ ـ ٢٣٠)، والطبري في «التفسير» (١١ / ٤٢)، وابن مردويه عن بريدة؛ أن النبي ﷺ لما قدم مكة؛ أتى رسم قبر فجلس عليه، فجعل =

. . . .

= يخاطب، ثم قام مستعبراً؛ فقلنا: يا رسول الله! إنا رأينا ما صنعتَ، قال: «إني استأذنتُ ربي في زيارة أمِّي فأذن لي، واستأذنته في الاستغفار لها؛ فلم يأذن لي».

وما أخرجه مسلم (كتاب الجنائز، باب استئذان النبي ﷺ ربه عز وجل في زيارة قبر أمه، ٢ / ٦٧١ / رقم ٩٧٦ و٩٧٧)، وأبو داود (كتاب الجنائز، باب في زيارةِ القبور، ٣ / ٢١٨ / رقم ٣٢٣٥)، والنسائي (كتاب الجنائز، باب زيارة قبر المشرك، ٤ / ٩٠)، وعنه الجورقاني في «الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير» (١ / ٢٣٠)، وابن ماجه (كتاب الجنائز، باب ما جاء في زيارة قبور المشركين، ١ / ٥٠١ / رقم ١٥٧٢)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٤٤١)، والطحاوي في «مشكل الآثار» (٣ / ٨٩)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٤ / ٧٦ و٧ / ١٩٠)، و«دلائل النبوة» (١ / ١٩٠)، والبغوي في «شرح السنة» (٥ / ٤٦٣ / رقم ١٥٥٤)، و«معالم التنزيل» (٣ / ١١٥) من طريقين عن يزيد بن كيسان عن أبي حازم عن أبي هريرة «أنه ﷺ استأذن في الاستغفار لأمه؛ فلم يؤذن له».

والصحيح في سبب النزول أنها نزلت في عمّه أبي طالب.

أخرج البخاري (كتاب التفسير، باب **﴿وما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين﴾**، ٨ / ٣٤١ / رقم ٤٦٧٥، وباب **﴿إنك لا تهدي من أحببت ولٰكن الله يهدي من يشاء﴾**، ٨ / ٥٠٦ / رقم ٤٧٧٢)، ومسلم (كتاب الإيمان، باب الدليل على صحة إسلام من حضره الموت ما لم يشرع في النَّزع ـ وهو الغرغرة ـ، ونسخ جواز الاستغفار للمشركين، والدليل على أن من مات على الشرك فهو من أصحاب الجحيم، ولا ينقذه من ذٰلك شيء من الوسائل، ١ / ٥٤ / رقم ٢٤)، والنسائي في «السنن الكبرى» (كتاب التفسير، ١ / ٥٦١ / رقم ٢٥٠ و٢ / ١٤٤ / رقم ٤٠٣)، وكما في «تحفة الأشراف» (٨ / ٣٨٧)، و«المجتبى» (٤ / ٩٠ ـ ٩١)، وأبو عوانة في «المسند» (١ / ١٤ ـ ١٥)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٤٣٣)، والطحاوي في «مشكل الآثار» (٣ / ١٨٧)، وابن منده في «الإيمان» (رقم ٣٧)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ٩٧٨ ـ الإحسان)، وابن جرير في «التفسير» (١١ / ٣٠ و٢٠ / ٥٩)، والبيهقي في «الدلائل» (٢ / ٣٤٢ ـ ٣٤٣)، والبغوي في «شرح السنة» (٥ / ٥٥ ـ ٥٦)، وابن البناء في «فضل التهليل» (رقم ٤٧)، والواحدي في «أسباب النزول» (١٧٧) من طرق عدة عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبيه وهو المسيَّب بن حزن؛ قال: «لما حضرت أبا طالب الوفاةُ؛ جاءه رسول الله ﷺ، فوجد عنده أبا جهل وعبدالله =

وقال في ابن أبيّ: «لأَسْتَغْفِرَنَّ لكَ ما لم أنْهَ عنك»[1] حتى نزل: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠]، [ونزل: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا﴾ الآية [التوبة: ٨٤]][2].

وإن كان قد نهى عنه؛ فلم ينه عن الاستغفار لمن كان حياً منهم، وقال عليه الصلاة والسلام: «اللهمَّ! اغْفِرْ لِقَوْمي؛ فإنهم لا يعلمون»[3].

وعلى الجملة؛ فالدعاء للغير مما علم من دين الأمة ضرورة.

والرابع: إن النيابة في الأعمال البدنية غير العبادات[4] صحيحة، وكذلك

= ابن أبي أُميَّة بن المغيرة؛ فقال: «أي عمِّ! قل: لا إله إلا الله، كلمة أحاجُّ لك بها عند الله؟». فقال أبو جهل وعبدالله بن أبي أميَّة: أترغب عن ملَّة عبدالمطَّلب؟ فلم يزل رسول الله ﷺ يعرِضُها عليها ويُعيدانه بتلك المقالة؛ حتى قال أبو طالب آخرَ ما كلَّمهم: على ملَّة عبدالمطَّلب، وأبى أن يقول: لا إله إلا الله».

قال: «قال رسول الله ﷺ: «لأستغفرنَّ لك ما لم أُنْهَ عنك». فأنزلَ الله: ﴿**ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين**﴾، وأنزل الله في أبي طالب؛ فقال لرسول الله ﷺ: ﴿**إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء**﴾». وهذا لفظ البخاري في الموطن الثاني.

(١) بل قالها في عمه أبو طالب، كما تقدم في الحديث السابق.

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من (ط).

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأنبياء، باب منه، ٦ / ٥١٤ / رقم ٣٤٧٧، وكتاب استتابة المرتدّين والمعاندين وقتالهم، باب منه، ١٢ / ٢٨٢ / رقم ٦٩٢٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الجهاد والسير، باب غزوة أحد، ٣ / ١٤١٧ / رقم ١٧٩٢) عن ابن مسعود رضي الله عنه، والمذكور لفظ البخاري، ولفظ مسلم: «ربِّ! اغفر...».

(٤) ليس محل نزاع، ولكنه جاء به لتوسيع المجال في الإشكال، وأنها لكونها مشروعة جازت فيها النيابة؛ فإذن كل ما كان مشروعاً تجوز فيه النيابة، ومنه العبادات، ولا يخفى عنك أن أهم شيء في هذا الوجه ما يتعلق بالجهاد من جهة كونه عبادة، وأما مجرد مشروعيته التي جاء بها ليجعلها كعلة للقياس؛ فهي ضعيفة. (د).

بعض العبادات البدنية، وإن كانت واجبة على الإنسان عيناً، وكذٰلك المالية، وأولها الجهاد؛ فإنه جائز أن يستنيب فيه المكلف به غيره بجعل وبغير جعل، إذا أذن الإمام، والجهاد عبادة، فإذا جازت النيابة في مثل هٰذا؛ فلتجز في باقي الأعمال المشروعة لأن الجميع مشروع.

والخامس: أن مآل الأعمال التكليفية أن يجازى عليها، وقد يجازى الإنسان على ما لم يعمل، خيراً كان الجزاء أو شرّاً، وهو أصل متفق عليه في الجملة، وذٰلك ضربان:

أحدهما: المصائب النازلة في نفسه وأهله وولده وعرضه؛ فإنه إن كانت باكتسابٍ[1] كُفِّر بها من سيئاته، وأخذ بها من أجر غيره، وحملَ غيرهُ وزرَه، و[لو] لم يعملْ بذٰلك[2]، فضلاً عن أن يجد ألمه، كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه في المفلس يوم القيامة[3]، وإن كانت بغير اكتسابٍ؛ فهي كفارات فقط، أو كفارات وأجور، وكما جاء فيمن «غرَسَ غَرْساً أو زَرَعَ زرعاً يأكلُ منه

---

(١) أي: اكتساب الغير، وقوله: «بغير اكتساب»؛ أي: بأن كانت من الله محضاً. (د).

(٢) لعل الأصل: «وإن لم يعلم بذٰلك» ليلتئم مع قوله: «فضلاً عن أن يجد ألمه». (د).

(٣) أخرج مسلم في «الصحيح» (كتاب البر والصِّلة والآداب، باب تحريم الظلم، ٤ / ١٩٩٧ / رقم ٢٥٨١)، والترمذي في «الجامع» (أبواب صفة القيامة، باب ما جاء في شأن الحساب والقصاص، ٤ / ٦١٣ / رقم ٢٤١٨) - وقال: «هٰذا حديث حسن صحيح» -، وأحمد في «المسند» (٢ / ٣٣٤)، والبغوي في «شرح السنة» (١٤ / ٣٦٠ / رقم ٤١٦٤)، وعبدالغني المقدسي في «ذكر النار» (رقم ٦) عن أبي هريرة؛ أن رسول الله ﷺ قال: «أتدرون ما المفلس؟». قالوا: المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع. فقال: «إن المفلس من أمتي يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة، ويأتي قد شتم هٰذا، وقذف هٰذا، وأكل مال هٰذا، وسفك دم هٰذا، وضرب هٰذا؛ فيعطى هٰذا من حسناته وهٰذا من حسناته، فإن فنيت حسناته قبل أن يقضى ما عليه؛ أخذ من خطاياهم فطرحت عليه، ثم طرح في النار».

إنسانٌ أو حيوانٌ أنَّه له أجر»[1]، وفيمن «ارتبَطَ فَرَساً في سبيلِ اللهِ فأكَلَ في مَرْجٍ أو رَوْضَةٍ، أو شربَ في نهرٍ، أو استنَّ شرَفاً أو شرَفين، ولم يُرِد أن يكون ذٰلك؛ فهي له حسنات»[2]، وسائر ما جاء في هٰذا المعنى.

والضـرب الثاني: النيات التي تتجاوز الأعمال[3] كما جاء: «إن المرءَ يُكتبُ له قِيامُ الليل أو الجهادُ إذا حبَسه عنهُ عُذرٌ»[4].

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الحرث والمزارعة، باب فضل الزرع والغرس إذا أكل منه، ٥ / ٣ / رقم ٢٣٢٠، وكتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، ١٠ / ٤٣٨ / رقم ٦٠١٢)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب المساقاة، باب فضل الغرس والزرع، ٣ / ١١٨٩ / رقم ١٥٥٣) عن أنس مرفوعاً بلفظ: «ما من مسلم يغرس غرساً، أو يزرع زرعاً؛ فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة؛ إلا كان له به صدقة».

(٢) مضى تخريجه (ص ٣٤٠)، وهو قطعة من حديث في «الصحيحين»، قال (د): «لعلها رواية بالمعنى، وإلا؛ فما تقدم له في الفصل الثاني من المسألة الخامسة يقتضي أن قوله: «ولم يردَ ذٰلك» راجع إلى خصوص الشرب، نعم، إن ذٰلك هو مناط الإشكال؛ لأنه لو قصد شيئاً من ذٰلك لم يكن فيه ما يعترض به هنا».

(٣) انظر في تحقيق هٰذا النوع مع أمثلة عليه: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٠ / ٧٤٠ - ٧٤٢ و٦ / ٥٧٥ و١٤ / ١٢٣ و٣٥ / ٥٢).

(٤) قلت: والعذر نصص عليه في حديث أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الجهاد، باب يكتب للمسافر مثل ما كان يعمل في الإقامة، ٦ / ١٣٦ / رقم ٢٩٩٦) من حديث أبي موسى مرفوعاً: «إذا مرض العبد أو سافر؛ كتب له مثل ما كان يعمل مقيماً صحيحاً».

والنومُ عذر في حق من كان له نصيب من قيام الليل، ودليله ما أخرجه النسائي في «المجتبى» (١ / ٢٥٥)، وابن ماجه في «السنن» (رقم ١٣٤٤)، وابن نصر في «قيام الليل» (ص ٣٨)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٣١١)، والبيهقي في «الكبرى» (٣ / ١٥) بسندٍ صحيح عن أبي الدرداء مرفوعاً: «من نام ونيته أن يقوم؛ كتب له ما نوى، وكان نومُه صدقةً عليه».

وأخرج مالك في «الموطأ» (١ / ١١٧) - ومن طريقه أبو داود في «السنن» (رقم ١٣١٤)، والنسائي في «المجتبى» (١ / ٢٥٥)، وأحمد في «المسند» (٦ / ١٨٠)، وابن نصر في «قيام الليل» =

وكذلك سائر الأعمال؛ حتى قال عليه الصلاة والسلام في المتمنِّي أن يكون له مالٌ يعمل به مثل عمل فلان: «فَهُما في الأجْرِ سواءٌ»، وفي الآخر: «فهُما في الوِزْرِ سَواءٌ»[1].

= (ص ٧٨)، والبيهقي في «الكبرى» (٢ / ١٥) من حديث عائشة مرفوعاً: «ما من امرىء تكون له صلاة بليل، يغلبه عليها نوم؛ إلا كتب الله له أجر صلاته، وكان نومه عليه صدقة».

أمـا الجهاد؛ فدليله ما أخرجه الشيخان في «صحيحيهما» من حديث جابر مرفوعاً: «إنَّ بالمدينة لرجالاً ما سرتم مسيراً ولا قطعتم وادياً؛ إلا كانوا معكم، حبسهم المرض»، وفي رواية عند مسلم: «إلا شركوكم في الأجر».

وورد في المرض خاصة حديث عقبة بن عامر مرفوعاً: «ليس من عمل يوم إلا وهو يختم عليه، فإذا مرض المؤمن قالت الملائكة: يا ربنا! عبدك فلان قد حبسته! فيقول الرب عز وجل: اختمـوا له على مثله عمله حتى يبـرأ أو يمـوت» أخرجه أحمد في «المسند» (٤ / ١٤٦) بإسنادٍ صحيح، وأخرج أحمد في «المسند» (٤ / ١٢٣) من حديث شداد والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٣١٣) من حديث أبي أمامة، وأحمد (٣ / ٢٣٨) من حديث أنس ما يشهد له.

(١) أخرج وكيع في «الزهد» (رقم ٢٤٠) ـ ومن طريقه ابن ماجه في «السنن» (كتاب الزهد، باب النية، ٢ / ١٤١٣ / رقم ٤٢٢٨)، وأحمد في «المسند» (٤ / ٢٣٠)، والفريابي في «فضائل القرآن» (رقم ١٠٦) ـ بإسنادٍ صحيح عن أبي كبشة الأنماري؛ قال: قال رسول الله ﷺ: «مثل هٰذه الأمة كمثل أربعة نفر: رجل آتاه الله مالاً وعلماً؛ فهو يعمل بعلمه في ماله، ينفقه في حقه، ورجل آتاه الله علماً ولم يؤته مالاً؛ فهو يقول: لو كان لي مثل هٰذا؛ عملت فيه مثل الذي يعمل». قال رسول الله ﷺ: «فهما في الأجر سواء، ورجل آتاه الله مالاً ولم يؤته علماً؛ فهو يخبط في ماله، ينفقه في غير حقه، ورجل لم يؤته الله علماً ولا مالاً؛ فهو يقول: لو كان لي مثل هٰذا عملت فيه مثل الذي يعمل». قال رسول الله ﷺ: «فهما في الوزر سواء».

وأخرجه من طرق عن أبي كبشة هناد في «الزهد» (رقم ٥٦٨)، والمروزي في «زياداته على زهد ابن المبارك» (رقم ٣٥٤)، وأحمد في «المسند» (٤ / ٢٣٠، ٢٣١)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الزهد، باب ما جاء في الدُّنيا مثل أربعة نفر، ٤ / ٥٦٢ / رقم ٢٣٢٥) ـ وقال: «هٰذا حديث حسن صحيح» ـ، والفريابي في «فضائل القرآن» (رقم ١٠٥، ١٠٦)، وابن ماجه في «السنن» (٢ =

وحديث: «مَن همَّ بحسنةٍ فلم يعملها؛ كتبَتْ له حسنةً»[1].

«والمُسْلِمانِ يَلْتَقِيانِ بِسَيْفَيْهِما»[2] الحديث.

إلى غير ذٰلك من الأدلة الدالة على عدّ المكلف بمجرد النية كالعامل نفسه في الأجر والوزر، فإذا كان كالعامل وليس بعامل ولا عمل عنه غيرُه؛ فأولى[3] أن يكون كالعامل إذا استناب غيرَه على العمل.

= / ١٤١٣ ـ ١٤١٤).

وصححه ابن كثير في «فضائل القرآن» (ص ٦٣).

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الرقاق، باب من همَّ بحسنةٍ أو بسيّئةٍ، ١١ / ٣٢٣ / رقم ٦٤٩١)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب إذا همَّ العبد بحسنةٍ كتبت وإذا همَّ العبد بحسنةٍ كتبت وإذا همَّ بسيئةٍ لم تكتب، ١ / ١١٧ / رقم ١٣١) من ضمن حديث إلٰهي رواه ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما﴾، ١ / ٨٤ ـ ٨٥ / رقم ٣١، وكتاب الديات، باب قول الله تعالى: ﴿ومن أحياها﴾، ١٢ / ١٩٢ / رقم ٦٨٧٥، وكتاب الفتن، باب إذا التقى المسلمان بسيفيهما، ١٣ / ٣١ ـ ٣٢ / رقم ٧٠٨٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الفتن، باب إذا تواجه المسلمان بسيفيهما، ٤ / ٢٢١٣ ـ ٢٢١٤ / رقم ٢٨٨٨)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب تحريم الدم، باب تحريم القتل، ٧ / ١٢٥)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الفتن، باب في النهي عن القتال في الفتنة، ٤ / ١٠٣ / رقم ٤٢٦٨، ٤٢٦٩)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الفتن، باب إذا التقى المسلمان بسيفيهما، ٢ / ١٣١١ / رقم ٣٩٦٥) عن أبي بكرة مرفوعاً: «إذا تواجه المسلمان بسيفيهما؛ فالقاتل والمقتول في النار». قال: فقلت (أو قيل): يا رسول الله! هٰذا القاتل؛ فما بال المقتول؟ قال: «إنه قد أراد قتل صاحبه». وفي رواية: «إذا التقى المسلمان...».

(٣) أي: لأن النية حينئذ حاصلة، وقد حصل المنوي بالفعل، وإن كان من غيره وهٰذا ظاهر إذا رجعنا قوله: «فإذا كان كالعامل... إلخ» إلى الضرب الثاني فقط؛ إلا أنه لا يكون قد عمل للأول نتيجة، ولا بين وجه الاستدلال به، أما إذا رجعناه للضربين فيكون قد رتب على الأول أيضاً نتيجته، لٰكن السياق في ذكره للأعمال في الثاني يشهد للتقرير الأول. (د).

فالجـواب: أن هٰذه الأشياء وإن كان منهـا ما قال بعض العلمـاء فيه بصحة[1] النيابة؛ فإن للنظر فيها متسعاً.

أما قاعدة الصدقة عن الغير وإن عددناها عبادة؛ فليست من هٰذا الباب، فإن كلامنا في نيابة في عبادة من حيث هي تقربٌ إلى الله تعالى وتوجهٌ إليه، والصدقة عن الغير من باب التصرفات المالية، ولا كلام فيها.

وأمـا قاعدة الدعاء؛ فظاهرٌ أنه ليس في الدعاء نيابة لأنه شفاعة للغير؛ فليس من هٰذا الباب.

وأمـا قاعـدة النيابـة في الأعمـال البدنية والمالية؛ فإنها مصالح معقولة المعنى، لا يشترط فيها من حيث هي كذٰلك نية، بل المنوب عنه إن نوى القربة فيما له سبب فيه؛ فله أجر ذٰلك، فإن العبادة منه صدرت لا من النائب، والنيابة على مجرد التفرقة أمر خارج عن نفس التقرب بإخراج المال، والجهاد وإن كان من الأعمال المعدودة في العبادات؛ فهي في الحقيقة معقولة المعنى، كسائر فروض الكفـايات التي هي مصـالـح للدنيا، لٰكن لا يحصل لصاحبها الأجر الأخروي إلا إذا قصد وجه الله تعالى وإعلاء كلمة الله، فإن قصد الدنيا؛ فذٰلك حظه، مع أن المصلحة الجهادية قائمة؛ كقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد شعبة منها، على أن من أهل العلم من كره النيابة في الجهاد [بالجعل][2]؛ لما فيه من تعريض النفس للهلكة في عرض من أعراض الدنيا، ولو فرض هنا قصد التقرب بالعمل؛ لم يصح فيه من تلك الجهة نيابة أصلاً؛ فهٰذا [الأصل][2] لا اعتراض به أيضاً.

وأما قاعدة المصائب النازلة؛ فليست من باب النيابة في التعبد، وإنما

---

(١) في (خ) و (ط): «في صحة».

(٢) ما بين المعقوفات في الموضعين ليست في الأصل.

الأجـر والكفارة في مقابلة ما نيل منه لا لأمر خارج عن ذٰلك، وكون حسنات الـظالم تعـطى المـظلوم، أو سيئـات المظلوم تطرح على الظالم؛ فمن باب الغرامات؛ فهي معاوضات؛ لأن[1] الأعواض الأخروية إنما تكون في الأجور والأوزار؛ إذ لا دينار هناك ولا درهم، وقد فات القضاء في الدنيا.

ومسألة الغرس والزرع من باب المصائب في المال، ومن باب الإحسان به إن كان باختيار مالكه.

ومسـألة العاجز عن الأعمال راجعة إلى الجزاء على الأعمال المختصة بالعامل بلا نيابة؛ إذ عد في الجزاء بسبب نيته كمن عمل تفضلاً من الله تعالى، مع أن الأحكام إنما تجري في الدنيا على الظاهر، ولذٰلك يقال فيمن عجز عن عبادة واجبة وفي نيته أن لو قدر عليها لعملها إن له أجر من عملها، مع أن ذٰلك لا يسقط القضاء عنه فيما بينه وبين الله إن كانت العبادة مما يقضى، كما أنه لو تمنى[2] أن يقتل مسلماً أو يسرق أو يفعل شرّاً إلا أنه لم يقدر؛ كان له وزر من عمل، ولا يعد في الدنيا كمن عمل، حتى يجب عليه ما يجب على الفاعل حقيقـة؛ فليست من النيابـة في شيء، وإن فرضت النيابـة؛ فالنـائب هو المكتسب، فعمله عليه أو له، فهٰذه القواعد لا تنقض ما تأصل[3].

ونرجع إلى ما ذكر أول السؤال؛ فإنه عمدة من خالف في المسألة.

---

(١) في (ط): «لٰكن».

(٢) أي: عزم وصمم، ولٰكنه فاته غرضه بأمر خارج عن إرادته. (د).

(٣) وانظر تفصيل ما تقدم في رسالة شيخ الإسلام ابن تيمية: «التحفة العراقية»، و«مجموع الفتاوى» (٦ / ٥٧٥ و١٠ / ٧٤٠ - ٧٤٢ و١٤ / ١٢٣ و٣٥ / ٥٢)، و«فتح الباري» (١١ / ٣٢٧ - ٣٢٨)، و«الأشباه والنظائر» (ص ٣٤) للسيوطي، و«تفسير القرطبي» (١٨ / ٢٤١ و١٢ / ٣٥ و٤ / ٢٩٤)، و«مقاصد المكلفين» (ص ١٤٢ وما بعدها)، ورسالة الشوكاني «رفع البأس عن حديث النفس والهمّ والوسواس»، وهي مطبوعة.

فحديث تعذيب الميت [ببكاء] الحي[1] ظاهرٌ حمله على عادة العرب في تحريض المريض ـ إذا ظن الموت ـ أهله على البكاء عليه، وأما «من سن سنة. . .»[2]، وحديث ابن آدم الأول[3]، وحديث انقطاع العمل إلا من ثلاث[4]، وما أشبه ذلك؛ فإن الجزاء فيها راجع إلى عمل المأجور أو الموزور؛ لأنه الذي تسبب فيه أولاً؛ فعلى جريان سببه تجري المسببات، والكفل الراجع إلى المتسبب [الأول] ناشىء عن عمله، لا عن عمل المتسبب الثاني، وإلى هذا المعنى يرجع قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم﴾ الآية [الطور: ٢١]؛ لأن ولده كسب من كسبه، فما جرى عليه من خير فكأنه منسوب إلى الأب، وبذلك فسر قوله تعالى: ﴿مَآ أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ﴾ [المسد: ٢] أن ولده من كسبه؛ فلا غرو أن يرجع إلى منزلته وتقر عينه به[5]، كما تقر عينه بسائر أعماله الصالحة، وذلك قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَلَتْنَٰهُم مِّنْ عَمَلِهِم مِّن شَىْءٍ﴾ [الطور: ٢١].

وإنما يشكل من كل ما أورد ما بقي من الأحاديث؛ فإنها كالنص في معارضة القاعدة المستدل عليها، وبسببها وقع الخلاف فيما نص فيها خاصة ـ وذلك الصيام والحج ـ، وأما النذر؛ فإنما كان صياماً فيرجع إلى الصيام.

والذي يجاب به فيها أمور:

أحدها: أن الأحاديث فيها مضطربة، نبه البخاري ومسلم على

---

(١) انظر الحديث الوارد في ذلك (ص ٣٨٥)، وما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٢) انظر الحديث الوارد في ذلك (ص ٣٨٥).

(٣) انظر الحديث الوارد في ذلك (ص ٣٨٦).

(٤) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان. . . / رقم ٣٦٣١) وغيره عن أبي هريرة.

(٥) لكن يبقى التوفيق بينه وبين آية: ﴿**وأن ليس للإنسان إلا ما سعى**﴾؛ فإن الذرية حازت منزلة عالية لم تستحقها بسعيها وإنما جاءت بسعي الآباء. (د).

اضطرابها؛ فانظره في «الإكمال»، وهو مما يضعف الاحتجاج بها إذا لم تعارض أصلاً قطعياً؛ فكيف إذا عارضته؟

وأيضاً؛ فإن الطحاوي قال في حديث «من ماتَ وعليهِ صومٌ؛ صامَ عنه ولِيُّه»[1]: إنه لم يرو إلا من طريق عائشة، وقد تركته فلم تعمل به وأفتت بخلافه، وقال في حديث التي ماتت وعليها نذر: إنه لا يرويه إلا ابن عباس، وقد خالفه وأفتى بأنه لا يصوم أحد عن أحد[2].

والثـاني: أن الناس على أقوال[3] في هٰذه الأحاديث: منهم من قبل ما صح منها بإطلاق؛ كأحمد بن حنبل، ومنهم من قال ببعضها؛ فأجاز ذٰلك في الحج دون الصيام، وهو مذهب الشافعي، ومنهم من منع بإطلاق؛ كمالك بن أنس، فأنت ترى بعضَهم لم يأخذ ببعض الأحاديث وإن صح، وذٰلك دليل على ضعف الأخذ بها في النظر، ويدل على ذٰلك أنهم اتفقوا في الصلاة على ما حكاه ابن العربي[4]، وإن كان ذٰلك لازماً في الحج لمكان ركعتي الطواف؛ لأنها تبع، ويجوز في التبع ما لا يجوز في غيره؛ كبيع الشجرة بثمرة قد أبِّرت، وبيع العبد بماله، واتفقوا على المنع في الأعمال القلبية.

---

(١) مضى تخريجه (ص ٣٨٧).

(٢) الحديث الذي يعمل راويه على خلافه وظهر أنه بما خالفه عن اجتهاد لا يسقط الاحتجاج به اتفاقاً، وجرى الخلاف فيما إذا لم يعلم وجه عمله على خلافه؛ فذهبت طائفة من أهل العلم إلى سقوط الاحتجاج به مستندة إلى أن الراوي إنما خالفه لدليل يقضي بتعطيله، والراجح القول بأن العبرة بالرواية، وأن مذهب الراوي لا يؤثر عليها شيئاً؛ لاحتمال أن يكون إنما خالفها عن اجتهاد منه. (خ).

قلت: ونقل المصنف عن الطحاوي من كتابه: «شرح مشكل الآثار» (٦ / ١٧٦ ـ ط المحققة) بتصرف.

(٣) في (ط): «على قولين».

(٤) في «أحكام القرآن» (١ / ٢٢٨، ٢٨٩).

والثالث: أن من العلماء من تأول الأحاديث على وجه يوجب ترك اعتبارها مطلقاً، وذٰلك أنه قال: سبيل الأنبياء صلوات الله عليهم أن لا يمنعوا أحداً من فعل الخير، يريد أنهم سئلوا عن القضاء في الحج والصوم، فأنفذوا ما سئلوا فيه من جهة كونه خيراً، لا من جهة أنه جازٍ عن المنوب عنه[1]، وقال هٰذا القائل: لا يعمل أحد عن أحد شيئاً، فإن عمله؛ فهو لنفسه كما قال تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩].

والرابع: أنه يحتمل أن تكون هٰذه الأحاديث خاصة بمن كان له تسبب في تلك الأعمال، كما إذا أمر بأن يحج عنه، أو أوصى بذٰلك، أو كان له فيه سعي حتى يكون موافقاً لقوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩]، وهو قول بعض العلماء.

والخامس: أن قوله: «صام عنه وليه» محمول على ما تصح فيه النيابة، وهو الصدقة مجازاً؛ لأن القضاء تارة يكون بمثل المقضي، وتارة بما يقوم مقامه عند تعذره[2]، وذٰلك في الصيام الإطعام، وفي الحج النفقة عمن يحج عنه، أو

---

(١) لٰكن هٰذا يبعده قوله عليه الصلاة والسلام: «أرأيت لو كان على أبيك دين . . .» إلى أن قال: «فدين الله أحق أن يقضى». (د).

قلت: ونحو المذكور عند ابن العربي في «أحكامه» (١ / ٢٨٩)، والقرطبي في «تفسيره» (٤ / ١٥٢).

ومما يبعده استحالة أن يقر رسول الله ﷺ السائلين على خلاف الحق، مجاراة لرغبة السائل في عمل الخير، بل كيف يقول للسائلين: حجوا، وصوموا، ويجزىء ذٰلك عمن فعلتموه عنه، وواقع الأمر على خلاف ذٰلك، هٰذا ما لا يكون أبداً، ولا يُظَن برسول الله ﷺ ذٰلك. انظر: «مقاصد المكلفين» (ص ٢٧٦).

(٢) مثله في «العناية شرح الهداية» (٢ / ٣٦٠)، والمذكور ضعيف؛ إذ رسول الله ﷺ أفصح العرب، ومكلف بأن يبيِّن للناس ما نزل إليهم من ربهم، فهل يمكن بعد ذٰلك أن يعبِّر بالصيام =

ما أشبه ذلك.

والسادس: أن هٰذه الأحاديث على قلّتها مُعارِضةٌ لأصل ثابت في الشريعة قطعي، ولم تبلغ مبلغ التواتر اللفظي ولا المعنوي؛ فلا يعارض الظنُّ القطع، كما تقرر أن خبر الواحد لا يعمل به إلا إذا لم يعارضه أصل قطعي، وهو أصل مالك بن أنس وأبي حنيفة[1]، وهٰذا الوجه هو نكتة الموضع، وهو المقصود فيه، وما سواه من الأجوبة تضعيف لمقتضى التمسك بتلك الأحاديث، وقد وضح مأخذ هٰذا الأصل الحسن[2]، وبالله التوفيق.

فصل

ويبقى النظر في مسألة لها تعلق بهٰذا الموضع، وهي مسألة هبة الثواب، وفيها نظر.

= عن الإطعام على سبيل المجاز، ولكل منهما مدلول شرعي ولغوي يغاير الآخر؛ فهل هٰذا يناسب الفصاحة، أم يناسب البيان؟ وهو تعبير يوقع المكلفين في حيرة وارتباك، ولذا قال النووي في «المجموع» (٦ / ٤٢٩) عقبه ـ ونقله عن بعض الشافعية المنتصرين للقول الجديد في مذهبهم ـ: «تأويل باطل».

(١) روى المدنيون والمغاربة عن الإمام مالك أن الخبر مقدم على القاعدة، وروى عنه البغداديون تقديم القاعدة المقطوع بها إذا تعذر الجمع بينها وبين الحديث، وسيأتي للمصنف في أوائل كتاب الأدلة ناقلاً عن ابن العربي أن مشهور قول مالك والذي عليه المعول أن الحديث المعارض لقاعدة إنْ عضدته قاعدة أخرى قال به، وإن كان وحده تركه. (خ).

(٢) الأحسن منه أن يقال: إنّ ردّ الأحاديث ليس بجيد، ويصار إلى ما ذكره المصنف وأبو العباس القرطبي قبله، فيما نقل عنه ابن حجر في «فتح الباري» (٤ / ٧٠) إذا لم يمكن التوفيق، وهنا يمكن التوفيق؛ كما تراه في «تهذيب السنن» (٣ / ٢٧٢) لابن القيم.

فللمانع[1] أن يمنع ذٰلك من وجهين[2]:

أحدهما: أن الهبة إنما صحت في الشريعة في شيء مخصوص، وهو المال، وأما في ثواب الأعمال؛ فلا، وإذا لم يكن لها[3] دليل؛ فلا يصح القول بها.

والثاني: أن الثواب والعقاب من جهة وضع الشارع كالمسببات بالنسبة إلى الأسباب، وقد نطق بذٰلك القرآن؛ كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ﴾ [النساء: ١٣].

ثم قال: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا [وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ][4]﴾ [النساء: ١٤].

وقوله: ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الأحقاف: ١٤].

---

(١) المانعون الشافعية والحنابلة؛ غير أنهم فرقوا بين ما تصح فيه النيابة فيجوز التبرع بثوابها، وما لا تصح فيه النيابة فلا يصح التبرع به، مع ميل متأخريهم إلى جواز التبرع بالكل، انظر في ذٰلك: «الروح» لابن القيم، و«حاشية قليوبي وعميرة» (٣ / ١٧٥ - ١٧٦)، و«حاشية الدسوقي» (٢ / ١٠)، و«التذكرة» للقرطبي - مع تعليقنا عليه -، و«الفروق» (٣ / ١٩٤)، و«إفادة الطلاب بأحكام القراءة على الموتى ووصول الثواب»، وذكر فيه الجواز، وانظر المنع وأدلته القوية في «نيل الأوطار» (٤ / ٧٩)، و«فتاوى العز بن عبدالسلام» (ص ٩٥ - ٩٧)، و«تفسير المنار» (٨ / ٢٥٤ - ٢٧٠)، و«أحكام الجنائز» (ص ٢١٩ وما بعدها - ط المعارف).

(٢) وهنالك وجه ثالث، وهو قويٌّ جدّاً، ولا سيما على قواعد المصنِّف، وهو قول ابن تيمية في «الاختيارات العلمية» (ص ٥٤): «ولم يكن من عادة السلف إذا صلّوا تطوّعاً أو صاموا تطوعاً أو حجوا تطوعاً أو قرؤوا القرآن يهدون ثواب ذٰلك إلى أموات المسلمين؛ فلا ينبغي العدول عن طريق السلف؛ فإنه أفضل وأكمل».

(٣) في (ط): «عليها».

(٤) زيادة من الأصل، وفيه وفي (خ) و(ط): ﴿ندخله﴾ بالنون؛ أي: المواطنين، وهي قراءة نافع وابن عامر، كما في «السبعة في القراءات» (ص ٢٢٨).

﴿ٱدۡخُلُواْ ٱلۡجَنَّةَ بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ [النحل: ٣٢].

وهو كثير.

وهٰذا أيضاً كالتوابع بالنسبة إلى المتبوعات؛ كاستباحة الانتفاع بالمبيع مع عقد البيع، واستباحة البضع مع عقد النكاح؛ فلا خيرة للمكلف فيه، هٰذا مع أنه مجرد تفضل من الله تعالى على العامل، وإذا كان كذٰلك؛ اقتضى أن الثواب والعقاب ليس للعامل فيه نظر ولا اختيار، ولا في يده منه شيء، فإذاً لا يصح فيه تصرف؛ لأن التصرف من توابع الملك الاختياري، وليس في الجزاء ذٰلك؛ فلا يصح للعامل تصرف فيما لا يملك، كما لا يصح لغيره.

وللمجيز[1] أن يستدل أيضاً من وجهين:

أحدهما: أن أدلته من الشرع هي الأدلة على جواز الهبة في الأموال وتوابعها؛ إما أن تدخل تحت عمومها أو إطلاقها، وإما بالقياس عليها؛ لأن كل واحد من المال والثواب عوضٌ مقدّر، فكما جاز في أحدهما جاز في الآخر، وقد تقدم في الصدقة عن الغير أنها هبة الثواب[2]، لا يصح فيها غير ذٰلك، فإذا كان كذٰلك؛ صح وجود الدليل، فلم يبق للمنع وجه.

والثاني: أن كون الجزاء مع الأعمال كالمسببات مع الأسباب، وكالتوابع مع المتبوعات، يقضي بصحة الملك لهٰذا العامل؛ كما يصح في الأمور الدنيوية، وإذا ثبت الملك صح التصرف بالهبة.

لا يقال: إن الثواب لا يملك كما يملك المال؛ لأنه إما أن يكون في الدار

---

(١) وهٰذا مذهب الحنفية؛ كما في «فتح القدير» (٣ / ١٤٢)، والحنابلة؛ كما في «المغني» (٢ / ٥٦٧).

(٢) أين هٰذا؟ فالذي تقدم أنها من باب التصرف المالي؛ فكأنه أعطى المال للمتصدق عليه، وناب عنه في صرفه فقط؛ فقد ملكه المال نفسه، والثواب شيء آخر. (د).

الآخـرة فقط، وهو النعيم الحاصل هنالك والآن لم يملك منه شيئاً، وإما أن يملك هنا منه شيئاً حسبما اقتضاه قوله تعالى: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ﴾ الآية [النحل: ٩٧]؛ فذٰلك بمعنى[١] الجزاء في الآخرة، أي أنه ينال في الدنيا طيب عيش من غير كدر مؤثر في طيب عيشه، كما ينال في الآخرة أيضاً النعيم الدائم، فليس له أمر يملكه الآن حتى تصح هبته، وإنما ذٰلك في الأموال التي يصح حوزها وملكها الآن.

لأنا نقول: هو وإن لم يملك نفس الجزاء؛ فقد كتب له في غالب الظن عنـد الله تعالى، واستقر له ملكاً بالتمليك، وإن لم يحزه الآن، ولا يلزم من الملك الحوز، وإذا صح مثل هٰذا المال، وصح التصرف فيه بالهبة وغيرها؛ صح فيمـا نحن فيه؛ فقـد يقول القائل: ما ورثته من فلان فقد وهبته لفلان، ويقول: إن اشترى لي وكيلي عبداً؛ فهو حر أو هبة لأخي، وما أشبه ذٰلك، وإن لم يحصل شيء من ذٰلك في حوزه، وكما يصح هٰذا التصرف فيما بيد الوكيل فعلُه وإن لم يعلم به الموكل، فضلاً عن أن يحوزه من يد الوكيل؛ يصح أيضاً التصرف بمثله فيما هو بيد الله الذي هو على كل شيء وكيل[٢]؛ فقد وضح إذاً مغزى النظر في هبة الثواب، والله الموفق للصواب.



(١) أي من بابه، وشبيه به. (د).

(٢) في كلامه هٰذا نظر؛ لأنه جعل ملك الحسنات كملك الأعيان، ولعل الأولى أن يقال: إن الثواب كما يكون ثمرة عمل الإنسان قد يكون ثمرة عمل غيره، إذا ناب عنه بعد إذن الشرع، على الرغم ما فيه!!

المسألة الثامنة

من مقصود الشارع في الأعمال[1] دوام المكلف عليها، والدليل على ذٰلك واضح؛ كقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلْمُصَلِّينَ ۞ ٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ دَآئِمُونَ﴾ [المعارج: ٢٢ ـ ٢٣].

وقوله: ﴿وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٣].

وإقام الصلاة بمعنى الدوام عليها بهٰذا فسرت الإقامة حيث ذكرت مضافة إلى الصلاة، وجاء هٰذا كله في معرض المدح، وهو دليل على قصد الشارع إليه، وجاء الأمر به صريحاً في مواضع [كثيرة][2]؛ كقوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٨٣].

وفي الحديث: «أحبُّ العمل إلى الله ما داومَ عليه صاحبُه وإن قلَّ»[3].

وقال: «خُذُوا من العَمَل ما تُطيقون؛ فإنَّ اللهَ لن يملَّ حتى تَملوا»[4].

---

(١) أي: أعمال العبادات التي تتكرر أسبابها، أما زكاة وجبت هٰذا العام لحصول النصاب ولم يحصل في العام بعده؛ فلا، وهٰكذا يقال في غيرها؛ فهو ظاهر في العبادات المذكورة. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و (ط).

(٣) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب التهجد، باب من نام عند السحر، ٣ / ١٦ / رقم ١١٣٢، وكتاب الرقائق، باب القصد والمداومة على العمل، ١١ / ٢٩٤ / رقم ٦٤٦١، ٦٤٦٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة المسافرين، باب في صلاة الليل، ١ / ٥١١ / رقم ٧٤١) عن عائشة نحوه بألفاظ متقاربة؛ منها: «كان أحبُّ العمل إلى رسول الله ﷺ الذي يدوم عليه صاحبه».

وأخرج البخاري برقم (٦٤٦٤، ٦٤٦٧) عنها ضمن حديث: «وأن أحب الأعمال أدومها وإنْ قلَّ».

(٤) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب صوم شعبان، ٤ / ٢١٣ / رقم =

وكان عليه الصلاة والسلام إذا عمِل عملاً أثبته، وكان عمله دِيمَة[1].

وأيضـاً؛ فإن في توقيت الشـارع وظـائف العبـادات؛ من مفـروضات، ومسنـونـات، ومستحبات في أوقات معلومة الأسباب ظاهرة ولغير أسباب؛ ما يكفي في حصول القطع بقصد الشارع إلى إدامة الأعمال، وقد قيل في قوله تعالى في الذين ترهَّبوا: ﴿فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾ [الحديد: ٢٧]، إن عدم مراعاتهم لها هو تركها بعد الدخول فيها والاستمرار.

فصل

فمن هنا يؤخذ حكم ما ألزمه الصوفية أنفسهم من الأوراد في الأوقات، وأمـروا بالمحـافـظة عليهـا بإطـلاق، لٰكنهـم قاموا بأمور لا يقوم بها غيرهم؛ فالمكلف إذا أراد الدخول في عمل غير واجب؛ فمن حقه أن لا ينظر إلى سهولة الدخول فيه ابتداء حتى ينظر في مآله فيه، وهل يقدر على الوفاء به طول عمره أم لا؟ فإن المشقة التي تدخل على المكلف من وجهين:

أحدهما: من جهة شدة التكليف في نفسه، بكثرته أو ثقله في نفسه.

والثاني: من جهة المداومة عليه وإن كان في نفسه خفيفاً.

وحسبك من ذٰلك الصلاة؛ فإنها من جهة حقيقتها خفيفة، فإذا انضم إليها معنى المداومة ثقلت، والشاهد لذٰلك قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ

= ١٩٦٩)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الصيام، باب صيام النبي ﷺ في غير رمضان، ٢ / ٨١١ / رقم ٧٨٢)، وغيرهما من حديث عائشة رضي الله عنها.

(١) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب صوم شعبان، ٤ / ٢١٣ / رقم ١٩٦٩)، وغيره من حديث عائشة رضي الله عنها ضمن حديث طويل، وفيه: «وكان إذا صلَّى صلاةً داوم عليها»، ومضى لفظه في التعليق على (١ / ٥٢٦).

﴿وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٥]؛ فجعلها كبيرة حتى قرنَ بها الأمر بالصبر، واستثنى الخاشعين فلم تكن عليهم كبيرة؛ لأجل ما وصفهم به من الخوف الذي هو سائق، والرجاء الذي هو حادٍ، وذلك ما تضمنه قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ﴾ الآية [البقرة: ٤٦]، فإن الخوف والرجاء يسهلان الصعب، فإن الخائف من الأسد يسهل عليه تعب الفرار، والراجي لنيل مرغوبه يقصر عليه الطويل من المسافة، ولأجل الدخول في الفعل على قصد الاستمرار وضعت التكاليف على التوسط وأسقط الحرج، ونهي عن التشديد، وقد قال عليه الصلاة والسلام: «إنَّ هذا الدِّينَ مَتينٌ؛ فأوْغِلْ فيه برِفْق، ولا تبغِّض إلى نفسك عبادةَ الله؛ فإن المنبَتَّ لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى»[1]، وقال: «مَنْ يُشادَّ هذا الدينَ يَغْلِبهُ»[2]، وهذا يشمل التشديد بالدوام، كما يشمل التشديد بأنفس الأعمال، والأدلة على هذا المعنى كثيرة[3].

* * * * *

---

(١) مضى تخريجه بإسهاب في (ص ٢٣٦).

(٢) مضى تخريجه (٢٥١).

(٣) انظر في هذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٠ / ٦٢٣).

المسألة التاسعة

الشريعة بحسب المكلفين كليةٌ عامةٌ، بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية[1] بعضٌ دون بعض، ولا يحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلفٌ ألبتة، والدليل على ذلك مع أنه واضح أمور:

أحدها: النصوص المتضافرة؛ كقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: ٢٨][2].

وقوله: ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

وقوله عليه الصلاة والسلام: «بُعثْتُ إلى الأحْمَر والأسْوَد»[3].

---

(١) تغليب على الإباحة، وإلا؛ فهي حكم شرعي لا اختصاص فيه أيضاً، ويبقى الكلام فيما يقابل الطلبية، وهو الوضعية، ولا يظهر أنه يقصد الاحتراز عنها؛ إذ كون الزوال سبباً في وجوب الظهر عام لا يختص به مكلف دون آخر ما دام شرط التكليف موجوداً، ومثله يقال في بقيتها، تراجع المسألة الأولى في خطاب الوضع. (د).

(٢) لأن المعنى على المشهور: وما أرسلناك بهٰذه الشريعة إلا للناس كافة؛ فالشريعة مأمور بتبليغها للناس كافة، وفي آية ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك﴾ دلالة على وجوب تبليغ جميع الشريعة؛ فالجمع بين الآيتين يقتضي المطلوب في المسألة، أما الآيات هنا وحدها؛ فربما يتوقف في إفادتها للمطلوب؛ لأنه ما المانع من أن يكون مرسلاً لجميع الناس، ولٰكن على توزيع المرسل به؛ فيكون البعض للبعض، وهٰذا إنما يمنع منه وجوب تبليغ جميع المرسل به للجميع، وإنما يؤخذ من الآيتين كما أشرنا إليه؛ فتأمل، وقد يقال: إن حذف المعمول يؤذن بالعموم، والمعمول هو قولنا: «بهٰذه الشريعة»؛ فتكفي كل واحدة من هٰذه الآيات هنا في إفادة المطلوب. (د).

(٣) قطعة من حديث أوله: «أُعطيتُ خمساً لم يُعطهنّ أحد قبلي . . .»، وفيه: «وبُعثتُ إلى كلِّ أحمر وأسود» أخرجه مسلم في «الصحيح (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب منه، ١ / ٣٧٠ - ٣٧١ / رقم ٥٢١) من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنه.

وأشباه هٰذه النصوص مما يدل على أن البعثة عامة لا خاصة، ولو كان بعض الناس مختصاً بما لم يخص به غيره[1]؛ لم يكن مرسلاً للناس جميعاً؛ إذ يصدق على من لم يكلف بذٰلك الحكم الخاص أنه لم يرسل إليه به؛ فلا يكون مرسلاً[2] بذٰلك الحكم الخاص إلى الناس جميعاً، وذٰلك باطل، فما أدى إليه مثله، بخلاف الصبيان والمجانين ونحوهم ممن ليس بمكلف؛ فإنه لم يرسل إليه بإطلاق، ولا هو داخل تحت الناس المذكورين في القرآن، فلا اعتراض به، وما تعلق بأفعالهم من الأحكام المنسوبة إلى خطاب الوضع؛ فظاهرٌ الأمر فيه[3].

والثاني: أن الأحكام إذا كانت موضوعة لمصالح العباد؛ فالعباد بالنسبة إلى ما تقتضيه من المصالح مرآة[4]، فلو وضعت على الخصوص؛ لم تكن موضوعة لمصالح العباد بإطلاق، لٰكنها كذٰلك حسبما تقدم في موضعه؛ فثبت أن أحكامها على العموم لا على الخصوص، وإنما يستثنى من هٰذا ما كان اختصاصاً برسول الله ﷺ؛ كقوله: ﴿وَٱمۡرَأَةٗ مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ...﴾ إلى قوله: ﴿خَالِصَةٗ لَّكَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۗ﴾ [الأحزاب: ٥٠].

---

(١) أي: بما لم يخاطب به غيره، أما تعبيره؛ ففيه نبو عن الغرض. (د).

قلت: انظر في عموم رسالة النبي ﷺ: «إيضاح الدلالة على عموم الرسالة» لابن تيمية، ضمن «مجموع الفتاوى» (١٩ / ٩ ـ ٦٥)، و«الرسائل المنيرية» (٢ / ٩٩ ـ ١٥٢)، و«الدلالة على عموم الرسالة» للسبكي، مضمن في «فتاويه» (٢ / ٥٩٤ ـ ٦٢٥)، و«غاية السول في خصائص الرسول ﷺ» لابن الملقّن (ص ٢٥٩).

(٢) بالتأمل نراه يدخل في الدليل عموم المتعلق، وهو ما أشرنا إليه بقولنا: «بهٰذه الشريعة»؛ فدليله متوقف على هٰذا، إذ مجرد كون المرسل إليهم الناس جميعاً لا يكفي إلا بمراعاة العموم أيضاً فيما هو مرسل به. (د).

(٣) أي: فما فيه من الأحكام الطلبية متوجه إلى أوليائهم. (د).

(٤) أي: تنطبع فيهم هٰذه المصالح على السواء؛ لأنهم مطبوعون بطابع النوع الإنساني المتحد في حاجياته وضرورياته وما يكملها. (د).

وقوله: ﴿۞ تُرۡجِي مَن تَشَآءُ مِنۡهُنَّ﴾ الآية [الأحزاب: ٥١].

وما أشبه ذلك مما ثبت فيه الاختصاص به بالدليل، ويرجع إلى هٰذا ما خصّ هو به بعض أصحابه كشهادة خزيمة؛ فإنه راجع إليه[1] عليه الصلاة والسلام أو غير راجع إليه؛ كاختصاص[2] أبي بردة بن نيار بالتضحية بالعناق

---

(١) لأنه لما شهد للرسول عليه الصلاة والسلام في حادثة الأعرابي في البيع وكان مستنده في الشهادة الإيمان بصدقه ﷺ فيما يبلغه عن ربه؛ فلأن يكون صادقاً في هٰذه الشؤون الصغيرة من باب أولى، فاختصاص خزيمة في هٰذا رجوع إلى اختصاص الرسول عليه السلام بقبول شهادة واحد له في هٰذا العقد وصحته، يراجع «أعلام الموقعين» في هٰذا، وبيانه أن خزيمة تنبه لهٰذه الحكمة قبل أن يتفطن إليها غيره من الصحابة الحاضرين. (د).

قلت: وسيأتي تخريج شهادة خزيمة (ص ٤٦٩)، وهٰذا نص كلام ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٢ / ٨٣ ـ ٨٤): «وأما قوله: وجعل شهادة خزيمة بن ثابت بشهادتين دون غيره ممن هو أفضل منه؛ فلا ريب أن هٰذا من خصائصه، ولو شهد عنده ﷺ أو عند غيره؛ لكان بمنزلة شاهدين اثنين، وهٰذا التخصيص إنما كان لمخصص اقتضاه وهو مبادرته دون من حضر من الصحابة إلى الشهادة لرسول الله ﷺ أنه قد بايع الأعرابي، وكان فرض على كل من سمع هٰذه القصة أن يشهد أن رسول الله ﷺ قد بايع الأعرابي، وذٰلك من لوازم الإيمان والشهادة بتصديقه ﷺ، وهٰذا مستقر عند كل مسلم، ولٰكن خزيمة تفطن لدخول هٰذه القضية المعينة تحت عموم الشهادة لصدقه في كل ما يخبر به؛ فلا فرق بين ما يخبر به عن الله وبين ما يخبر به عن غيره في صدقه في هٰذا، وهٰذا لا يتم الإيمان إلا بتصديقه في هٰذا وهٰذا، فلما تفطن خزيمة دون من حضر لذٰلك؛ استحق أن تجعل شهادته بشهادتين».

(٢) بيّن ابن القيم الحكمة من هٰذا الاختصاص في كتابه «إعلام الموقعين» (٢ / ٢٤٦) بقوله: «وأما تخصيصه أبا بردة بن نيار بأجزاء التضحية بالعناق دون من بعده؛ فلموجب أيضاً، وهو أنه ذبح قبل الصلاة متأولاً غير عالم بعدم الإجزاء، فلما أخبره النبي ﷺ أن تلك ليست بأضحية وإنما هي شاة لحم؛ أراد إعادة الأضحية، فلم يكن عنده إلا عناق هي أحب إليه من شاتي لحم؛ فرخص له في التضحية بها لكونه معذوراً، وقد تقدم منه ذبح تأول فيه وكان معذوراً بتأويله وذٰلك كله قبل =

الجذَعة، وخصه بذلك بقوله: «ولن تجزيءَ عن أحَدٍ بَعدَك»[1]؛ فهذا لا نظر فيه، إذ هو راجع إلى جهة رسول الله ﷺ، ولأجله وقع النص على الاختصاص في مواضعه[2] إعلاماً بأن الأحكام الشرعية خارجة عن قانون الاختصاص.

والثالث: إجماع العلماء المتقدمين على ذلك من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، ولذلك صيروا أفعال رسول الله ﷺ حجة للجميع في أمثالها، وحاولوا فيما وقع من الأحكام على قضايا معينة وليس لها صيغ عامة أن تجري على العموم؛ إما بالقياس، أو بالرد إلى الصيغة أن تجري على العموم المعنوي، أو غير ذلك من المحاولات، بحيث لا يكون الحكم على الخصوص في النازلة الأولى مختصاً به، وقد قال تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا

= استقرار الحكم، فلما استقر الحكم؛ لم يكن بعد ذلك يجزيء إلا ما وافق الشرع المستقر، وبالله التوفيق».

(1) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب العيدين، باب الأكل يوم النحر، ٢ / ٤٤٧ ـ ٤٤٨ / رقم ٩٥٥، وباب الخطبة بعد العيد، ٢ / ٤٥٣ / رقم ٩٦٥، وباب التبكير إلى العيد، ٢ / ٤٥٦ / رقم ٩٦٨، وباب كلام الإمام والناس في خطبة العيد، ٢ / ٤٧١ / رقم ٩٨٣، وكتاب الأضاحي، باب سنَّة الأضحية، ١٠ / ٣ / رقم ٥٥٤٥، وباب قول النبي ﷺ لأبي بُردة: «ضَحِّ بالجذع من المعز، ولن تجزيء عن أحدٍ بعدك، ١٠ / ١٢ / رقم ٥٥٥٦، ٥٥٥٧، وباب الذّبح بعد الصلاة، ١٠ / ١٩ / رقم ٥٥٦٠، وباب من ذبح قبل الصّلاة أعاد، ١٠ / ٢٠ / رقم ٥٥٦٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الأضاحي، باب وقتها، ٣ / ١٥٥٢ / رقم ١٩٦١)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الأضاحي، باب ما جاء في الذّبح بعد الصلاة، ٤ / ٩٣ / رقم ١٥٠٨)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الأضاحي، باب ما يجوز من السن من الضحايا، ٣ / ٩٦ / رقم ٢٨٠٠)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الأضاحي، باب ذبح الضحية قبل الإمام، ٧ / ٢٢٢) عن البراء بن عازب مرفوعاً.

(2) وهي الآية والحديثان، والنص على التخصيص نفسه دليل على أن سائر الشريعة ـ مما لم ينص فيه على التخصيص ـ عام. (د).

﴿لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾ الآية [الأحزاب: ٣٧]؛ فقرر الحكم في مخصوص ليكون[١] عاماً في الناس، وتقرير[٢] صحة الإجماع لا يحتاج إلى مزيد؛ لوضوحه عند من زاول أحكام الشريعة[٣].

والرابع: أنه لو جاز خطاب البعض[٤] ببعض الأحكام حتى يخص بالخروج عنه بعض الناس؛ لجاز مثل ذلك في قواعد الإسلام أن لا يخاطب بها بعض من كملت فيه شروط التكليف بها، وكذلك في الإيمان الذي هو رأس الأمر، وهذا باطل بإجماع، فما لزم عنه مثله، ولا أعني بذلك[٥] ما كان نحو الولايات وأشباهها؛ من القضاء، والإمامة، والشهادة، والفتيا في النوازل، والعرافة، والنقابة، والكتابة، والتعليم للعلوم وغيرها؛ فإن هذه الأشياء راجعة إلى النظر في شرط التكليف بها، وجامع الشروط في التكليف القدرة على المكلف به؛ فالقادر على القيام بهذه الوظائف مكلف بها على الإطلاق والعموم، ومن لا يقدر على ذلك سقط التكليف عنه بإطلاق، كالأطفال والمجانين بالنسبة إلى الطهارة والصلاة ونحوها؛ فالتكليف عام لا خاص،

---

(١) إلا أن في الآية النص على أن هذا الخاص أساس لحكم شرعي عام؛ فالآية وإن كانت صيغتها خاصة لا عامة؛ إلا أنها أعقبت بالنص على ما يفيد العموم، حتى تستفاد الحكمة فيما حصل، ولا يتوهم أنها خصوصية. (د).

(٢) في النسخ المطبوعة: «وتقرر».

(٣) انظر في هذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٥ / ٨٢ و٤٤٣ وما بعدها)، والمسألة الخامسة من كتاب «الأدلة الشرعية».

(٤) في (ط) زيادة بعدها: «دون البعض».

(٥) أي: ولا أعني بذلك خروج ما كان موهماً لتخصيص الخطابات؛ كالولايات... إلخ؛ فإنها داخلة في القاعدة، وهو أنها مكلف بها كل من توفر فيه شرط التكليف بها؛ كغيرها من سائر التكاليف؛ فالزكاة مثلاً مكلف بها على العموم، ولكن مع مراعاة النصاب مثلاً وسائر الشروط، كذلك الولايات وفروض الكفايات المتوقفة على شروط؛ فتعتبر عامة بهذا المعنى، ولو قال: «ولا يخرج عن ذلك ما كان.. إلخ»؛ لكان أوضح. (د).

[وبسقوطه أيضاً عام لا خاص] من جهة القدرة أو عدمها لا من جهة أخرى، بناء على منع التكليف بما لا يطاق، وكذٰلك الأمر في كل ما كان مُوهماً للخطاب الخاص؛ كمراتب[1] الإيغال في الأعمال، ومراتب الاحتياط على الدين، وغير ذٰلك.

فصل

وهٰذا الأصل يتضمن فوائد عظيمة:

ـ **منها**: أنه يعطى قوة عظيمة في إثبات القياس على منكريه، من جهة أن الخطاب الخاص ببعض الناس والحكم الخاص كان واقعاً في زمن رسول الله ﷺ كثيراً، ولم يؤت فيها بدليل عام يعم أمثالها من الوقائع؛ فلا يصح مع العلم بأن الشريعة موضوعة على العموم والإطلاق ـ إلا أن يكون الخصوص الواقع غير مراد، وليس في القضية لفظ يستند إليه في إلحاق غير المذكور بالمذكور؛ فأرشدنا ذٰلك إلى أنه لا بد في كل واقعة وقعت إذ ذاك أن يلحق بها ما في معناها، وهو معنى القياس، وتأيد بعمل الصحابة رضي الله عنهم؛ فانشرح الصدر لقبوله، ولعل هٰذا يبسط في كتاب الأدلة بعد هٰذا إن شاء الله.

ـ **ومنها**: أن كثيراً ممن لم يتحقق بفهم مقاصد الشريعة يظن أن الصوفية جرت على طريقة غير طريقة الجمهور، وأنهم امتازوا بأحكام غير الأحكام المبثوثة في الشريعة، مستدلين على ذٰلك بأمور من أقوالهم وأفعالهم، ويرشحون ذٰلك[2] بما يحكي عن بعضهم أنه سئل عما يجب في زكاة كذا؛

---

(١) تقدم له أن الناس في ذٰلك على ضربين: مسقط لحظوظه، وآخذ لها على وجهها الشرعي، أي؛ فليس الأول مخاطباً بما لم يخاطب به الثاني، حتى يعد من باب تخصيص الخطاب في الشريعة. (د).

(٢) أي: يصلحونه ويربونه.

فقال: على مذهبنا أو على مذهبكم؟ ثم قال: أما على مذهبنا؛ فالكل لله، وأما على مذهبكم؛ فكذا وكذا، وعند ذٰلك افترق الناس فيهم، فمن مصدق بهٰذا الـظاهـر، مصرح بأن الصوفية اختصت بشريعة خاصة هي أعلى مما بث في الجمهور، ومن مكذب ومشنع يحمل عليهم وينسبهم إلى الخروج عن الطريقة المثلى، والمخالفة للسنة، وكلا الفريقين في طرف، وكل مكلف داخل تحت أحكام الشريعة المبثوثة في الخلق، كما تبين آنفاً، ولٰكن روح المسألة الفقه في الشريعة[1]؛ حتى يتبين ذٰلك، والله المستعان.

ومن ذٰلك أن كثيراً يتوهمون أن الصوفية أبيح لهم أشياء لم تبح لغيره؛ لأنهم ترقوا عن رتبة العوام المنهمكين في الشهوات، إلى رتبة الملائكة الذين سلبوا الاتصاف بطلبها والميل إليها؛ فاستجازوا لمن ارتسم في طريقتهم إباحة بعض الممنوعات في الشرع بناء على اختصاصهم عن الجمهور؛ فقد ذكر نحو هٰذا في سماع الغناء وإن قلنا بالنهي عنه[2]، كما أن من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسـلام من استبـاح شرب الخمـر بناء على قصد التداوي بها، واستجلاب النشاط في الطاعة، لا على قصد التلهي، وهٰذا باب فتحته الزنادقة بقولهم: إن

---

(١) وما تقدم له في مراتب الإيغال في الأعمال وأن الناس على ضربين، فيه فقه المسألة، وأنهم كغيرهم داخلون تحت أحكام الشريعة المبثوثة في الخلق. (د).

(٢) نقل المصنف عن مالك أنه سئل عن قوم يقال لهم الصوفية يأكلون كثيراً ثم يأخذون في القصائد ثم يقومون فيرقصون. فقال مالك: أصبيان هم؟ قالا: لا. أمجانين هم؟ قال: لا، قوم مشايخ عقلاء. فقال مالك: ما سمعتُ أن أحداً من أهل الإسلام يفعل هٰذا إلا أن يكون مجنوناً أو صبيّاً. ثم قال المصنف: «إن ذٰلك من البدع المحرمات الموقعة في الضلالة المؤدية إلى النار، والعياذ بالله».

انظر: «المعيار المعرب» (١١ / ٣٩ وما بعدها)، و«منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية» (ص ١٨٨)، و«فتاوى الشاطبي» (ص ١٩٣)، و«ترتيب المدارك» (٢ / ٥٣ ـ ٥٤).

التكليف خاص بالعوام ساقط عن الخواص[1]، وأصل هٰذا كله إهمال النظر في الأصل المتقدم؛ فليُعتَنَ به، وبالله التوفيق.



---

(١) دس هٰذه المقالة بعض الزنادقة وسعى في ترويجها الفساق من المدعين للولاية؛ حتى يجدوا مسرح الشهوات واسع المجال بعيد ما بين الجوانب، وانطلت هٰذه الدسيسة على كثير من الأغبياء؛ فطرحوا من أيديهم أن يزنوا سيرة المدعي للولاية بميزان الشريعة، ومما ساعد على انتشار هٰذه الضلالة الهادمة لقانون الشرع أن بعض المنتسبين للعلم يهابون التعرض لكل من ادعى الولاية بحاله أو مقاله، وما هو إلا ضعف البصيرة، وقلة الرسوخ في العلم بحقائق الدين التي يضمحل أمامها كل باطل، وتسقط تجاهها كل دعوى مزيفة. (خ).

قلت: انظر «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٠ / ٤٣٢ - ٤٤٦، ١١ / ١٧٠ - ١٧١، ٢٢٥ - ٢٢٧)، وتعرض شيخ الإسلام ابن تيمية إلى بسط ما أجمله المصنف في «درء تعارض العقل والنقل» و«منهاج السنة النبوية» و«الصفدية» وغيرها.

المسألة العاشرة

كمـا أن الأحكام والتكليفات عامة في جميع المكلفين على حسب ما كانت بالنسبة إلى رسول الله ﷺ إلا ما خُص به، كذٰلك المزايا والمناقب[1]؛ فما من مزية أعطيها رسول الله ﷺ سوى ما وقع استثناؤه إلا وقد أعطيت أمته منها أنموذجاً[2]؛ فهي عامة كعموم التكاليف، بل قد زعم ابن العربي أن سنة الله

---

(١) المزايا: جمع مزية، وهي في كل شيء التمام والكمال، ويقال: له عندي مزية؛ أي: فضيلة ومنزلة ليست لغيره، والمناقب: جمع منقبة، وهي المفخرة ضد المثلبة. (ماء / ص ٢٠١).

(٢) ما من نبي إلا وهو سلالة قومه وخلاصة عنصرهم؛ كما تخرج زهرة من غصن شجرة، أو جوهرة من بطن حجر؛ فهو جامع لأشتات محاسنهم، طاهر من أدناسهم، فإن لكل قوم محاسن ومساوىء مختلفة كما ترى ذٰلك في أنواع خلق الله تعالى، وهٰذا هو أقرب من سنن الفطرة كما هو أولى بالحكمة، ولذٰلك ترى النبي سبق إليه من قومه أكرمهم وأطهرهم، ومن ها هنا فضل السابقين من المؤمنين، كأن الله تعالى أطلع نوراً من الأفق، فأشرق أولاً على أعلى الشواهق ثم الأقرب فالأقرب، وأنزل ماء من السماء فأخضرت من الأرض أولاً أخصبها؛ فهٰكذا تتنبه الأمة في ذات نبيها، ثم في ذوات الصديقين والشهداء والصالحين منهم وأتباعهم، فإذا كمل وتم زمان النماء جمع الحب وألقى العصف في النار.

ومن ها هنـا تبينت لك حكمـة الصبـر الشـديد للنبي وأصحابه لكيلا يبقى في الكافرين والمنـافقين من فيه مثقال حبة من الإيمان، فإذا محص الله المؤمنين أهلك الكافرين، وفي هٰذا التمحيص أيضاً يخرج من بين المؤمنين من دخل فيه بغير نور، وصرح بذٰلك القرآن في غير موضع، وتفصيل منه في باب المعجزات.

فإذا كان النبي سلالة قومه كان هو وقومه كمرآتين على جانبيك، ترى بعضهم في بعض؛ فإن رأيت أن النبي على غاية علو الهمة وسعة التدبير تيقنت أن قومه أحرار أذكياء، وهٰكذا إن علمت من قومه أحسن أخلاقه، تيقنت أن نبيهم جامع لها، وهٰذا يعطيك مفتاحاً لفهم سيرة أمة ونبيها؛ فتستدل من بعضهما إلى بعض، ثم تستدل بذٰلك في فهم شريعة أمة؛ لأنها تنزل حسب استعداد الأمة كما قال تعالى في سورة المائدة بعد ما ذكر إنزال التوراة والإنجيل والقرآن: ﴿لكل جعلنا منكم شرعـة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولٰكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات﴾ =

جرت أنه إذ أعطى الله نبياً شيئاً أعطى أمته منه، وأشركهم معه فيه، ثم ذكر من ذٰلك أمثلة.

وما قاله يظهر في هٰذه الملة بالاستقراء.

أما أولاً؛ فالوراثة العامة[1] في الاستخلاف على الأحكام المستنبطة، وقد كان من الجائز أن تُتعبد الأمة بالوقوف عند ما حد من غير استنباط، وكانت تكفي العمومات والإطلاق حسبما قاله الأصوليون، ولٰكن الله مَنَّ على العباد بالخصوصية التي خص بها نبيه عليه الصلاة والسلام؛ إذ قال تعالى: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥].

وقال في الأمة: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣].

وهٰذا واضح؛ فلا نطول به.

وأما ثانياً؛ فقد ظهر ذٰلك من مواضع كثيرة، نقتصر منها على ثلاثين وجهاً:

أحدها: الصلاة من الله تعالى؛ فقال تعالى في النبي عليه الصلاة والسلام: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾ الآية [الأحزاب: ٥٦].

وقال في الأمة: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَلِّى عَلَيْكُمْ وَمَلَٰٓئِكَتُهُۥ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ الآية [الأحزاب: ٤٣].

= [المائدة: ٤٨] حسب عموم سنته كما جاء في آخر سورة الأنعام: ﴿**وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم في ما آتاكم**﴾ [الأنعام: ١٦٥]؛ فلا يبتلي الله الأمة إلا فيما آتاهم، فلذٰلك جعل شرائع كل أمة حسب حالها، ومن هٰذه الجهة اختلافهم، وجاءت أكمل الشرائع لأكمل الأمم، أفاده الفراهي في «القائد إلى العقائد» (ص ١٣٣ - ١٣٤).

(١) في نسخة (ماء / ص ٢٠٢) زيادة بعدها: «في الاستقراء».

وقال: ﴿أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ﴾ [البقرة: ١٥٧].

والثاني: **الإعطاء إلى الإرضاء، قال تعالى في النبي**: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ﴾ [الضحى: ٥].

وقال في الأمة: ﴿لَيُدْخِلَنَّهُم مُّدْخَلًا يَرْضَوْنَهُ﴾ [الحج: ٥٩].

وقال: ﴿رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩].

والثالث: **غفران ما تقدم وما تأخر، قال تعالى**: ﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ٢].

وفي الأمة ما روى أن الآية لما نزلت قال الصحابة: هنيئاً مريئاً؛ فما لنا؟ فنزل(١): ﴿لِّيُدْخِلَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَيُكَفِّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ﴾ [الفتح: ٥]؛ **فعم ما تقدم وما تأخر**.

---

(١) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب المغازي، باب غزوة الحديبية، ٧ / ٤٥٠ - ٤٥١ / رقم ٤١٧٢) ثني أحمد بن إسحاق ثنا عثمان بن عمر أخبرنا شعبة عن قتادة عن أنس بن مالك رضي الله عنه: ﴿**إنا فتحنا لك فتحاً**﴾، قال: الحديبية. قال أصحابه: هنيئاً مريئاً، فما لنا؟ فأنزل الله ﴿**ليدخل المؤمنين والمؤمنات جناتٍ تجري من تحتها الأنهار**﴾.

قال شعبة: فقدِمتُ الكوفة فحدَّثتُ بهٰذا كلِّه عن قتادة، ثم رجعتُ؛ فذكرتُ له، فقال: أما ﴿**إنا فتحنا لك**﴾؛ فعن أنس، وأما «هنيئاً مريئاً»؛ فعن عكرمة.

وأخرجه هٰكذا من طريق عثمان بن عمر البيهقي في «الدلائل» (٤ / ١٥٧).

وأخرجه مختصراً دون ذكر سبب النزول الذي أورده المصنف البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب ﴿**إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً**﴾، ٨ / ٥٨٣ / رقم ٤٨٣٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الجهاد والسير، باب صلح الحديبية في الحديبية، ٣ / ١٤١٣ / رقم ١٧٨٦) من طرق عن قتادة.

وأخرجه الإسماعيلي من طريق حجاج بن محمد عن شعبة، وجمع في الحديث بين أنس وعكرمة، وساقه مساقاً واحداً، أفاده ابن حجر في «الفتح» (٧ / ٤٥١). =

وفي الآية الأولى إتمام النعمة في قوله: ﴿وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا﴾ [الفتح: ٢].

وقال في الأمة: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ﴾ الآية [المائدة: ٦].

وهو الوجه الرابع.

= قلت: وساقه مساقاً واحداً عن شعبة خالد الحذاء، كما عند النسائي في «الكبرى» (كتاب التفسير، ٢ / ٣٠٤ / رقم ٥٢٢)، وحرمي بن عمارة؛ كما في «المستدرك» (٢ / ٤٥٩)، وأخرجه ابن جرير في «التفسير» (٢٦ / ٧٠) من طريق محمد بن جعفر غندر عن شعبة، وذكره كما عند المصنف عن عكرمة مرسلاً، واختلف عليه فيه؛ فرواه بعضهم عنه بسياقة واحدةٍ دون تفصيل، كما تراه عند ابن جرير (٢٦ / ٧٠)، واختلف على معمر فيه؛ فرواه ابن ثور عنه عن قتادة مرسلاً، كما عند ابن جرير في «التفسير» (٢٦ / ٧٠)، وأخرجه عبدالرزاق في «التفسير» (٣ / ٢٢٥) ـ ومن طريقه الترمذي في «الجامع» (أبواب التفسير، باب ومن سورة الفتح، رقم ٣٢٦٣)، وأحمد في «المسند» (٣ / ١٩٧)، وابن حبان في «الصحيح» (١٤ / ٣٢٢ / رقم ٦٤١٠ ـ الإحسان) عن معمر عن قتادة عن أنس مساقاً واحداً، فيه المذكور عند المصنف.

وكذا ساقه مطولاً مع سبب النزول المذكور جماعة عن قتادة عن أنس؛ منهم: سعيد بن أبي عروبة كما عند أحمد في «المسند» (٣ / ٢١٥)، وابن جرير في «التفسير» (٢٦ / ٦٩)، والواحدي في «أسباب النزول» (٢٥٦).

والحكم بن عبدالملك؛ كما عند «المستدرك» (٢ / ٤٦٠).

وهمام بن يحيى؛ كما عند أحمد في «المسند» (٣ / ١٣٤، ٢٥٢)، والواحدي في «الوسيط» (٤ / ١٣٥ ـ ١٣٦)، و«أسباب النزول» (٢٥٦)، والبيهقي في «الدلائل» (٢ / ١٥٨).

واختلف على هٰؤلاء فيه، وأخرجه مسلم في «صحيحه» عن بعضهم مختصراً دون ذكر سبب النزول، وما أرى الأمر إلا على النحو الذي فصّله الإمام البخاري، وقد قدَّمناه، والتفصيل في الكتب التي أُفردت عن المدرج مثل كتاب الخطيب البغدادي وابن حجر العسقلاني؛ كما ذكر هو في «الفتح» (٧ / ٤٥١).

والخامس: الوحي وهو النبوة، قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ﴾ [النساء: ١٦٣]، وسائر ما في هٰذا المعنى، ولا يحتاج إلى شاهد، وفي الأمة: «الرؤيا الصالحة جزء[1] من ستة وأربعين جزءً من النبوّة»[2].

---

(١) إذا كان معنى الحديث أن الرؤيا كانت له عليه الصلاة والسلام قبل الوحي ستة أشهر؛ يرى فيها رؤيا صادقة كفلق الصبح، ثم جاء الوحي بعدها، ومجموع ذٰلك مع الوحي ثلاث وعشرون سنة على قول، أو أن الوحي بعد الأشهر الستة ثلاث وعشرون سنة؛ فتكون نسبة الرؤيا الصادقة جزءً من ستة وأربعين جزءً من زمن النبوة والوحي؛ فعليه لا يكون في الحديث ما يدل على مدعاه، إذ ليس الغرض أن النبوة تتجزأ إلى هٰذه الأجزاء والرؤيا جزء منها؛ فهو غير معقول في ذاته أن تكون الرؤيا الصادقة جزءً من نبوة الوحي مهما صغر هٰذا الجزء؛ لأن للنبوة ماهية شرعية لا يندرج فيها جزئي بمجرد الرؤيا الصادقة، وزعم ابن خلدون أن حمل الحديث على النسبة الزمانية بعيد عن التحقيق، ولٰكنه لم يأت في ذٰلك بمقنع، وما رده به من اختلاف العدد في بعض الروايات لا يفيد؛ فإن كلامنا في شرح هٰذه الرواية الصحيحة التي عدها بعضهم متواترة، وكونه لم يثبت أن رؤيا الأنبياء كذٰلك لا يضر؛ لأننا نحمل الحديث على رؤياه ﷺ التي سبقت الوحي، وكانت كفلق الصبح، ودعواه أن الكلام في الرؤيا العامة التي يستوي فيها سائر الخلق لا يظهر. (د).

قلت: اعتنى الزركشي في بيان مفردات الأجزاء المذكورة من النبوّة، فقال في «البحر المحيط»(١/٦٢): «وقد اجتهدتُ في تحصل الستة والأربعين ما هي؛ فبلغتُ منها إلى الآن اثنين وأربعين، وقد ذكرتُها في كتاب «الوصف والصفة»، وأنا في طلب الباقي»، وهٰذا يدل على صحة ما ذكره المصنف؛ فتأمل، وورد ابن حجر في «فتح الباري» (١٢ / ٣٦٤ وما بعدها) - وذكر فيه (١٢ / ٣٦٦ - ٣٦٧) الوجوه الستة والأربعين؛ فراجع كلامه فإنه مهم ومفيد - ما اعتمده (د)؛ فانظر كلامه.

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التعبير، باب الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءً من النبوة، ١٢ / ٣٧٣ / رقم ٦٩٨٧)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الرؤيا، باب منه، ٤ / ١٧٧٤ / رقم ٢٢٦٤)، وأبو داود في «سننه» (كتاب الأدب، باب في الرؤيا، ٤ / ٣٠٤ / رقم ٥٠١٨)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الرؤيا، باب أن رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءً من النبوة، ٤ / ٥٣٢ / رقم ٢٢٧١)، والنسائي في «الكبرى» (كتاب التعبير، باب الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح، ٤ / ٣٨٣)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٣١٦، ٣١٩) عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه.

والسادس: نزول القرآن على وفق المراد؛ قال تعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾ [البقرة: ١٤٤]؛ فقد كان عليه الصلاة والسلام يحب أن يردّ إلى الكعبة[1]، وقال تعالى أيضاً: ﴿تُرْجِي مَن تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَن تَشَاءُ﴾ [الأحزاب: ٥١]؛ لمّا كان قد حبِّب إليه النساء فلم يوقف[2] فيهن على عدد معلوم.

وفي الأمة قال عمر: «وافقت ربي في ثلاث». قلت: يا رسول الله! لو اتخذت مقام إبراهيم مصلًّى! فنزلت: ﴿وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾

---

(١) أخرج نحوه البخاري في «صحيحه» (كتاب الصلاة، باب التوجه نحو القبلة حيث كان، ١ / ٥٠٢ / رقم ٣٩٩)، والترمذي في «الجامع» (أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة البقرة، ٥ / ٢٠٧ - ٢٠٨ / رقم ٢٩٦٢)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب القبلة، ١ / ٣٢٢ - ٣٢٣ / رقم ١٠١٠)، وأحمد في «المسند» (٤ / ٢٧٤) عن البراء بن عازب رضي الله عنه.

(٢) ليس موضوع الآية الإذن بعدم وقوفه عند الأربع التي أذن بها لسائر الأمة بل الكلام في موضوع القسم بين نسائه، وما إلى ذٰلك من تسريح من يشاء وإمساك من يشاء، كما يعلم من مراجعة كتب التفسير، وقد تابعه بعض الناظرين هنا أن الموضوع ما قاله، ولٰكنه خالفه فيما زعمه من السبب، وهو مصيب في هٰذه المخالفة لا في الموافقة على معنى الآية، وإن كانوا نسبوا إلى الحسن أنه قال: «تنكح من تشاء من نساء أمتك، وتترك نكاح من تشاء منهن»، وأنه كان ﷺ إذا خطب واحدة لا يخطبها غيره حتى يتركها، هٰكذا نسبوا إليه، ولٰكنه على ما ترى في عداد الإكثار من الاحتمالات والنقول. (د).

وقال (خ): «ليس سبب الإذن له عليه الصلاة والسلام في التزوج بما فوق الأربع هو محبته للنساء، وإنما أذن له بذٰلك لمقاصد أخرى كتأكيد الصلة بينه وبين أقاربهم وعشائرهن، وإن يتلقين عنه أحكام الشريعة ولا سيما الأحكام العائدة إلى النساء ما لا يطلع عليه إلا الأزواج، وتعدد زوجاته عليه السلام مما يقوم بها شاهد من شواهد صدقه؛ فإنهن مع كثرتهن لم يشهدن من حاله في السر إلا ما يطابق استقامته وإرشاداته العلنية، ونحن نرى من يدعي الصلاح كاذباً لا يلبث أن تنكشف سريرته ويفتضح أمره في الغالب على أيدي من يلابسه في بيته من الأزواج أو الخادمات».

[البقرة: ١٢٥]، وقلت: يا رسول الله! يدخل عليك البَرُّ والفاجر، فلو أمرت أمهات المؤمنين بالحجاب! فأنزل الله آية الحجاب. قال: وبلغني معاتبة النبي ﷺ بعض نسائه؛ فدخلت عليهن فقلت: إن انتهيتُن أو لَيُبَدِّلَنَّ الله رسوله خيراً منكن. فأنزل الله: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ﴾ الآية[1][التحريم: ٥].

وحديث التي ظاهر منها زوجها فسألت النبي ﷺ أن زوجي ظاهر مني، وقد طالت صحبتي معه، وقد ولدت له أولاداً؛ فقال عليه الصلاة والسلام: «قد حرمتِ عليه». فرفعت رأسها إلى السماء، فقالت: إلى الله أشكو حاجتي إليه. ثم عادت، فأجابها، ثم ذهبت لتعيد الثالثة؛ فأنزل الله: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا[2]﴾ الآية [المجادلة: ١].

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصلاة، باب ما جاء في القِبلة، ١ / ٥٠٤ / رقم ٤٠٢، وكتاب التفسير، باب قوله: ﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى﴾، ٨ / ١٦٨ / رقم ٤٤٨٣، وباب في سورة الأحزاب، ٨ / ٥٢٧ / رقم ٤٧٩٠، وباب في سورة التحريم، ٨ / ٦٦٠ / رقم ٤٩١٦)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عمر رضي الله تعالى عنه، ٤ / ١٨٦٥ / رقم ٢٣٩٩) مختصراً عن عمر.

(٢) ذكر هٰذا البغوي في «معالم التنزيل» (٥ / ٣٢٣)، والواحدي في «الوسيط» (٤ / ٢٥٩) من غير إسناد.

وأصله عند البخاري في «الصحيح» (كتاب التوحيد، باب ﴿وكان الله سميعاً بصيراً﴾، ١٣ / ٣٧٢) معلقاً عن عائشة مختصراً.

ووصله النسائي في «المجتبى» (٦ / ١٦٨)، وأبو داود في «السنن» (رقم ٢٠٦٣)، وابن ماجه في «السنن» (رقم ٢٠٦٣)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٤٨١)، وابن جرير في «التفسير» (٢٨ / ٥ ـ ٦)، والواحدي في «أسباب النزول» (٢٧٣) بسياقٍ فيه تفصيل نحو المذكور وليس فيه: «قد حرمت عليه»، وإسناده صحيح.

ولهٰذا التفصيل شواهد من حديث خويلة ـ أو خولة ـ بنت ثعلبة، أخرجه أبو داود في «السنن» (رقم ٢٢١٤، ٢٢١٥)، وأحمد في «المسند» (٦ / ٤١٠ ـ ٤١١)، وابن حبان في «الصحيح» (١٠ / ١٠٧ ـ ١٠٨ / رقم ٤٢٧٩ ـ الإحسان)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ٧٤٦)، وابن جرير في =

ومن هٰذا كثير لمن تتبع.

ونـزلت براءة عائشة رضي الله عنها من الإفك على وفق ما أرادت؛ إذ قالت: وأنـا حينئـذ أعلم أني بريئة، وأن الله مُبرِّئي ببراءتي، ولٰكن والله ما ظننت[1] أن الله منزلٌ في شأني وحياً يُتلى، ولشأني في نفسي كان أحقر من أن يتكلم الله فيَّ بأمر يتلى، ولٰكن كنت أرجو أن يرى رسول الله ﷺ في النوم رؤيا يبرئني الله بها[2].

= «التفسير» (٢٨ / ٥)، والطبراني في «الكبير» (١ / رقم ٦١٦)، والبيهقي في «الكبرى» (٧ / ٣٨٩، ٣٩١) بسندٍ ضعيف، فيه معمر بن عبدالله وهو مجهول.

ولـه شاهـد من حديث ابن عباس، أخـرجه البزار في «المسند» (رقم ١٥١٣ ـ زوائده)، والطبراني في «الكبير» (١١ / رقم ١١٦٨٩)، وابن جرير في «التفسير» (٢٨ / ٣ ـ ٤)، والبيهقي في «الكبرى» (٧ / ٣٩٢)، وذكره مفصلاً، وفيه أبو حمزة الثمالي، وزاد في متن الحديث ما خالف فيه الثقات، وهو ليّن.

وأخرجه من حديث ابن عباس مختصراً دون تعيين للرجل ولا للمرأة: أبو داود في «السنن» (رقم ٢٢٢٣)، والنسائي في «المجتبى» (٦ / ١٦٧)، والترمذي في «الجامع» (رقم ١١٩٩)، وابن ماجـه في «السـنن» (رقم ٢٠٦٥)، وابن الجـارود في «المنتقى» (رقم ٧٤٧)، والحـاكم في «المستدرك» (٢ / ٢٠٤)، والبيهقي في «الكبرى» (٧ / ٣٨٦) بسندٍ حسن، وحسنه ابن حجر في «الفتح» (٩ / ٣٤٣)، وليس في هٰذه الروايات جميعاً «قد حرمت عليه»، وفي بعضها نحو التفصيل الوارد.

وأخرجه باللفظة المذكورة عبدالرزاق في «التفسير» (٢ / ٢٧٧) عن عكرمة مرسلاً، وأخرجه ابن سعد في «الطبقات» (٨ / ٣٧٩) عن عمران بن أبي أنس مرسلاً، ولٰكن وردت فيه هٰذه اللفظة على لسـان المـظاهر، وكذا وردت في حديث ابن عباس من رواية أبي حمزة الثمالي عنه، وهو الأشبه، والله أعلم.

(١) في (ط): «ما كنتُ أظنّ. . .».

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التفسير، باب ﴿لولا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهٰذا سبحانك﴾، ٨ / ٤٥٤ / رقم ٤٧٥٠) في آخر حديث الإفك الطويل، وقد أفرده يوسف بن عبدالهادي في جزء مفرد، وهو مطبوع.

وقال هلال بن أمية: والذي بعثك بالحق إني لصادق، فلَيُنزلن الله ما يبـرىء ظهري من الحد. فنزل[1]: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ﴾ الآية [النور: ٦]، وهٰذا خاص بزمان رسول الله ﷺ لانقطاع الوحي بانقطاعه.

والسابع: الشفاعة؛ قال تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩].

وقد ثبتت[2] شفاعة هٰذه الأمة؛ كقوله عليه الصلاة والسلام في أويس: «يشفع في مِثل رَبيعة ومُضَر»[3].

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التفسير، باب **﴿ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين﴾**، ٨ / ٤٤٩ / رقم ٤٧٤٧)، وغيره ضمن حديث طويل عن ابن عباس.

(٢) في (د): «ثبت».

(٣) الشفاعة لمثل ربيعة ومضر ثابتة في غير حديث، أحسنها وأصحها ما أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب صفة القيامة، باب منه، ٤ / ٦٢٦ / رقم ٢٤٣٨) ـ وقال: «هٰذا حديث حسن صحيح غريب» ـ، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الزهد، باب ذكر الشفاعة، ٢ / ١٤٤٣ ـ ١٤٤٤ / رقم ٤٣١٦)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٤٦٩، ٤٧٠ و٥ / ٣٦٦)، والبخاري في «التاريخ الكبير» (٥ / ٢٦)، والطيالسي في «المسند» (٢ / ٢٢٩ ـ التحفة)، والدارمي في «السنن» (٢ / ٣٢٨)، وابن خزيمة في «التوحيد» (٣١٣)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٧٠، ٧١)، وابن حبان في «الصحيح» (١٦ / ٣٧٦ / رقم ٧٣٧٦ ـ الإحسان)، وابن الأثير في «أسد الغابة» (٣ / ١٩٦)، والمزي في «تهذيب الكمال» (١٤ / ٣٥٩ ـ ٣٦٠) عن عبدالله بن أبي الجَذْعاء مرفوعاً: «ليدخُلَنَّ الجنَّة بشفاعةِ رجلٍ من أمَّتي أكثر من بني تميم»، **وإسناده صحيح على شرط مسلم.**

وأخرجه أحمد في «المسند» (٥ / ٢٥٦، ٢٦١، ٢٦٧)، والآجرِّي في «الشريعة» (٣٥١)، والطبراني في «الكبير» (٨ / ١٦٩) عن أبي أمامة مرفوعاً: «ليدخلنّ الجنة بشفاعة رجلٍ ليس بنبيّ مثل الحيين: ربيعة ومضر»، ورجاله رجال الصحيح، وفيه عبدالرحمٰن بن ميسرة، وهو مقبول كما في «التقريب»، وقد توبع، تابعه أبو غالب حزور، أخرجه الطبراني في «الكبير» (٨ / ٣٣٠)، وأبو نعيم في «الحلية» (١ / ٢٨٧)؛ **فإسناده حسن**، وكذا قال العراقي فيما نقل عنه المناوي في «فيض القدير» (٤ / ١٣٠). =

«أئمَّتُكم شفعاؤكم»(١)، وغير ذٰلك.

= وهٰذا الرجل المبهم الثابتة له الشفاعة؛ قيل: إنه عثمان، وقيل: إنه أويس، ويدل على الثاني ما أخرجه علقمة بن مرثد في «زهد الثمانية من التابعين» (ص ٧٤) عن عمر مرفوعاً: «يدخل الجنة بشفاعة أويس مثل ربيعة ومضر»، وإسناده منقطع.

وما أخرجه ابن عدي في «الكامل» (٧ / ٢٥٣٣) عن ابن عباس مرفوعاً: «سيكون في أمتي رجل يقال له: أويس بن عبدالله القرني، وإنّ شفاعته في أمتي مثل ربيعة ومضر»، وإسناده واهٍ، فيه وهب بن حفص، كل أحاديثه مناكير غير محفوظة، وهو متهم بالوضع، انظر: «تاريخ بغداد» (١٣ / ٤٨٨)، و«اللسان» (٦ / ٢٣٤).

وما أخرجه أحمد في «الزهد» (٣٤٣، ٣٤٤) عن الحسن مرفوعاً: «ليخرجن من النار بشفاعة رجل ما هو بنبيّ أكثر من ربيعة ومضر». قال الحسن: «وكانوا يرونه أنه عثمان رضي الله عنه، أو أويس القرني رضي الله عنه»، وفي رواية أخرى: «قال هشام: فأخبرني حوشب عن الحسن؛ قال: هو أويس القرني».

وأخرج الترمذي في «الجامع» (رقم ٢٤٣٩) من مرسل الحسن أنه عثمان أيضاً، وترى ذٰلك مبسوطاً في ترجمته في «تاريخ دمشق»، والله الموفّق.

والخلاصة الحديث صحيح من غير ذكر تعيين أويس، والله أعلم.

(١) قال العراقي «تخريج أحاديث الإحياء» (٣ / ١٧٥ - مع شرحه «إتحاف السادة»): «أخرجه الدارقطني والبيهقي، وضعّف إسناده من حديث ابن عمر، والبغوي وابن قانع والطبراني في «معاجمهم»، والحاكم من حديث مرثد بن أبي مرثد نحوه، وهو منقطع، وفيه يحيى بن يعلى الأسلمي، وهو ضعيف».

قلت: أورد العراقي هٰذا عند قول الغزالي: «قال ﷺ: أئمتكم شفعاؤكم إلى الله . . .».

وحديث ابن عمر أخرجه الدارقطني في «السنن» (٢ / ٨٧ - ٨٨)، والبيهقي في «الكبرى» (٣ / ٩٠) عن ابن عمر مرفوعاً: «اجعلوا أئمّتكم خياركم؛ فإنهم وفدُكم فيما بينكم وبين الله عزّ وجل».

قال البيهقي: «إسناده ضعيف»؛ قلت: فيه حسين بن نصر لا يعرف، قاله ابن القطان؛ كما في «نصب الراية» (٢ / ٢٦)، وعمر بن يزيد القاضي منكر الحديث؛ كما في «الكامل» (٥ / ١٦٨٧) لابن عدي، وسلام بن سليمان ضعيف، وعامّة ما يرويه لا يتابع عليه، وانظر: «الأحكام =

والثامن: شرح الصدر، قال تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ الآية [الشرح: ١].

وقال في الأمة: ﴿أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ [الزمر: ٢٢].

والتاسع: الاختصاص بالمحبة؛ لأن محمداً حبيبُ الله، ثبت ذٰلك في الحـديث؛ إذ خرج عليه الصلاة والسلام، ونفرٌ من أصحابه يتذاكرون؛ فقال بعضهم: عجباً! إن الله اتخذ من خلقه خليلاً، وقال آخر: ماذا بأعجب من كلام موسى، كلَّمه الله تكليماً. وقال آخر: فعيسى كلمة الله وروحه. وقال آخر: آدم اصطفاه الله. فخرج عليهم فسلَّم وقال: «قد سمعتُ كلامكم وعجبكم، إن الله اتخذ إبراهيمَ خليلاً وهو كذٰلك، وموسى نجيُّ الله وهو كذٰلك، وعيسى روحُ الله وهو كذٰلك، وآدم اصطفاه الله وهو كذٰلك، ألا وأنا حبيب الله ولا فخر، وأنا حاملُ لواءِ الحمدِ يومَ القيامة ولا فخر، وأنا أوَّل شافعٍ وأنا أول مشفَّع ولا فخر،

= الوسطى» (١ / ٣٢٢ - ٣٢٣) لابن القطان.

وحـديث مرثـد أخرجه الدارقطني في «السنن» (٢ / ٨٨)، وابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» (١ / ٢٤٤ / رقم ٣١٧) - ومن طريقه أبو نعيم في «معرفة الصحابة» (٢ / ق ١٩٧ / أ) -، والطبراني في «الكبير» (٢٠ / ٣٢٨ / رقم ٧٧٧)، والحاكم في «المستدرك» (٣ / ٢٢٢)، وابن منده في «المعرفة» (٢ / ق ١٧٤ / ب) عن مرثد بن أبي مرثد الغنوي مرفوعاً: «إنْ سرَّكم أن تُقبل صلاتكم فليؤمكم خياركم؛ فإنهم وفودكم فيما بينكم وبين ربكم عز وجل».

وإسناده ضعيف، قال الدارقطني: «إسناد غير ثابت، وعبدالله بن موسى ضعيف».

قلت: وكـذا من روى عنـه وهو يحيى بن يعلى الأسلمي، وبه أعله العراقي كما تقدم، والهيثمي في «المجمع» (٢ / ٦٤)، والقاسم الشامي لم يدرك مرثد، على ما بسطه ابن حجر في «الإصـابـة»، وإليه أشار العراقي بقوله: «وهو منقطع»؛ **فالحديث ضعيف غير صحيح**، وقد تابع المصنِّف الغزالي في إيراده باللفظ المذكور، وهٰذا قصور منه؛ عفى الله عنا وعنه.

وأنا أول من يحرِّك حَلَق الجنة فيفتحُ الله لي فيُدخلنيها ومعي فقراءُ المؤمنين ولا فخر، وأنا أكرم الأوَّلين والآخرين ولا فخر»[1].

وفي الأمة: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ الآية [المائدة: ٥٤].

وجاء في هٰذا الحديث أنه أول من يدخل الجنة وأن أمته كذٰلك، وهو **العاشر**.

وأنه أكرم الأولين والآخرين، وقد جاء في الأمة: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

---

(١) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب المناقب، باب في فضل النبي ﷺ، ٥ / ٥٨٧ - ٥٨٨ / رقم ٣٦١٦) - وقال: «هٰذا حديث غريب»، والدارمي في «السنن» (١ / ٢٦)، وابن مردويه - كما في «تفسير ابن كثير» (١ / ٥٧٣) - عن ابن عباس بإسناد ضعيف؛ فإنه من طريق زمعة بن صالح عن سلمة بن وهرام عن عكرمة به، ورواية زمعة عن سلمة ضعيفة، ضعف زمعة أحمد ويحيى وأبو حاتم وغيرهم، وقال أبو زرعة: «واهي الحديث»، وقال البخاري: «يخالف في حديثه، تركه ابن مهدي أخيراً».

انظر: «التاريخ الكبير» (٣ / ٤٥١)، و«الجرح والتعديل» (٣ / ٦٢٤)، و«الضعفاء الكبير» (٢ / ٩٤)، و«تاريخ ابن معين» (رقم ٣٠١ - رواية الدوري)، و«أسئلة ابن طهمان» (رقم ٦٢)، و«الضعفاء والمتروكين» (٢ / ٧٥٩) لأبي زرعة، و«تهذيب الكمال» (٩ / ٣٨٦).

ومع هٰذا؛ فقد وثَّقه ابن معين مرَّة، فقال في «تاريخه» (رقم ٥٥٣ - رواية الدوري): «صويلح الحديث»، وقال ابن عدي: «ربما يهم في بعض ما يرويه، وأرجو أن حديثه لا بأس به»، وروى له مسلم مقروناً بمحمد بن أبي حفصة؛ فهو بين الأمر في الضعفاء، وروايته عن سلمة بن وهرام ضعيفة، قال عبدالله بن أحمد في «العلل» (رقم ٣٤٧٩) عن أبيه: «روى عنه زمعة أحاديث مناكير، أخشى أن يكون حديثه حديثاً ضعيفاً»، وقال ابن عدي في ترجمة (سلمة): «أرجو أنه لا بأس بروايات الأحاديث التي يرويها عنه غير زمعة». وذكره ابن حبان في «الثقات» (٦ / ٣٩٩)، وقال: «يعتبر بحديثه من غير رواية زمعة بن صالح عنه».

فالحديث ضعيف، ولبعضه شواهد في «الصحيح» وغيره.

وهو الحادي عشر.

والثاني عشر: أنه جعل شاهداً على أمته، اختص[1] بذلك دون الأنبياء عليهم السلام.

وفي القرآن الكريم: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

والثالث عشر: خوارق العادات معجزات وكرامات للنبي ﷺ، وفي حق الأمة كرامات، وقد وقع الخلاف: هل يصح أن يتحدَّى الوليُّ بالكرامة دليلاً على أنه وليّ أم لا؟ وهٰذا الأصل شاهد له، وسيأتي بحول الله [وقدرته][2].

والرابع عشر: الوصف بالحمد في الكتب السالفة وبغيره[3] من الفضائل؛ ففي القرآن: ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ [الصف: ٦]، وسميت أمته الحمادين.

والخامس عشر: العلم مع الأمية[4]، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ [الجمعة: ٢].

وقال: ﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ﴾ الآية [الأعراف: ١٥٨].

---

(١) غير ظاهر مع آية: ﴿فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد﴾ قال المفسرون: هو نبيهم؛ إلا أن يكون مراده أنه وحده الذي يشهد على أمته بخلاف الأمم السابقة؛ فيشهد عليهم مع أنبيائهم كما تشهد أمته عليهم، وهو بعيد من كلامه. (د).

(٢) سقط من (ط). (٣) في (ط): «وبغيرها».

(٤) العلم مع الأمية فيه ﷺ واضح، وهو إحدى معجزاته، والآيات صريحة فيه، وأمية الأمة تصرح بها الآيات، لٰكن أين في الآيات والحديث الوصف للأمة بالعلم الذي لا يكون عادة مع الأمية، والمدلول عليه في مثل آية: ﴿فآمنوا بالله. . .﴾ إلخ العلم الذي هو الإيمان ولواحقه، التي لا يلزم منها الاتصاف بالعلم على الإطلاق كوصفه عليه السلام. (د).

وفي الحديث: «نحن أمَّةٌ أمِّية لا نحسُب ولا نكتب»[1].

والسادس عشر[2]: مناجاة الملائكة؛ ففي النبي ﷺ ظاهر، وقد روي في بعض الصحابة رضي الله عنهم أنه كان يكلمه الملك؛ كعمران بن الحصين[3]، ونقل عن الأولياء من هٰذا.

والسابع عشر: العفو قبل السؤال، قال تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣].

وفي الأمة: ﴿ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا[4] عَنكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٢].

والثامن عشر: رفع الذكر، قال تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ [الشرح: ٤].

وذكر أن معناه قرن اسمه باسمه في عقد الإيمان، وفي كلمة الأذان؛ فصار ذكره عليه الصلاة والسلام مرفوعاً منوَّهاً به، وقد جاء من ذكر الأمة ومدحهم والثناء عليهم في القرآن وفي الكتب السالفة كثير.

وجاء في بعض الأحاديث عن موسى عليه الصلاة والسلام؛ أنه قال:

---

(١) مضى تخريجه (١ / ٥٦)، والحديث في «الصحيحين» عن ابن عمر بلفظ: «إنا أمّة... » بتقديم «نكتب» على «نحسب».

(٢) هٰذا الوجه كما ترى لم يقم عليه دليلاً محدوداً. (د).

(٣) أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب الحج، باب جواز التمتع، ٢ / ٨٩٩ / رقم ١٢٢٦ بعد ١٦٧) عن عمران؛ قال: «وقد كان يسلِّم عليَّ حتى اكتويتُ، فتُرِكْتُ، ثم تركتُ الكيَّ فعاد».

وأخرجه ابن سعد في «الطبقات» (٩ / ١١)، وابن أبي أسامة والدارمي ـ كما في «الإصابة» (٣ / ٢٦ ـ ٢٧) ـ، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (٩ / ١٤٦ ـ ١٤٧ / رقم ١٠٣)، وعزاه للبخاري، ولم يعزه له المزي في «تحفة الأشراف» (رقم ١٠٨٤٦).

(٤) لا يظهر هنا سؤال ولا عفو قبله، وعلى فرض أن هنا موضع سؤال وعتب على انصرافهم عنهم ومخالفتهم لأمره عليه السلام؛ فمن أين أن العفو كان قبل السؤال؟ (د).

«اللَّهم اجعلني من أمَّة أحمد»[1] لما وجد في التوراة من الإشادة بذكرهم والثناء عليهم [2].

والتاسع عشر: أن معاداتهم معاداة لله، وموالاتهم موالاة لله[3]، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ﴾[الأحزاب: ٥٧] [هي عند طائفة بمعنى أن الذين يؤذون رسول الله لعنهم الله].

وفي الحديث: «من آذاني؛ فقد آذى الله»[4].

---

(١) أخرجه أبو الفضل الرازي في «فضائل القرآن» (رقم ٥٤)، وأبو نعيم في «الدلائل» (ص ٣٠ - ٣١) عن الربيع بن النعمان عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة مطوّلاً، وفيه المذكور.

قال أبو نعيم عقبه: «وهٰذا الحديث من غرائب حديث سهيل، لا أعلم أحداً رواه مرفوعاً إلا من هٰذا الوجه، تفرد به الربيع بن النعمان وبغيره من الأحاديث عن سهيل، وفيه لين».

قلت: وله طرق كثيرة كما بيّنتهُ بإسهابٍ في تعليقي على رسالة ابن قيم الجوزية «الفوائد الحديثية» وهي مطبوعة، وأصحها ما أخرجه أبو الحسين بن المنادي في «متشابه القرآن العظيم» (ص ٢٢) بسندٍ حسن عن ابن عباس، وأخرجه أيضاً ابن أبي حاتم في «تفسيره» - كما في «الإتقان» (١ / ١٨٥) - بسندهما إلى قتادة؛ قال: حدثنا رجال من أهل العلم، وذكره. وإسناده صحيح إلى قتادة.

(٢) كما تراه في «الجواب الصحيح» (٣ / ٣١٣ وما بعدها)، و«هداية الحيارى» (٦١ وما بعدها)، و«أعلام النبوة» (ص ١٢٨ وما بعدها) للماوردي، و«محمد نبي الإسلام» (ص ٧ وما بعدها) لمحمد عزت الطهطاوي، و«إظهار الحق»، و«نبوة محمد في الكتاب المقدس»، و«محمد في التوراة والإنجيل والقرآن»، و«الأدلة على صدق النبوة المحمدية ورد الشبهات عنها» (الفصل الأول، الباب الأول، ص ٥٠ - ٨٩) لهدى مرعي.

(٣) لم يذكر الموالاة في الأمة، وذكرها في الرسول عليه السلام، وسيأتي في السابع والعشرين ما يتضمنه، ولو قال: «ومفهوم من آذى لي ولياً. . . إلخ؛ أن من والى لي ولياً. . . إلخ»؛ لأكمل المطلوب. (د).

(٤) قطعة من حديث أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب المناقب، باب منه، ٥ / ٦٩٦ =

وفي الحديث: «من آذى لي ولياً؛ فقد بارزني بالمحارَبة»[1].

وقال تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠].

ومفهومه من لم يطع الرسول لم يطع الله.

وتمام العشرين: الاجتباء؛ فقال تعالى في الأنبياء عليهم السلام: ﴿وَٱجْتَبَيْنَٰهُمْ وَهَدَيْنَٰهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ٨٧].

وفي الأمة: ﴿هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

وفي الحديث أنه عليه الصلاة والسلام مصطفى من الخلق[2].

= / رقم ٣٨٦٣) ـ وقال: هذا غريب لا نعرفه إلا من هٰذا الوجه ـ، وأحمد في «المسند» (٤ / ٨٧ و٥ / ٥٤، ٥٧)، و«الفضائل» (رقم ١، ٣)، وابنه عبدالله في «زياداته على الفضائل» (رقم ٢، ٤)، وابن أبي عاصم في «السنة» (رقم ٩٩٢)، وابن حبان في «الصحيح» (١٦ / ٢٤٤ / رقم ٧٢٥٦ ـ الإحسان)، والبيهقي في «الاعتقاد» (ص ٣٢١)، وأبو نعيم في «الحلية» (٨ / ٢٨٧)، والخطيب في «تاريخ بغداد» (٩ / ١٢٣)، والبغوي في «شرح السنة» (رقم ٣٨٦٠)، والضياء المقدسي في «جزء النهي عن سبّ الأصحاب وما فيه من الإثم والعقاب» (رقم ٣، ٤ ـ بتحقيقي) عن عبيدة بن أبي رائطة عن عبدالله بن عبدالرحمٰن ـ وفي بعض طرق عبدالرحمٰن بن زياد أو عبدالرحمٰن بن عبدالله ـ عن عبدالله بن المغفَّل مرفوعاً، أوله: «الله الله في أصحابي. . .».

وإسناده ضعيف، تابعيّه مجهول، لم يرو عنه عبيدة بن أبي رائطة، ولم يوثقه غير ابن حبان في «الثقات» (٥ / ٤٦).

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الرقاق، باب التواضع، ١١ / ٣٤٠ ـ ٣٤١ / رقم ٦٥٠٢) وغيره ضمن حديث إلٰهيّ.

(٢) أخرج مسلم في «الصحيح» (كتاب الفضائل، باب فضل نسب النبي ﷺ وتسليم الحجر عليه قبل النبوّة، ٤ / ١٧٨٢ / رقم ٢٢٧٦) وغيره عن واثلة بن الأسقع مرفوعاً: «إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشاً من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم».

وفي «مسند أحمد» (٦ / ٢٥) وغيره: «وأنا العاقب، وأنا النبي المصطفى».

وقال في الأمة: ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ﴾ [فاطر: ٣٢].

والحادي والعشرون: التسليم من الله؛ ففي أحاديث إقراء السلام من الله تعالى على نبيه عليه الصلاة والسلام[١].

وقال تعالى: ﴿ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰٓ ﴾ [النمل: ٥٩].

﴿ وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَٰتِنَا فَقُلْ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ ﴾ [الأنعام: ٥٤].

وقال جبريل للنبي عليه الصلاة والسلام في خديجة: «اقْرَأْ عليها السلام من ربِّها ومنِّي»[٢].

والثاني والعشرون: التثبيت عند توقع التَّفلُّت البشريّ، قال تعالى: ﴿ وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء: ٧٤].

---

(١) ورد ذلك في حديث عند أبي الشيخ في «أخلاق النبي ﷺ» (رقم ٦١٠) عن سعيد المقبري عن عائشة رفعته: «يا عائشة! لو شئتُ لسارت معي جبال الذهب، جاءني مَلَكٌ، فقال: إن ربَّك يقرأ عليك السلام...».

وإسناده ضعيف، فيه أبو معشر سيء الحفظ، وسعيد لم يسمع من عائشة.

(٢) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب مناقب الأنصار، باب تزويج النبي ﷺ خديجة وفضلها رضي الله عنها، ٧ / ١٣٤ / رقم ٣٨٢٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل خديجة أم المؤمنين رضي الله تعالى عنها، ٤ / ١٨٨٧ / رقم ٢٤٣٢) عن أبي هريرة؛ قال: أتى جبريل النبي ﷺ؛ فقال: يا رسول الله! هٰذه خديجة قد أتت معها إناء فيه إدامٌ أو طعام أو شراب؛ فإذا هي أتتك **فاقرأ عليها السلام من ربِّها ومني**، وبشرها ببيتٍ في الجنَّة من قَصَبٍ، لا صخب فيه ولا نصب».

وأخرجه أيضاً بنحوه في (كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: **﴿يريدون أن يبدّلوا كلام الله﴾**، ١٣ / ٤٦٥ / رقم ٧٤٩٧)، إلا أن فيه: «فأقرِئها من ربِّها السلام».

وفي الأمة: ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ﴾ [إبراهيم: ٢٧].

والثالث والعشرون: العطاء من غير مِنة[1]، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ﴾ [القلم: ٣].

وقال في الأمة: ﴿فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ [التين: ٦].

والرابع والعشرون: تيسير القرآن عليهم، قال تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ . فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ . ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٧ ـ ١٩]، قال ابن عباس: علينا أن نجمعه في صدرك، ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٩]، علينا أن نبينه على لسانك.

وفي الأمة: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر: ١٧].

والخامس والعشرون: جعل السلام عليكم مشروعاً في الصلاة؛ إذ يقال في التشهد: السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين[2].

والسادس والعشرون: أنه سمى نبيه عليه السلام بجملة من أسمائه كالرؤوف الرحيم، وللأمة نحو المؤمن والخبير والعليم والحكيم.

والسابع والعشرون: أمر الله تعالى بالطاعة لهم، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]،

---

(١) وعلى التفسير الآخر وهو أن الممنون المقطوع يكون التشريك في هذا المعنى؛ فيحل وجه بدل وجه. (د).

(٢) وإن كان يشمل كل عبد لله صالح كما في الحديث؛ فالصالح من أمته مندرج من باب أولى. (د).

وهم الأمراء والعلماء.

وفي الحديث: «مَن أطاعَ أميرِي؛ فقد أطاعني»[1].

وقال: «مَن يُطِعِ الرسولَ؛ فقد أطاعَ اللهَ»[2].

والثامن والعشرون: الخطاب الوارد مورد الشفقة والحنان؛ كقوله تعالى: ﴿طه۝ مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ﴾ [طه: ١ ـ ٢].

وقوله: ﴿فَلَا يَكُن فِى صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِۦ﴾ [الأعراف: ٢].

﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨].

وفي الأمة: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ الآية [المائدة: ٦].

﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨].

﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩].

والتاسع والعشرون: العصمة من الضلال بعد الهدى[3]، وغير ذٰلك من

---

(١) هو قطعة من الحديث الآتي.

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأحكام، باب قوله تعالى: **﴿أطيعوا الله والرسول﴾**، ١٣ / ١١١ / رقم ٧١٣٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، ٣ / ١٤٦٦ / رقم ١٨٣٥).

(٣) على هٰذا يحتاج إلى تأويل الحديث الوارد في «المصابيح» وصححه الترمذي «ما ضل قوم بعد هدي كانوا عليه؛ إلا أوتوا الجدل»، ثم قرأ هٰذه الآية: **﴿ما ضربوه لك إلا جدلاً بل هم قوم خصمون﴾**؛ إلا أن أدلته غير واضحة الدلالة على المطلوب؛ فإن حديث: «لا تجتمع أمتي . . .» إنما هو في مجموعة الأمة لا في الأفراد ولو جماعة من الأمة، وآية: **﴿إلا عبادك منهم المخلصين﴾** =

وجوه الحفظ العامة؛ فالنبي ﷺ قد عصمه الله تعالى من ذٰلك كله.

وجاء في الأمة: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»[1].

= ليس المخلصون إلا الجزء القليل من المهتدين، وحديث: «احفظ الله» لا يخرج عن رسم طريق للحفظ من الغواية والضلال وغيرهما من الشرور الدنيوية والأخروية، وحديث: «ما أخاف عليكم أن تشركوا» متوجه لمجموع الأمة وجمهورها، وإلا؛ فقد ثبت على أشخاص الارتداد بعد الإيمان في عهده ﷺ، ولٰكنه لا يستدعي خوفاً على الجمهور المعنى بذٰلك الحديث؛ فلعله يعني إثبات العصمة بعد الهدي لمجموع الأمة لا ما يشمل عصمة الإفراد، وعبارته مطلقة ومحتملة، والإفراد في قوله: «احفظ الله» لا يقتضي أن يكون شاملاً للأفراد وإن كان الظاهر منه هٰذا المعنى، وبعيد أن يراد به خصوص المجموع من الأمة، وإذا تم ما قلناه؛ لا يحتاج الحديث إلى الصرف عن ظاهره. (د).

وقال (خ): «هٰذه حقيقة جلية، ومن نراه يتخبط في ريب الإلحاد وقد نبت في بيت إسلامي؛ فلأنه لم يأخذ عقائد الدين وآدابه على بينة وأسلوب حكيم، وإنما سمى نفسه أو سماه آباؤه مسلماً، وليس المقلد في أصل الدين على بصيرة وهدى حتى يكون انحلال عقيدته شكاً بعد يقين وضلالاً بعد هدى».

(1) أخرجه ابن ماجه في «السنن» (كتاب الفتن، باب السواد الأعظم، ٢ / ١٣٠٣ / رقم ٣٩٥٠)، وابن أبي عاصم في «السنة» (١ / ٤١ / رقم ٨٤)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (١ / ١٠٥ / رقم ١٥٣)، وابن حجر في «موافقة الخبر الخبر» (١ / ١١٣)، وأفاد ابن حجر أن الدارقطني أخرجه في «الإفراد» عن أنس مرفوعاً بلفظ: «إنّ أمتي لا تجتمع على ضلالة».

وإسناده واهٍ، فيه معان بن رفاعة، لين الحديث، كثير الإرسال، وأبو خلف الأعمى البصري متروك، ورماه ابن معين بالكذب.

وأخرجه الحاكم في «المستدرك» (١ / ١١٦ ـ ١١٧) من طريق آخر عن أنس، وفيه مبارك ابن سحيم، قال الحاكم: «ممن لا يمشي في هٰذا الكتاب، لٰكن ذكرته اضطراراً».

وأخرجه ابن أبي عاصم في «السنة» (رقم ٨٣) من طريق آخر عن أنس بلفظ: «إن الله أجار أمتي أن تجتمع على ضلالة»، وإسناده ضعيف، فيه مصعب بن إبراهيم، وهو منكر الحديث.

وأخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، ٤ / ٤٦٦ / رقم ٢١٦٧)، وابن أبي عاصم في «السنة» (رقم ٨٠)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ١١٥ ـ =

. . . .

= ١١٦)، والبيهقي في «الأسماء والصفات» (ص ٣٢٢)، وأبو نعيم في «الحلية» (٣ / ٣٧)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (رقم ١٥٤)، والطبراني في «الكبير» (رقم ١٣٦٢٣)، وابن حزم في «الإحكام» (٤ / ١٩٢)، وابن حجر في «موافقة الخبر الخبر» (١ / ١٠٩) عن ابن عمر مرفوعاً بلفظ: «إن الله لا يجمع أمتي ـ أو قال: أمة محمد ﷺ ـ على ضلالة»، قال الترمذي: «هٰذا حديث غريب من هٰذا الوجه، وسليمان المدني هو عندي سليمان بن سفيان».

قلت: وكذا قال الدارقطني في «علله»، وزاد: «ليس بالقوي، يتفرد بما لا يتابع عليه».

والراوي عنه هنا المعتمر بن سليمان، وقد اختلف عليه فيه من سبعة أوجه سردها الحاكم، وقال: «لا يسعنا أن نحكم عليها كلها بالخطأ ولا الصواب»، وقال: «وقد كنتُ أسمع أبا علي الحافظ يحكم بالصواب لقول من قال: عن المعتمر عن سليمان بن سفيان المدني . . .»، وهٰذا الذي صوبه البخاري والترمذي والدارقطني، وتبعهم ابن حجر في «موافقة الخبر الخبر» (١ / ١١٠ ـ ١١١)، وسليمان ضعيف كما قدّمنا.

وأخرجه أبو داود في «السنن» (رقم ٤٢٣٣)، والطبراني في «الكبير» (رقم ٣٤٤٠) ـ ومن طريقه ابن حجر في «موافقة الخبر الخبر» (١ / ١٠٦) ـ، وابن أبي عاصم في «السنة» (رقم ٩٢)، والداني في «الفتن» (ق ٤٥ / ب) عن أبي مالك الأشعري مرفوعاً: «إن الله أجاركم من ثلاث خلال . . .» آخرها: «وأن لا تجتمعوا على ضلالة».

وإسناده ضعيف؛ لأنه منقطع شريح بن عبيد لم يسمع من أبي مالك الأشعري، وبهٰذا أعله الزركشي في «المعتبر» (ص ٥٨)، وابن كثير في «تحفة الطالب» (رقم ٣٥) بقوله: «في إسناد هٰذا الحديث نظر»، وقال ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٣ / ١٤١): «وفي إسناده انقطاع»، وأخرجه ابن أبي عاصم في «السنة» (رقم ٨٢) من طريق آخر عن أبي مالك واسمه كعب بن عاصم بإسنادٍ فيه سعيد بن زربي وهو منكر الحديث، وفيه عنعنة الحسن البصري، وأخرجه الحاكم في «المستدرك» (١ / ١١٦) عن ابن عباس مرفوعاً: «لا يجمع الله أمتي ـ أو قال: هٰذه الأمة ـ على الضلالة أبداً».

وفيه إبراهيم بن ميمون، قد عدّله عبدالرزاق وأثنى عليه، وعبدالرزاق إمام أهل اليمن، وتعديله حجة، ووثق ابنَ ميمون أيضاً ابنُ معين.

وأخرجه أبو نعيم في «تاريخ أصبهان» (٢ / ٢٠٨) عن سمرة مرفوعاً: «إنَّ أمتي لا تجتمع =

. . . .

= على ضلالة».

وإسناده ضعيف، فيه أبو عون الأنصاري مقبول، وعتبة بن أبي حكيم صدوق يخطىء كثيراً، وبقية مدلس وقد عنعن.

وأخرجه ابن أبي خيثمة في «تاريخه الكبير» ـ كما قال الزركشي في «المعتبر» (ص ٦١) ـ، وأحمد في «المسند» (٦ / ٣٩٦)، والطبراني في «الكبير» (رقم ٢١٧١)، ومن طريقه ابن حجر في «موافقة الخبر الخبر» (١ / ١٠٥ ـ ١٠٦)، وابن عبدالبر في «الجامع» (١ / ٧٥٦ / رقم ١٣٩٠) عن أبي بصرة الغفاري مرفوعاً: «سألتُ ربي عز وجل أربعاً؛ فأعطاني ثلاثاً، ومنعني واحدة، سألتُ الله أن لا يجمع أمتي على ضلالة؛ فأعطانيها». وإسناده ضعيف فيه راوٍ مبهم، وسائر رجاله ثقات.

وأخرجه ابن جرير في «التفسير» (رقم ١٣٣٧٣) في سورة الأنعام عن الدورقي عن ابن عُليَّة عن يونس بن عبيد عن الحسن البصري مرسلاً.

وأخرجه ابن أبي عاصم في «السنة» (رقم ٨٥)، والفسوي في «المعرفة والتاريخ» (٣ / ٢٤٤ ـ ٢٤٥)، والطبراني في «الكبير» (١٧ / رقم ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٥٠٦ ـ ٥٠٧)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (١ / ١٦٧)، واللالكائي في «السنة» (رقم ١٦٢، ١٦٣)، وابن حجر في «موافقة الخبر الخبر» (١ / ١١٤ ـ ١١٥) عن أبي مسعود البدري بألفاظ منها: «فإن الله لا يجمع أمة محمد ﷺ على ضلالةٍ».

وإسناده صحيح موقوف، رجاله رجال الشيخين، وحسنه ابن حجر، وقال الزركشي في «المعتبر» (ص ٦٢): «وحديث أبي مسعود رواه الحاكم وقال: صحيح على شرط مسلم، وذكرها من طرقٍ وضعفها، والظاهر وقفه على أبي مسعود».

ثم قال: «واعلم أنّ طرق هٰذا الحديث كثيرة، ولا يخلو من علّة، وإنما أوردتُ منها ذٰلك ليتقوَّى بعضها ببعض»، ثم قال: «ومن شواهده ما في «الصحيحين» [«صحيح البخاري» (رقم ١٣٦٧، ٢٦٤٢)، و«صحيح مسلم» (رقم ٩٤٩)] عن أنس؛ قال: مُرَّ على النبي ﷺ بجنازةٍ فأثنوا عليها خيراً؛ فقال: «وجبت». ثم مرّ بأخرى فأثنوا شرّاً؛ فقال: «وجبت». فقيل: يا رسول الله! لِمَ قلتَ لهٰذا وجبت ولهٰذا وجبت؟ قال: «شهادة القوم المؤمنون شهداء الله في الأرض»، وفي لفظ لمسلم: «من أثنيتم عليه خيراً؛ وجبت له الجنة، ومن أثنيتم عليه شرّاً؛ وجبت له النار، أنتم شهداء الله في الأرض (ثلاثاً)».

وجاء: «احفظ الله يحفظك»[1].

وفي القرآن: ﴿لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ [ص: ٨٣] تفسيره في قوله: «لا تجتمع أمتي على ضلالة».

وفي قوله: «وإني والله ما أخافُ عليكم أن تشركوا بعدي ولٰكن أخاف عليكم أن تنافسوا فيها»[2].

وتمام الثلاثين: إمامة الأنبياء؛ ففي حديث الإسراء أنه عليه الصلاة والسلام أمَّ بالأنبياء؛ قال: «وقد رأيتُني [في] جماعة من الأنبياء... فحانت الصلاة فأمَمْتُهم»[3].

وفي حديث نزول عيسى عليه السلام إلى الأرض في آخر الزمان: «إن إمام هٰذه الأمة منها، وإنه يصلي مؤتماً بإمامها»[4].

---

(١) مضى تخريجه (١ / ٣١٥).

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الرقاق، باب ما يُحذر من زهرة الدنيا والتنافس عليها، ١١ / ٢٤٣ ـ ٢٤٤ / رقم ٦٤٢٦) من حديث عقبة بن عامر رضي الله عنه.

(٣) قطعة من حديث أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب ذكر المسيح ابن مريم والمسيح الدّجال، ١ / ١٥٦ ـ ١٥٧ / رقم ١٧٢) عن أبي هريرة مرفوعاً، وفيه: «وقد رأيتُني في جماعةٍ من الأنبياء، فإذا موسى قائم يصلي، فإذا رجل ضَرْبٌ جَعْدٌ كأنه من رجال شنوءة، وإذا عيسى ابن مريم عليه السلام قائم يصلي، أقربُ الناس به شبهاً عُروةُ بن مسعود الثقفي، وإذا إبراهيم عليه السلام قائم يصلي، أشبه الناس به صاحبُكم ـ يعني: نفسه ـ؛ فحانت الصلاة فأممتهم».

قلت: وما بين المعقوفتين ساقط من الأصل.

(٤) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الأنبياء، باب نزول عيسى ابن مريم عليهما السلام، ٦ / ٤٩١ / رقم ٣٤٤٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب نزول عيسى ابن مريم حاكماً بشريعة نبيّنا محمد ﷺ، ١ / ١٣٦ ـ ١٣٧ / رقم ١٥٥ بعد ٢٤٤) عن أبي هريرة مرفوعاً: «كيف أنتم إذا نزل ابن مريم فيكم وإمامكم فيكم؟» لفظ الشيخين. =

ومن تتبع الشريعة وجد من هٰذا كثيراً [مجموعه] يدل على أن أمته تقتبس منه خيرات وبركات، وترث أوصافاً وأحوالاً موهوبة من الله تعالى ومكتسبة، والحمد لله على ذٰلك.

فصل

وهٰذا الأصل ينبني عليه قواعد:

ـ **منها**: أن جميع ما أعطيته هٰذه الأمة من المزايا والكرامات، والمكاشفات والتأييدات وغيرها من الفضائل إنما هي مقتبسة من مِشكاة نبينا ﷺ، لٰكن على مقدار الاتباع؛ فلا يظن ظان أنه حصل على خير بدون وساطة[1] نبوته، كيف وهو السراج المنير الذي يستضيء به الجميع، والعلم الأعلى الذي به يهتدى في سلوك الطريق.

ولعل قائلاً يقول: قد ظهرت على أيدي الأمة أمور لم تظهر على يدي النبي ﷺ، ولا سيما الخواص التي اختص بها بعضهم؛ كفرار الشيطان من ظل

= وفي لفظ لمسلم (برقم ١٥٥ بعد ٢٤٥): «وأمَّكم»، وفي لفظ (برقم ١٥٥ بعد ٢٤٦): «فأمَّكم منكم»، وفيه: «قال ابن أبي ذئب ـ بعض رواته ـ: تدري ما أمَّكم منكم؟ قلت (الوليد بن مسلم): تُخبرني. قال: «فأمَّكم بكتاب ربكم تبارك وتعالى وسنة نبيِّكم ﷺ».

فليس في هٰذا «وأنه يصلي مؤتمّاً بإمامها».

نعم، ورد في «صحيح مسلم» (رقم ١٥٦) عن جابر مرفوعاً: «لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة، قال: فينزل عيسى ابن مريم ﷺ؛ فيقول أميرهم: تعال صلِّ بنا. فيقول: لا، تكرمةَ الله هٰذه الأمةَ».

وهٰذا الأمير في هٰذه الرواية هو الإمام في الرواية الأولى، وهو المهدي بن عبدالله الحسيني، قاله أبو ذر ابن سبط ابن العجمي في «تنبيه المعلم بمبهمات صحيح مسلم» (رقم ١٣٧)، وانظر لزاماً تعليقنا عليه.

(١) في (ماء / ص ٢٠٣): «واسطة»، وفي (ط): «وساطة النبوّة».

عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وقد نازع النبي عليه الصلاة والسلام في صلاته الشيطان[1]، وقال لعمر: «ما سلكتَ فجّاً إلا سلَكَ الشيطانُ فجّاً غير فجك»[2].

وجـاء في عثمان بن عفان رضي الله عنه: «أن ملائكة السماء تستحي منه»[3]، ولم يرد مثل هٰذا بالنسبة إلى النبي ﷺ.

وجـاء في أُسيد بن حضير وعبـاد بن بشر: «أنهما خرجا من عند رسول الله ﷺ في ليلة مظلمة، فإذا نور بين أيديهما حتى تفرقا فافترق النور معهما»[4]، ولم يؤثر مثل ذٰلك عنه عليه الصلاة والسلام.

إلى غير ذٰلك من المنقولات عن الصحابة ومن بعدهم، مما لم ينقل أنه ظهر مثله على يد النبي ﷺ.

فيقال: كل ما نقل عن الأولياء أو العلماء[5] أو ينقل إلى يوم القيامة من

---

(١) سيأتي لفظه وتخريجه في التعليق على (ص ٤٤١).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب بدء الخلق، ٦ / ٣٣٩ / رقم ٣٢٩٤، وكتاب فضائل الصحابة، باب مناقب عمر بن الخطاب أبي حفص القُرشيّ العدوي رضي الله عنه، ٧ / ٤٠ / رقم ٣٦٨٣، وكتاب الأدب، باب التبسم والضحك، ١٠ / ٥٠٣ / رقم ٦٠٨٥)، ومسلم في «صحيحـه» (كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عمر رضي الله تعالى عنه، ٤ / ١٨٦٣ - ١٨٦٤ / رقم ٢٣٩٦) عن سعد بن أبي وقاص ضمن حديث طويل في آخره: «والذي نفسي بيده؛ ما لقيك الشيطان قط سالكاً فجّاً إلا سلك فجّاً غير فجك». لفظ مسلم، ولفظ البخاري: «غير ذٰلك».

(٣) أخرج مسلم في «الصحيح» (كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عثمان بن عفان رضي الله عنه عن عائشة، وذكرت قصته، وفي آخرها، «فقال رسول الله ﷺ: ألا أستَحي من رجلٍ تستحي منه الملائكة؟»، وأخرجه أحمد في «المسند» بألفاظ (١ / ٧١ و٦ / ٦٢، ١٥٥، ٢٨٨).

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب مناقب الأنصار، باب منقبة أسيد بن حضير وعباد ابن بشر رضي الله عنهما، ٧ / ١٢٤ - ١٢٥ / رقم ٣٨٠٥) عن أنس رضي الله عنه بلفظ: «إنّ رجلين خرجا من عند...».

(٥) في (ط): «والعلماء».

الأحـوال والخـوارق والعلوم والفهوم وغيرها؛ فهي أفراد وجزئيات داخلة تحت كليات ما نقل عن النبي ﷺ؛ غير أن أفراد الجنس وجزئيات الكلي قد تختص[1] بأوصاف تليق بالجزئي من حيث هو جزئي، وإنْ لم يتَّصف بها الكلي من جهة ما هو كلي[2]، ولا يدل ذٰلك على أن للجزئي مزية على الكلي، ولا أن ذٰلك في الجزئي خاص به لا تعلق له بالكلي، كيف والجزئي لا يكون كلياً إلا بجزئي[3]؟ إذ هو من حقيقته وداخل في ماهيته؛ فكذٰلك الأوصاف الظاهرة على الأمة لم تظهر إلا من جهة النبي ﷺ؛ فهي كالأنموذج من أوصافه عليه الصلاة والسلام وكراماته.

والدليل على صحة ذٰلك أن شيئاً منها لا يحصل إلا على مقدار الاتِّباع والاقتداء به[4]، ولو كانت ظاهرة للأمة على فرض الاختصاص بها والاستقلال

(١) أي: إن جزئيات الكلي تمتـاز بمشخصـات تليق بهٰـذه الجزئيات؛ فالجزئيات التي وجدت لبعض الصحابة من الكرامات ـ وإن ظهر ببادي الرأي أنها أمور غير داخلة في كلي كرامات الرسول ـ؛ فالواقع ليس كذٰلك، بل هي جزئيات من كليته، وكليته أكمل كما سيصوره المؤلف في عصمته عليه الصلاة والسلام العصمة المطلقة من الشيطان، وفي فراره من عمر الذي لا يقتضي تمام العصمة؛ فكم يفر العدو ممن يراه أقوى منه، ولٰكنه قد يكر عليه؛ فلا ينجو منه في بعض الغفلات؟ (د).

(٢) في نسخة (ماء / ص ٢٠٣): «قلت: وانظر إلى أصل الشجرة وما يتفرع منه، وما يظهر في الفرع من ورق وشوك وثمر».

(٣) لعل الصواب: «لا يكون جزئياً إلا بكلي». (د).

قلت: المـذكـور متّجـه، ولا داعي للتصـويب المـذكـور؛ إذ الكلي يتكون من مجموع الجزئيات؛ فتأمل.

(٤) ليس هٰذا على إطلاقه، قال ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١١ / ٢٨٣): «ومما ينبغي أن يعرف أن الكرامات قد تكون بحسب حاجة الرجل، فإذا احتاج إليها ضعيف الإيمان أو المحتاج أتاه منها ما يقوّي إيمانه ويسدّ حاجته، ويكون من هو أكمل ولاية لله منه مستغنياً عن ذٰلك؛ فلا يأتيه مثل ذٰلك لعلوّ درجته وغناه عنها لا لنقص ولايته، ولهٰذا كانت هٰذه الأمور في التابعين أكثر =

لم تكن المتابعة شرطاً فيها، ويتبين هٰذا بالمثال المذكور في شأن عمر.

ألا ترى أن خاصيته المذكورة هي هروب الشيطان منه، وذٰلك حفظ من الـوقـوع في حبـائله وحملِه إياه على المعـاصي، وأنت تعلم أن الحفظ التام المطلق العام خاصية الرسول ﷺ؛ إذ كان معصوماً عن الكبائر والصغائر على العموم والإطلاق، ولا حاجة إلى تقرير هٰذا المعنى هنا؛ فتلك النقطة الخاصة بعمر من هٰذا البحر.

وأيضاً؛ فإن فرار الشيطان أو بعده من الإنسان إنما المقصود منه الحفظ من غير زيادة، وقد زادت مزية النبي ﷺ فيه خواص:

ـ منها: أنه عليه الصلاة والسلام أقدره الله على تمكنه من الشيطان، حتى همَّ أن يربطه إلى سارية المسجد، ثم تذكر قول سليمان عليه السلام: ﴿هَبْ لِي مُلْكًا لَّا يَنۢبَغِي لِأَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِىٓ﴾(١) [ص: ٣٥]، ولم يقدر عمر على شيء من ذٰلك.

= منها في الصحابة، بخلاف من يجري على يديه الخوارق لهدي الخلق ولحاجتهم، فهٰؤلاء أعظم درجة»، وقرر أيضاً في (١١ / ٣٢٣) أن عدم الخوارق لا تضر المسلم في دينه، ولا ينقص ذٰلك من مرتبته عند الله، بل قد يكون عدم ذٰلك أنفع له في دينه، وانظر غير مأمور: «مجموع الفتاوى» (١٠ / ٢٩ ـ ٣٢ و٤٩٩ ـ ٥٠٠ و١١ / ٢٠٢، ٢٠٤ ـ ٢٠٨، ٢١٢ ـ ٢١٥، ٢٧٥ وبعدها، ٣٢٢ وما بعدها).

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿ووهبنا لداود سليمان﴾، ٦ / ٤٥٧ / رقم ٣٤٢٣، وكتاب التفسير، باب ﴿هب لي ملكاً لا ينبغي لأحدٍ من بعدي﴾، ٨ / ٥٤٦ / رقم ٤٨٠٨)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب جواز لعن الشيطان في أثناء الصلاة، ١ / ٣٨٤ / رقم ٥٤١) عن أبي هريرة مرفوعاً: «إنَّ عفريتاً من الجنّ تفلّت عليَّ البارحة ـ أو كلمة نحوها ـ ليقطع عليَّ الصلاة؛ فأمكنني الله منه، وأردتُ أن أربطه إلى سارية من سواري المسجد؛ حتى تصبحوا وتنظروا إليه كلكم؛ فذكرتُ قول أخي سليمان ﴿ربِّ هب لي ملكاً لا ينبغي لأحدٍ من بعدي﴾؛ فردَّه خاسئاً» لفظ البخاري.

ـ **ومنها**: أن النبي عليه الصلاة والسلام اطَّلع على ذٰلك من نفسه[1] ومن عمر[2] ولم يطلع عمر على شيء منه.

ـ **ومنها**: أنه عليه الصلاة والسلام كان آمناً من نزعات الشيطان وإن قرب منه، وعمر لم يكن آمناً وإن بعد عنه.

وأما منقبة عثمان؛ فلم يرد ما يعارضها بالنسبة إلى النبي ﷺ، بل نقول: هو أولى بها وإن لم يذكرها عن نفسه؛ إذ لا يلزم من عدم ذكرها عدمها.

وأيضاً؛ فإن ذٰلك لعثمان لخاصية كانت فيه وهي شدة حيائه، وقد كان النبي ﷺ أشدّ الناس حياءً، وأشدّ[3] حياء من العذراء في خِدرها[4]، فإذا كان الحياءُ أصلها؛ فالنبي عليه الصلاة والسلام هو الذي حواه على الكمال.

وعلى هٰذا الترتيب يجري القول في أُسيد وصاحبه؛ لأن المقصود بذٰلك الإضاءة حتى يمكن المشي في الطريق ليلاً بلا كلفة، والنبي عليه الصلاة والسلام لم يكن الظلام يحجب بصره، بل كان يرى في الظلمة كما يرى في الضوء[5]، بل كان لا يحجب بصره ما هو أكثف من حجاب الظلمة، فكان يرى

(١ و٢) أي: في شأنه ﷺ وفي شأن عمر. (د). (٣) في (ط): «أو أشد».

(٤) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب المناقب، باب صفة النبي ﷺ، ٦ / ٥٦٦ / رقم ٣٥٦٢، وكتاب الأدب، باب من لم يواجه الناس بالعتاب، ١٠ / ٥١٣ / رقم ٦١٠٢، وباب الحياء، ١٠ / ٥٢١ / رقم ٦١١٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الفضائل، باب كثرة حيائه ﷺ، ٤ / ١٨٠٩ / رقم ٢٣٢٠) عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً.

(٥) أخرج تمام في «الفوائد» (رقم ١٤٣٠ ـ ترتيبه)، وابن عدي في «الكامل» (٤ / ١٥٣٤) ـ ومن طريقه البيهقي في «الدلائل» (٦ / ٧٤ ـ ٧٥)، وابن الجوزي في «الواهيات» (١ / ١١٨ / رقم ٢٦٦) ـ، والخطيب في «تاريخ بغداد» (٤ / ٢٧١ ـ ٢٧٢)، ومكيّ المؤذّن في «حديثه» (٢٣٦ / ١)، والضياء المقدسي في «المنتقى من حديث أبي علي الأوقي» (١ / ٢) ـ كما في «السلسلة الضعيفة» (رقم ٣٤١) ـ من طريق زهير بن عبَّاد الرُّؤاسي عن عبدالله بن المغيرة عن المعلّى بن هلال =

من خلفه كما يرى من أمامه[1]، وهٰذا أبلغ، حيث كانت الخارقة في نفس البصر لا في المبصر به، على أن ذٰلك إنما كان من معجزات النبي عليه الصلاة والسلام وكراماته التي ظهرت في أمته [من][2] بعده وفي زمانه.

فهٰذا التقرير هو الذي ينبغي الاعتماد عليه[3]، والأخذ لهٰذه الأمور من

عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة؛ قالت: «كان رسول الله ﷺ يرى في الظُّلمة كما يرى في الضَّوْء».

وإسناده ضعيف جداً، قال البيهقي: «هٰذا إسناد فيه ضعف»، وقال ابن الجوزي: «لا يصح».

المعلّى بن هلال اتفق النُّقادُ على تكذيبه؛ كما قال ابن حجر، والراوي عنه عبدالله بن محمد بن المغيرة، قال أبو حاتم: «ليس بقويّ»، وقال ابن يونس: «منكر الحديث»، وقال العقيلي: «يحدث بما لا أصل له»، كذا في «اللسان» (٣ / ٣٣٢)، وأورد الذهبي في «الميزان (٢ / ٤٨٧ - ٤٨٨) في ترجمته جملة من الأحاديث منها المذكور، ثم قال: «قلت: وهٰذه موضوعات»، وضعَّف هٰذا الحديث ابن دحية في كتابه «الآيات البيِّنات»، قاله المناوي في «فيض القدير» (٥ / ٢١٥).

قلت: ونقل تضعيفه فيه عن ابن بشكوال؛ كما قال ابن الملقن في «غاية السُّول في خصائص الرسول ﷺ» (ص ٢٩٩).

وعزاه السيوطي في «الخصائص الكبرى» (١ / ٦١) لابن عساكر، وهو في «تاريخه» مرسلاً، وفيه بعض المجاهيل، أفاده شيخنا الألباني.

وأخرجه البيهقي في «الدلائل» (٦ / ٧٥) بسندٍ فيه جماعة مجهولون عن مغيرة بن مسلم عن عطاء عن ابن عباس؛ قال: «كان رسول الله ﷺ يرى بالليل في الظلمة كما يرى بالنهار من الضوء». وقال: «ليس بالقويّ».

ووردت قصة تدلّ على وهاء هٰذا الحديث، ولٰكنها من القصص التي لا تثبت؛ كما تراه في هامش «غاية السول» (ص ٤٧٢).

(٢) سقط من (ط).

(١) سيأتي تخريجه (ص ٢٧٤)، وهٰذا خاص به ﷺ في الصلاة فحسب.

(٣) الأحسن من هٰذا الذي قرره المصنف ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١١ / ٣٩٨): «ليس كل عمل أورث كشوفاً أو تصرّفاً في الكون يكون أفضل من العمل =

جهته لا على الجملة؛ فربما يقع للناظر فيها ببادىء الرأي إشكال، ولا إشكال فيها بحول الله» وانظر في كلام القرافي في قاعدة الأفضلية والخاصية.

فصل

ومن الفوائد في هٰذا الأصل أن ينظر إلى كل خارقة صدرت على يـدي أحد؛ فإن كان لها أصل في كرامات الرسول عليه الصلاة والسلام ومعجزاته؛ فهي صحيحة، وإن لم يكن لها أصل؛ فغير صحيحة، وإن ظهر ببادىء الرأي أنها كرامة؛ إذ ليس كل ما يظهر على يدي الإنسان من الخوارق بكرامة[1]، بل منها ما يكون كذٰلك، ومنها ما لا يكون كذٰلك[2].

وبيان ذٰلـك بالمثال أن أرباب التصريف بالهمم[3] والتَّقرُّبات بالصِّناعة الفلكيَّة والأحكام النجومية قد تصدر عنهم أفاعيل خارقة، وهي كلها ظلمات

= الذي لا يورث كشفاً وتصرفاً، فإن الكشف والتصرف إن لم يكن مما يستعان به على دين الله وإلا كان من متاع الحياة الدنيا، وقد يحصل ذٰلك للكفار من المشركين وأهل الكتاب، وإن لم يحصل لأهل الإيمان الذين هم أهل الجنة، وأولٰئك أصحاب النار؛ ففضائل الأعمال ودرجاتها لا تتلقى من مثل هٰذا، وإنما تتلقَّى من دلالة الكتاب والسنة...».

وقال: «إن تفضيل العمل على العمل قد يكون مطلقاً، مثل تفضيل أصل الدين على فرعه، وقـد يكون مقيَّداً؛ فقد يكون أحد العملين في حق زيد أفضل من الآخر، والآخر في حق عمرو أفضل، وقد يكونان متماثلين في حق الشخص، وقد يكون المفضول في وقت أفضل من الفاضل، وقد يكون المفضول في حق من يقدر عليه وينتفع به أفضل من الفاضل في حق من ليس كذٰلك».

(١) في الأصل: «كرامة».

(٢) انظر نحوه في «النبوات»، و«الفرقان بين أولياء الرحمٰن وأولياء الشيطان» (ص ٦٢ وما بعدهـا)، والمـواطن المـذكورة آنفاً من المجلد الحادي عشر من «مجموع الفتاوى»، و«مدارج السالكين» (١ / ٤٧ ـ ٤٨)، و«قطر الولي» (ص ٢٥٣)، و«التنكيل» (٢ / ٢٣٨ ـ ٢٣٩).

(٣) في الأصل: «الهمة».

بعضها فوق بعض، ليس لها في الصحة مدخل، ولا يوجد لها في كرامات النبي ﷺ منبع؛ لأنه إن كان ذلك بدعاء مخصوص؛ فدعاء النبي ﷺ لم يكن على تلك النسبة، ولا تجري فيه تلك الهيئة، ولا اعتمد على قران[1] في الكواكب، ولا التمس سعودها أو نحوسها، بل تحرى مجرَّد الاعتماد على من إليه يرجع الأمر كله واللجأ إليه، معرضاً عن الكواكب وناهياً عن الاستناد إليها؛ إذ قال: «أصبـحَ مِن عِبادي مؤمنٌ بي وكافرٌ»[2] الحديث، وإن تحرى وقتاً أو دعا [إلى تحـرِّيه][3]؛ فلسبب بريء من هذا كله؛ كحديث التنزل[4]، وحديث اجتماع الملائكة طرفي النهار[5]، وأشباه ذلك.

---

(١) في الأصل: «قرار».

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» في مواطن، منها (كتاب الأذان، باب يستقبل الإمام النَّاس إذا سلَّم، ٢ / ٣٣٣ / رقم ٨٤٦)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب بيان كفر من قال مُطرنا بالنَّوء، ١ / ٨٣ - ٨٤ / رقم ٧١) من حديث زيد بن خالد، ومضى الحديث (١ / ٢٠١).

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٤) يشير المصنِّف إلى ما أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التهجّد، باب الدعاء والصلاة من آخر الليل، ٣ / ٢٩ / رقم ١١٤٥، وكتاب الدعوات، باب الدعاء نصف الليل، ١١ / ١٢٨ - ١٢٩ / رقم ٦٣٢١، وكتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿**يريدون أن يبدِّلوا كلام الله**﴾، ١٣ / ٤٦٤ / رقم ٧٤٩٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة فيه، ١ / ٥٢١ / رقم ٧٥٨) عن أبي هريرة مرفوعاً: «ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلةٍ إلى السماء الدنيا، حين يبقى ثلثُ الليل الآخرُ، فيقولُ: من يدعوني فأستجيب له، ومن يسألني فأعطيه، ومن يستغفرني فأغفِر له».

(٥) يشير المصنِّف إلى ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل صلاة العصر، ٢ / ٣٣ / رقم ٥٥، وكتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، ٦ / ٣٠٦ / رقم ٣٢٢٣، وكتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿**تعرج الملائكة والروح إليه**﴾، ١٣ / ٤١٥ / رقم ٧٤٢٩، وباب كلام الرب مع جبريل ونداء الله الملائكة، ١٣ / ٤٦١ / رقم ٧٤٨٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل صلاتي الصبح والعصر والمحافظة =

والدعاء أيضاً عبادة لا يزاد فيها ولا ينقص، أعني الكيفيات المستفعلة والهيئات المتكلفة التي لم يعهد مثلها فيما تقدم، وكذٰلك الأدعية التي لا تجد مساقها في متقدم الزمان ولا متأخره، ولا مستعمَلِ النبي عليه الصلاة والسلام والسلف الصالح، والتي روعي فيها طبائع الحروف في زعم أهل الفلسفة ومن نحا نحوهم مما لم يقل به غيرهم، وإن كان بغير دعاء كتسليط الهمم على الأشياء حتى تنفعل؛ فذٰلك غير ثابت النقل، ولا تجد له أصلاً، بل أصل ذٰلك حال حكمي وتدبير فلسفي لا شرعي، هٰذا وإن كان الانفعال الخارق حاصلاً به؛ فليس بدليل على الصحة، كما أنه قد يتعدى ظاهراً بالقتل والجرح، بل قد يوصل بالسحر والعين إلى أمثال ذٰلك، ولا يكون شاهداً على صحته، بل هو باطل صرف، وتعد محض، **وهٰذا الموضع مزلَّة قدم للعوامّ ولكثير من الخواص؛ فَلْتُنَبَّه له.**

فصل

ومنها أنه لما ثبت أن النبي ﷺ حذّر وبشّر وأنذر، وندب[1]، وتصرف بمقتضى الخوارق من الفراسة الصادقة، والإلهام الصحيح، والكشف الواضح، والرؤيا الصالحة؛ كان من فعل مثل ذٰلك ممن اختص بشيء من هٰذه الأمور على

= عليهما، ١ / ٤٣٩ / رقم ٦٣٢) عن أبي هريرة مرفوعاً: «يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار، ويجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر، ثم يعرج الذين باتوا فيكم، فيسألهم ربُّهم وهو أعلم بهم: كيف تركتم عبادي؟ فيقولون: تركناهم وهم يصلُّون، وأتيناهم وهم يصلُّون».

(١) أي: إنه ﷺ رتب على فراسته ورؤياه وإلهاماته بشارة للبعض، ونذارة لآخر، وتصرفات في بعض الشؤون، وهٰكذا؛ فمن فعل مثله ﷺ كان على صواب في عمله، وقد علمت مما سبق أن صدق ذٰلك تابع لقوة المتابعة، ولذا قال: «فمن اختص بشيء. . . إلخ» وقوله: «شرط ذٰلك»؛ أي: الآتي في المسألة التالية. (د).

طريق من الصواب[1]، وعاملاً بما ليس بخارج عن المشروع، لكن مع مراعاة شرط ذلك، ومن الدليل على صحته زائداً إلى ما تقدم أمران:

أحدهما: أن النبي ﷺ قد عمل بمقتضى ذلك أمراً ونهياً، وتحذيراً وتبشيراً وإرشاداً، مع أنه لم يذكر أن ذلك خاص به دون أمته؛ فدل على أن الأمة حكمهم في ذلك حكمه، شأن كل عمل صدر منه ولم يثبت دليل على الاختصاص به دون غيره، ويكفي من ذلك ما ترك بعده في أمته من المبشرات، وإنما فائدتها البشارة والنذارة التي يترتب عليها الإقدام والإحجام.

وقد قال عليه الصلاة والسلام لعبدالله بن عمر في رؤياه الملكين[2] وقولهما له: «نعمَ الرجلُ أنتَ لو تكثرُ الصلاةَ»؛ فلم يزل بعد ذلك يكثر الصلاة[3].

---

(1) أسهب ابن القيم في الكلام على حجيَّة (الفراسة)، وذكر أمثلة كثيرة على عمل الصحابة والتابعين بها، وذلك في أول كتابه «الطرق الحكمية»، انظره بتحقيقنا.

(2) أي: فقد رتب على رؤيا عبدالله نفسه ما رتب، ويظهر أن مقالة الرسول لأبي ذر وثعلبة وأنس كلها من قبيل الفراسة، ولتراجع رواية البخاري في (كتاب الرؤيا، باب الأمن وذهاب الروع في المنام؛ ففيها أن ملكاً ثالثاً قال له: «لم ترع، نعم الرجل أنت لو تكثر الصلاة»؛ فليست من كلام الملكين، كما أن لفظ الرسول في هذه الرواية «أن عبدالله رجل صالح لو كان يكثر الصلاة في الليل»، وهو نص الرواية الأخرى التي رواها المؤلف؛ فليس بظاهر جعل قوله: «نعم... إلخ» مقولاً لقال ولا لقولهما إلا بتكلف. (د).

قلت: بل الأمر كما ذكر المصنف؛ كما في الموطنين الثاني والثالث في «صحيح البخاري» من الهامش الآتي.

(3) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التهجُّد، باب فضل قيام الليل، ٣ / ٦ / رقم ١١٢١، ١١٢٢، وباب فضل من تعارَّ من الليل فصلّى، ٣ / ٤٠ / رقم ١١٥٧، وكتاب فضائل الصحابة، باب مناقب عبدالله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما، ٧ / ٨٩ ـ ٩٠ / رقم ٣٧٣٨، =

وفي رواية: فقال رسول الله ﷺ: «إنَّ عبدَاللهِ رجلٌ صالحٌ لو كان يكثرُ الصلاةَ مِن الليل»[1].

وقال عليه الصلاة والسلام لأبي ذرّ: «إني أراكَ ضعيفاً، وإني أحبُّ لك ما أحِبُّ لنفسي، لا تأمَّرَنَّ على اثنين، ولا تَولَّينَّ مالَ يتيم»[2].

وقوله لثعلبة بن حاطب وسأله الدعاء له بكثرة المال: «قليلٌ تؤدِّي شكرَه خيرٌ من كثير لا تُطيقُه»[3].

= ٣٧٣٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عبدالله بن عمر رضي الله عنهما، ٤ / ١٩٢٧ ـ ١٩٢٨ / رقم ٢٤٧٩) عن حفصة بنت عمر رضي الله عنهما.

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب عبدالله بن عمر ابن الخطاب رضي الله عنهما، ٧ / ٩٠ / رقم ٣٧٤٠، ٣٧٤١، وكتاب التعبير، باب الإستبرق ودخول الجنة في المنام، ١٢ / ٤٠٣ / رقم ٧٠١٦، وباب الأمن وذهاب الرَّوع في المنام، ١٢ / ٤١٨ / رقم ٧٠٢٩، وباب الأخذ على اليمين في النوم، ١٢ / ٤١٩ / رقم ٧٠٣١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عبدالله بن عمر رضي الله عنهما، ٤ / ١٩٢٧ / رقم ٢٤٧٨) عن حفصة مرفوعاً.

(٢) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة، ٣ / ١٤٥٧ ـ ١٤٥٨ / رقم ١٨٢٦)، ومضى تخريجه (١ / ١٧٧).

(٣) أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (٨ / ٢٦٠ / رقم ٧٨٧٣)، و«الأحاديث الطوال» (٢٥ / ٢٢٥ ـ في آخر المعجم الكبير)، وابن جرير في «التفسير» (١٤ / ٣٧٠ / رقم ١٦٩٨٧)، والبغوي في «تفسيره» (٢ / ٣١٢)، وأبو نعيم في «المعرفة» (٣ / ٢٧٢)، والواحدي في «أسباب النزول» (ص ٢٥٢)، والبيهقي في «الدلائل» (٥ / ٢٨٩)، وابن عبدالبر في «الاستيعاب» (١ / ٢٠٤)، وابن الأثير في «أسد الغابة» (١ / ٢٨٤)، وابن حزم في «المحلى» (١١ / ٢٠٨) عن أبي أمامة الباهلي رفعه، فيه معان بن رفاعة لين الحديث، وعلي بن يزيد الألهاني متروك؛ فإسناده ضعيف جدّاً، كما قال ابن حجر في «الكافي الشاف» (ص ٧٧)، وضعَّفه العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء» (٣ / ٣٧٢)، وقال ابن حجر في «الفتح» (٣ / ٢٦٦): «حديث ضعيف لا يحتج =

وقال لأنس: «اللهم كثر مالَه وولدَه»[1].

ودل عليه الصلاة والسلام أناساً شتى على ما هو أفضل الأعمال في حق كل واحـد منهم، عملاً بالفراسة الصادقة فيهم، وقال[2]: «لأعْطِينَّ الراية غداً رجلاً يفتح اللهُ على يديه»[3]؛ فأعطاها علياً رضي الله عنه؛ ففتح الله على يديه.

وقال لعثمان بن عفان: إنه «لعلَّ الله أن يقمِّصَك قميصاً، فإن أرادوك على خلعِه؛ فلا تخلعْه»[4].

= به»، وقال ابن حزم في «المحلى» (١١ / ٢٠٨): «وهٰذا باطل بلا شك»، وضعَّفها البيهقي بقوله: «في إسناده نظر»، والقرطبي في «تفسيره» (٨ / ٢١٠)، والذهبي في «تجريد أسماء الصحابة» (١ / ٦٦)، والهيثمي في «المجمع» (٧ / ٣٥)، وغيرهم.

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب من زار قوماً فلم يُفطر عندهم، ٤ / ٢٢٨ / رقم ١٩٨٢، وكتاب الدعوات، باب قول الله تبارك وتعالى: ﴿وصلِّ عليهم﴾، ١١ / ١٣٦ / رقم ٦٣٣٤، وباب الدعاء بكثرة المال والولد مع البركة، ١١ / ١٨٢ / رقم ٦٣٧٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب منه، ٤ / ١٩٢٨ / رقم ٢٤٨٠)، والترمذي في «الجامع» (أبواب المناقب، باب مناقب لأنس بن مالك، ٥ / ٦٨٢ / رقم ٣٨٢٩)، وأحمد في «المسند» (٦ / ٤٣٠) عن أمّ سُلَيْم (والدة أنس) وغيرهم.

(٢) هٰذا وما بعده للآخر يدخل تحت الاطلاع الغيبي، وهي عبارة مجملة تشمل ما كان من قبيل الوحي الملكي والإلهام، وأتى بها كذٰلك لتصح فيها المشاركة للأمة على ضرب من التسامح (د).

(٣) أخـرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب علي بن أبي طالب، ٧ / ٧٠ / رقم ٣٧٠١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ٤ / ١٨٧٢ / رقم ٢٤٠٦) عن سهل بن سعد مرفوعاً.

(٤) أخرجه أحمد في «المسند» (٦ / ١١٤) ـ ومن طريقه ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٢٨١ ـ عثمان) ـ عن عائشة، وفي مسندها خلافاً لما قاله ابن حجر في «أطراف مسند الإمام أحمد» =

فرتب على الاطلاع الغيبي وصاياه النافعة، وأخبر أنه ستكون لهم أنماط ويغدو أحدهم في حُلَّة ويروح في أخرى، وتوضع بين يديه صحفة وترفع أخرى، ثم قال آخر الحديث: «وأنتم اليومَ خيرٌ مِنكم يومئذ»[1].

= (٩ / ٢٩٧ / رقم ١٢٣٠٩): «وقع هٰذا في مسند عثمان»، ثنا محمد بن كناسة الأسدي ثنا إسحاق ابن سعيدعن أبيه؛ قال: بلغني أن عائشة قالت به، وهٰذا منقطع.

وأخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» (١٢ / ٤٨ ـ ٤٩) ـ ومن طريقه ابن أبي عاصم في «السنة» (٢ / ٥٥٨ ـ ٥٥٩ / رقم ١١٧٢)، وابن حبان في «الصحيح» (١٥ / ٣٤٦ / رقم ٦٩١٥ ـ الإحسان) ـ ثنا زيد بن الحُباب عن معاوية بن صالح عن ربيعة بن يزيد الدمشقي عن عبدالله بن قيس عن النعمان بن بشير عن عائشة.

وأخرجه أحمد في «المسند» (٦ / ١٤٩) ـ ومن طريقه ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٢٧٨ ـ ترجمة عثمان) ـ عن عبدالرحمٰن بن مهدي عن معاوية به، وفيه: «عبدالله بن أبي قيس».

وإسناده صحيح، رجاله رجال مسلم غير عبدالله بن قيس وهو اللخمي الشامي، وثقه ابن حبان في «الثقات» (٥ / ٤٥)، وروى عنه غير واحد، قال ابن حبان عقبه: «هٰذا عبدالله بن قيس اللخمي مات سنة أربع وعشرين ومئة، وليس هٰذا بعبدالله بن أبي قيس صاحب عائشة».

وأخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب المناقب، باب في مناقب عثمان بن عفان رضي الله عنه، ٥ / ٦٢٨ / رقم ٣٧٠٥)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٢٧٧) من طرق عن معاوية بن صالح، وأحمد في «المسند» (٦ / ٨٦) ـ ومن طريقه ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٢٧٦ ـ ترجمة عثمان) ـ من طريق الوليد بن سليمان، كلاهما عن ربيعة بن يزيد عن عبدالله ـ وتصحف في مطبوع «جامع الترمذي» إلى «عبدالملك»؛ فليصحح ـ بن عامر عن النعمان بن بشير به، **وإسناده صحيح**، وقال الترمذي: «هٰذا حديث حسن غريب»، وللحديث طرق أخرى، انظرها في «سنن ابن ماجه» (رقم ١١٢)، و«المستدرك» (٣ / ٩٩ ـ ١٠٠)، و«السنة» لابن أبي عاصم (رقم ١١٧٤، ١١٧٩، ١١٨٠)، و«تاريخ دمشق» (ص ٢٧٦ وما بعدها ـ ترجمة عثمان).

(١) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، ٦ / ٦٢٩ / رقم ٣٦٣١، وكتاب النكاح، باب الأنماط ونحوها للنساء، ٩ / ٢٢٥ / رقم ٥١٦١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب اللباس، باب جواز اتخاذ الأنماط، ٣ / رقم ٣ / ١٦٥٠ / رقم ٢٠٨٣) عن جابر مرفوعاً: «هل لكم من أنماط؟ قلتُ: وأنى يكون لنا الأنماط؟ قال: أما وإنها =

= ستكون لكم الأنماط»، والتتمة المذكورة عند المصنِّف في حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب صفة القيامة، باب منه، ٤ / ٦٤٧ / رقم ٢٤٧٦) ـ وقال: «هٰذا حديث حسن» ـ من طريق هناد في «الزهد» (رقم ٧٥٧)، وإسناده ضعيف؛ كما في «الإصابة» (٣ / ٤٢١)، وهو من طريق ابن إسحاق، وقد صرح بالتحديث، وهو في القطعة المطبوعة من «سيرته» (١٧٤)، وعزاه ابن حجر في «المطالب العالية» (٣ / ١٥٧) لأبي يعلى، وقال الهيثمي في «المجمع» (١٠ / ٣١٤): «وفيه راوٍ لم يسمَّ، وبقية رجاله ثقات».

قلت: **إلا أن الحديث صحيح لشواهده الكثيرة**، منها: حديث واثلة بن الأسقع، أخرجه أبو نعيم في «الحلية» (٢ / ٢٣)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٧ / ق ٥٦٠)، وفي إسناده سليمان ابن حيان، مترجم في «الجرح والتعديل» (٤ / ١٠٦)، و«التاريخ الكبير» (٤ / ٨)، و«تاريخ دمشق» (٧ / ق ٦٥٠ ـ ٦٥١)، ولم يذكروا فيه جرحاً ولا تعديلاً، ووقع في مطبوع «الحلية» تصحيف شنيع أوهم جامع «حديث خيثمة» (ص ١٩٠) أنه من حديث خيثمة بن سليمان الأطرابلسي، وكشفنا عن هٰذا الوهم في التعليق على «رجحان الكفة» (ص ٣٠٤) للسخاوي.

وحديث طلحة بن عمرو النَّصري، أخرجه أحمد في «المسند» (٣ / ٤٨٧)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ٦٦٨٤ ـ الإحسان)، وابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» (رقم ١٤٣٤، ١٤٣٥)، والفسوي في «المعرفة والتاريخ» (١ / ٢٧٧ ـ ٢٧٨)، وحماد بن إسحاق في «تركة النبي ﷺ» (ص ٥٨)، والحاكم في «المستدرك» (٣ / ١٥)، والبزار في «مسنده» (رقم ٣٦٧٣ ـ زوائده)، والطبراني في «الكبير» (رقم ٨١٦٠، ٨١٦١)، والبيهقي في «الدلائل» (٦ / ٥٢٤)، وأبو نعيم في «الحلية» (١ / ٣٧٤) من طرق كثيرة عن داود بن أبي هند به، **وإسناده صحيح**.

وحديث سعد بن مسعود أخرجه هناد في «الزهد» (رقم ٧٥٩) وفيه الإفريقي عبدالرحمٰن بن أنعم وهو ضعيف، وسعد في صحبته اختلاف.

وحديث عروة بن الزبير أخرجه ابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٣ / ١١٦)، ومن حديث أبيه الزبير أخرجه الحاكم في «المستدرك» (٢ / ٦٢٨ ـ ٦٢٩)، وفي إسنادهما موسى بن عبيدة الربذي، وهو ضعيف.

وآخر من مرسل قتادة أخرجه أحمد في «الزهد» (٣٧)، ومن مرسل سعد بن هشام أخرجه هناد في «الزهد» (رقم ٧٦٧). =

وأخبر بُملك معاوية ووصَّاه[1]، وأنَّ عماراً تقتله الفئة الباغية[2]، وبأمراء

= ومن حديث إبراهيم بن محمد العبدري عن أبيه أخرجه ابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٣ / ١٦٦)، والحاكم في «المستدرك» (٣ / ٢٠٠)، وفي سنده الواقدي.

قلت: في الأصل: «يوضع».

(١) المذكور عبارة القاضي عياض في «الشفا» (١ / ٦٥٦)، ويعتمد المؤلف عليه كثيراً في نقل الأحاديث، وقال السيوطي في «مناهل الصفا في تخريج أحاديث الشفا» (رقم ٧٣٣): «البيهقي من طرق عن معاوية».

قلت: أخرج أحمد في «المسند» (٤ / ١٠١)، وابن أبي الدنيا وابن منده ـ كما في «البداية والنهاية» (٨ / ١٢٣) ـ عن سعيد بن عمرو بن العاص يحدث أن معاوية أخذ الإداوة بعد أبي هريرة؛ فبينا هو يوضىء رسول الله ﷺ رفع رأسه إليه مرة أو مرتين؛ فقال: «يا معاوية! إنْ ولِّيت أمراً؛ فاتَّق الله واعدل».

وهٰذا إسناد ضعيف؛ لأنه مرسل.

وأخرجه أبو يعلى في «المسند» (١٣ / ٣٧٠ / رقم ٧٣٨٠) ثنا سويد بن سعيد عن عمرو ابن يحيى بن سعيد عن جده سعيد بن عمرو بن العاص عن معاوية به.

وهٰذا موصول؛ إلا أنه ضعيف لضعف سويد بن سعيد، قال الهيثمي في «المجمع» (٩ / ٣٥٥ ـ ٣٥٦): «رواه أحمد واللفظ له، وهو مرسل، ورواه أبو يعلى فوصله فقال فيه: عن معاوية؛ قال: قال رسول الله ﷺ، والباقي بنحوه، ورواه الطبراني في «الأوسط» و«الكبير»، وقال في «الأوسط»: «. . . فأقبل، ورجال أحمد وأبي يعلى رجال الصحيح».

قلت: رواية أحمد مرسلة، وقد صرح الهيثمي بذٰلك (٥ / ١٨٦)، ورواية أبي يعلى فيها سويد؛ فهي ضعيفة، وأفاد الهيثمي في «المجمع» (٥ / ١٨٦) أنَّ رواية الطبراني مختصرة عن عبدالملك بن عمير عن معاوية، وفيه إسماعيل بن إبراهيم بن مهاجر، وهو ضعيف، وقد وثِّق.

قلت: أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» (١١ / ١٤٨ ـ ط الهندية و٧ / ٢٨٠ ـ ط دار الفكر)، و«المسند» ـ كما في «المطالب العالية» (رقم ٤٠٨٥)، ومن طريقه قوام السنة في «الحجة» (٢ / ٣٧٦ / رقم ٣٧٨) ـ، والبيهقي في «الدلائل» (٦ / ٤٤٦) عن إسماعيل بن إبراهيم بن مهاجر عن عبدالملك بن عمير به.

قال البيهقي عقبه: «إسماعيل بن إبراهيم هٰذا ضعيف عند أهل المعرفة بالحديث»، ثم =

. . . .

= قال: «غير أن لهذا الحديث شواهد»، وذكر مرسل سعيد بن عمرو بن العاص، وقال: «ومنها حديث راشد بن سعد عن معاوية مرفوعاً: «إنك إن اتبعت عورات الناس أو عثرات الناس أفسدتهم، أو كدتَ تفسدهم»».

قلت: الحديث الأخير أخرجه أبو داود في «السنن» (رقم ٤٨٨٨، ٤٨٨٩)، والبخاري في «الأدب المفرد» (رقم ٢٤٨)، والطبراني في «الكبير» (١٩ / ٨٩٠)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ٥٧٦٠ ـ الإحسان)، والبيهقي في «الكبرى» (٨ / ٣٣٣)، وأبو نعيم في «الحلية» (٦ / ١١٨) بإسنادٍ صحيح باللفظ المذكور، وهو بعيد في شهادته للفظ المصنِّف، ولا يستلزم من عدم تتبع عورات الناس الإمارة عليهم، إلا أن يستشهد بلفظ حديث المقدام بن معدي كرب وأبي أمامة مرفوعاً: «إن الأمير إذا ابتغى الريبة في الناس أفسدهم».

أخرجه أبو داود في «السنن» (رقم ٤٨٨٩)، وأحمد في «المسند» (٦ / ٤)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٣٧٨) بإسنادٍ حسن.

فبمجموع الحديثين يتأيَّد سياق البيهقي على أن المذكور أخيراً شاهدٌ غير الحديث الذي أورده المصنف وهو صحيح؛ فتأمَّل، والله أعلم.

وأخرجه قوام السنة في «الحجة» (رقم ٣٧٩) عن طريق الحسن عن معاوية رفعه: «أما إنك ستلي أمر أمتي من بعدي»، وفيه يحيى (بن غلاب عن أبيه، قال الذهبي في «المغني» (رقم ٧٠٣٠) وتبعه ابن حجر في «اللسان» (٦ / ٢٧٣): «ذكر خبراً موضوعاً في فضائل معاوية».

(٢) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الصلاة، باب التعاون في بناء المسجد، ١ / ٥٤١ / رقم ٤٤٧، وكتاب الجهاد، باب مسح الغبار عن الرأس في سبيل الله، ٦ / ٣٠ / رقم ٢٨١٢)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٥، ٢٢، ٢٨، ٩١) عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً: «ويح عمار، تقتله الفئة الباغية».

وأخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل فيتمنى أن يكون مكان الميت من البلاء، ٤ / ٢٢٣٥)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٣٠٦، ٣٠٦ ـ ٣٠٧) من طريق أخرى عن أبي سعيد مرفوعاً: «بُؤس ابنِ سُمَيَّة، تقْتُلك الفئة الباغية». والحديث مشهور متواتر؛ كما نص عليه ابن عبدالبر في «الاستيعاب» (٢/٤٨١)، وابن حجر في «الإصابة» (٢/٥١٢). وانظر: «تالي التلخيص» (٢٥٤) للخطيب، وتعليقنا عليه.

يؤخـرون الصلاة عن وقتها[1] ثم وصاهم كيف يصنعون، وأنهم سيلقون بعده أثرة، ثم أمرهم بالصبر[2] إلى سائر ما أخبر به عليه الصلاة والسلام من المغيبات التي حصلت بها فوائد الإيمان والتصديق، والتحذير والتبشير، وغير ذٰلك وهو أكثر من أن يحصى.

والثاني: عمل الصحابة رضي الله عنهم بمثل ذٰلك من الفراسة والكشف والإلهام والوحي النومي؛ كقول أبي بكر: «إنما هما أخواكِ وأختاكِ»[3].

وقول عمر: «يا سارية! الجبل»[4]؛ فأعمل النصيحة التي أنبأ عنها الكشف.

---

(1) يشيرَ المصنف إلى ما أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب الندب إلى وضع الأيدي على الركب في الركوع ونسخ التطبيق، 1 / 378 - 379) عن ابن مسعود ضمن حديث طويل فيه: «إنه ستكون عليكم أمراء يؤخِّرون الصلاة عن ميقاتها».

وأخرجه أحمد وابنه في «المسند» (1 / 399 - 400)، وابن ماجه في «السنن» (رقم 2865) عن ابن مسعود، وصرح برفعه، وإسناده قويٌّ على شرط مسلم.

(2) يشير إلى ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب مناقب الأنصار، باب قول النبي ﷺ للأنصار: «اصبروا حتى تلقوني على الحوض»، 7 / 117 / رقم 3792)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإمارة، باب الأمر بالصبر عند ظلم الولاة واستئثارهم، 3 / 1474 / رقم 1845) عن أسيد ابن حضير مرفوعاً: «إنكم ستلقون بعدي أثرة؛ فاصبروا حتى تَلْقَوْني على الحوض».

(3) قاله رضي الله عنه لابنته عائشة لما أبطل نحلته لها عشرين وسقاً، أخرجه مالك في «الموطأ» (2 / 483 - 484 - رواية أبي مصعب و2 / 752 / رقم 468 - رواية يحيى الليثي وص 236 - رواية سويد بن سعيد - ط دار الغرب)، وإسناده صحيح، وانظر: «الاستذكار» (22 / 293 - 295) لابن عبدالبر.

(4) أخـرجـه البيهقي في «الدلائل» (6 / 370)، وأبو نعيم في «الدلائل» (رقم 525 - 528)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (ص 286 - ترجمة عمر و7 / ق 10 - 13 - ترجمة سارية)، والـلالكـائي في «شـرح اعتقاد أهل السنة» (رقم 2537)، و«كرامات الأولياء» (رقم 67)، وابن =

ونهيه لمن أراد أن يقص على الناس، وقال: «أخاف أن تنتفخ حتى تبلغ الثريا»(١).

وقوله لمن قص عليه رؤياه أن الشمس والقمر رآهما يقتتلان؛ فقال: مع أيهما كنت؟ قال: مع القمر. قال: «كنت مع الآية الممحوة، لا تلي [لي] عملاً أبداً»(٢).

= الأعرابي في «كرامات الأولياء»، والدَّيْرعاقولي في «فوائده»، وحرملة في «حديث ابن وهب»، والدارقطني والخطيب في «الرواة عن مالك»، وابن مردويه؛ كما في «الإصابة» (٤ / ٩٨)، و«تخريج السخاوي للأربعين السلمية» (ص ٤٤ - ٤٦)، والسلمي في «أربعي الصوفية» (رقم ٥) بأسانيد بعضها حسن؛ كما قال الحافظ ابن حجر والسخاوي، وجوَّد بعضها ابن كثير في «البداية والنهاية» (٧ / ١٣١)، وقال بعد أن أورده من طرق: «فهٰذه طرق يشدّ بعضها بعضاً».

وألف القطب الحلبي في صحته جزءً، قاله السيوطي في «الدرر المنتثرة» (رقم ٤٦١).

(١) أخرج أحمد في «المسند» (١ / ١٨)، وابن شبة في «تاريخ المدينة» (١ / ١٠) نحوه بسندٍ صحيح، وصححه السيوطي في «تحذير الخواص» (٢٣٣)، والهيثمي في «المجمع» (١ / ١٨٩)، وأفاد السيوطي أن ابن عساكر أخرج نحوه أيضاً (ص ٢٣٩)، والمذكور لفظ «الإحياء» (٣/٣٢٦).

(٢) حكاه أبو سعد الواعظ في كتابه «تفسير الأحلام الكبير» (ص ٢٦٢)، وأفاد صاحبه أن القصة وقعت لقاضي حمص مع عمر، وفي آخرها: «وصرفه عن عمل حمص؛ فقضى أنه خرج مع معاوية إلى صفّين؛ فقتل»، ثم ظفرتُ به مسنداً؛ فعزاه الحافظ ابن كثير في «مسند الفاروق» (٢ / ٥٤٨) إلى أبي يعلى، قال: حدثنا غسان بن الربيع عن حماد بن سلمة عن عطاء بن السائب عن مُحارب بن دِثَار عن عمر به، ثم ظفرتُ به من طريق حماد عند ابن أبي الدنيا في «الإشراف» (رقم ٢٥٥). ورجال إسناده ثقات؛ إلا أنَّ إسناده ضعيف، حماد سمع من عطاء قبل اختلاطه وبعده ولم يتميز حديثه؛ فتُرِك، وفي سماع محارب من عمر نظر، انظر ترجمة (محارب) في «تهذيب الكمال» (٢٧ / ٢٥٥)، وتابع حماداً ابن فضيل، وعنه ابن أبي شيبة في «المصنف» (٧ / ٢٤١ - ط دار الفكر)، ولٰكن فيه: «عن عطاء؛ قال: حدثني غير واحد أن قاضياً من قضاة أهل الشام أتى عمر بن الخطاب؛ فقال . . .» وذكر نحوه، ولم يعزه في «كنز العمال» (١١ / ٣٤٩ / رقم ٢١٧٠٩) إلا له. =

ويكثر نقل مثل هٰذا عن السلف الصالح ومن بعدهم من العلماء والأولياء نفع الله بهم، ولٰكن يبقى هنا النظر في شرط العمل على مقتضى هٰذه الأمور، والكلامُ فيه يحتمل بسطاً؛ فلنفرده بالكلام عليه، وهي:

* * * * *

= **فائدة**: طبع كتاب «تفسير الأحلام الكبير» منسوباً لابن سيرين وهو خطأ، وصوابه أنه لأبي سعد الواعظ، وكنتُ نفيتُ صحة نسبته لابن سيرين في كتابي: «كتب حذر منها العلماء» (٢ / ٢٧٥ وما بعدها)، وسردت أدلة على ذٰلك، ووقفتُ فيما بعد على اسم مؤلفه، وهو ممن يروي عن ابن جُميع الصيداوي وطبقته.

المسألة الحادية عشرة

وذٰلك أن هٰذه الأمور لا يصح أن تراعي وتعتبر؛ إلا بشرط أن لا تخرم حكماً شرعيّاً ولا قاعدة دينية[1]؛ فإن ما يخرم قاعدة شرعية أو حكماً شرعياً ليس بحق في نفسه، بل هو إما خيال أو وهم، وإما من إلقاء الشيطان، وقد يخالطه ما هو حق وقد لا يخالطه، وجميع ذٰلك لا يصح اعتباره من جهة معارضته لما هو ثابت مشروع، وذٰلك أن التشريع الذي أتى به رسول الله ﷺ عام لا خاص، كما تقدم في المسألة قبل هٰذا، وأصله لا ينخرم، ولا ينكسر له اطراد، ولا يحاشَى من الدخول تحت حكمه مكلف، وإذا كان كذٰلك؛ فكل ما جاء من هٰذا القبيل الذي نحن بصدده مضاداً لما تمهد في الشريعة؛ فهو فاسد باطل.

ومن أمثلة ذٰلك مسألة سئل عنها ابن رشد في حاكم شهد عنده عدلان مشهوران بالعدالة في أمر؛ فرأى الحاكم في منامه أن النبي ﷺ قال له: «لا تحكم بهٰذه الشهادة؛ فإنها باطل»؛ فمثل هٰذا من الرؤيا لا معتبرَ بها في أمر ولا نهي، ولا بشارة ولا نذارة؛ لأنها تخرم قاعدة من قواعد الشريعة[2]، وكذٰلك سائر ما يأتي من هٰذا النوع.

---

(١) انظر تقعيد ذٰلك والأدلة عليه في: «الاعتصام» (٢ / ١٥٣ - وما بعدها) للمصنف، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢ / ٢٢٦، ٢٢٧ و١٠ / ٤٧٣ - ٤٧٤ و١٣ / ٧٣ - ١٧٦ و٢٠ / ٤٥ و١١ / ٧٧، ٢٠٨ - ٢١٠ و٢٠ / ٤٢ - ٤٧)، و«شرح العقيدة الطحاوية» (ص ٤٩٨، ٥٠٠)، و«مدارج السالكين» (٣ / ٢٢٨)، و«شرح مراقي السعود» (٢٨٨)، و«أضواء البيان» (٤ / ١٥٩)، و«قطر الولي» (ص ٢٥٢)، و«الجامع لأخلاق الراوي» (١ / ٨٠)، و«الفروق» (٤ / ٢٤٤)، و«فتح الباري» (١٢ / ٣٨٨)، و«إرشاد الفحول» (٢٤٩)، و«قواعد التحديث» (ص ١٤٩)، و«أفعال الرسول ﷺ» (٢ / ١٤٦) للأشقر، و«مشتهى الخارف الجاني» (ص ٢٦٨).

(٢) انظر نص فتوى ابن رشد في «فتاويه» (١ / ٦١١ - ٦١٢)، ونقله عنه الونشريسي في «المعيار المعرب» (١٠ / ٢١٧ - ٢١٨)، وانظر في المسألة أيضاً: «البحر المحيط» (١ / ٦٢ - =

ومـا روي «أن أبـا بكـر رضي الله عنه أنفذ وصية رجل بعد موته برؤيا رؤيت»[1]؛ فهي قضية عين لا تقدح في القواعد الكلية لاحتمالها، فلعل الورثة رضوا بذٰلك، فلا يلزم منها خرم أصل.

وعلى هٰذا لو حصلت له مكـاشفـة بأن هٰذا المـاء المعيَّن مغصوب أو نجس، أو أن هٰذا الشاهد كاذب، أو أن المال لزيد وقد تحصَّل بالحجة لعمرو، أو ما أشبه ذٰلك؛ فلا يصح له العمل على وفق ذٰلك ما لم يتعين سبب ظاهر؛ فلا يجوز له الانتقال إلى التيمم، ولا ترك قبول الشاهد، ولا الشهادة[2] بالمال لزيد على حال؛ فإن الظواهر قد تعين فيها بحكم الشريعة أمر آخر؛ فلا يتركها اعتماداً على مجرد المكاشفة أو الفراسة، كما لا يعتمد فيها على الرؤيا النومية، ولو جاز ذٰلـك؛ لجاز نقض الأحكام[3] بها وإن ترتبت في الظاهر موجباتها، وهٰذا غير صحيح بحال؛ فكذا ما نحن فيه.

وقد جاء في «الصحيح»: «إنكم تختصِمُون إليَّ ولعلَّ بعضكم أن يكونَ

= ٦٣) للزركشي، و«الاعتصام» للمصنف (١ / ٢٦٢ - ٢٦٣ - ط رشيد رضا و١ / ٣٣٤ - ٣٣٥ - ط ابن عفان)، وذكر فيه ما حكاه عن ابن رشد.

(١) وقعت له هٰذه الرؤيا مع صهيب؛ كما في «مصنف ابن أبي شيبة» (٧ / ٢٤٠ - ط دار الفكر)، وكذا أمضى عمر رؤيا في المنام؛ كما تراه في «مصنف عبدالرزاق» (٩ / ٢٤٢).

(٢) لعلها: ولا الحكم. (د).

(٣) أي: وإبطالها بعد صدورها من القاضي اعتباراً بأن الكشف أظهر الخطأ البين الذي ينقض به الحكم غير صحيح؛ فكذا ترك موجبات الحكم بحسب الظاهر على مقتضى قواعد الشريعة تعويلاً على كشف أو غيره لا يكون صحيحاً، وقد يقال: إن نقض الأحكام إنما يكون في جزئيات نادرة مقيدة بقيود كثيرة؛ فهو أبعد من ترك بعض موجبات الحكم إذا حصل تعارض بينها؛ فالملازمة ممنوعة، أي أنه لا يلزم من التنحي عن الأخذ بالشهادة المعتبرة شرعاً إلى الأخذ بالكشف لزوم نقض الحكم الذي صدر بالفعل بناء على هٰذه الشهادة لحصول الكشف، وذٰلك لأن نقض الأحكام يترتب عليه فساد كبير وتعليل للأحكام، كما أشار إليه المؤلف في موضع آخر. (د).

ألحنَ بحُجَّته مِن بعض، فأحكمَ له على نحوِ ما أسمعُ منه»[1] الحديث؛ فقيد الحكم بمقتضى ما يسمع وترك ما وراء ذٰلك، وقد كان كثير من الأحكام التي تجري على يديه يطلع على أصلها وما فيها من حق وباطل، ولٰكنه عليه الصلاة والسلام لم يحكم إلا على وفق ما سمع، لا على وفق ما علم[2]، وهو أصل في منع الحاكم أن يحكم بعلمه.

وقد ذهب مالك في القول المشهور عنه أن الحاكم إذا شهدت[3] عنده العدول بأمر يعلم خلافه؛ وجب عليه الحكم بشهادتهم إذا لم يعلم منهم تعمد الكذب؛ لأنه إذا لم يحكم بشهادتهم كان حاكماً بعلمه، هٰذا مع كون علم الحاكم مستفاداً من العادات التي لا ريبة فيها، لا من الخوارق التي تداخلها الأمور، والقائل[4] بصحة حكم الحاكم بعلمه؛ فذٰلك بالنسبة إلى العلم

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الشهادات، باب من أقام البيِّنة بعد اليمين، ٥ / ٢٨٨ / رقم ٢٦٨٠، وكتاب الحيل، باب منه، ١٢ / ٣٣٩ / رقم ٦٩٦٧)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الأقضية، باب الحكم بالظاهر واللحن بالحُجَّة، ٣ / ١٣٣٧ / رقم ١٧١٣) عن أم سلمة مرفوعاً.

(٣) في (ط): «شهد».

(٢) لا يقضي عليه الصلاة والسلام بمقتضى ما عرفه من طريق الباطن كما حكى القرآن عن الخضر عليه السلام حتى يكون للأمة في أخذه بالظاهر أسوة حسنة، والحكم بطريق الباطن غير الحكم بما علمه من طريق الرؤية أو السماع، وهٰذا هو الذي يعد بعضهم الحكم به من خصائصه عليه السلام، ويرى آخرون أنه طريق مشروع لغيره من القضاة؛ إما بإطلاق، وإما في مواضع مخصوصة، ولا يعارضه قوله عليه الصلاة والسلام: «فأقضي له على نحو ما أسمع»؛ فإنَّ التنصيص على السَّماع[1] لا ينفي حكمه [على] بعض الوقائع على حسب ما علم فيها بالطرق المعهودة من رؤية أو سماع، والحكم بالظاهر وإن لم يكن مطابقاً للواقع ليس بخطأ لأنه حكم بما أمر الله. (خ).

(٤) قال ابن العربي في «كتاب الأحكام»: «اتفق العلماء على بكرة أبيهم على أن القاضي لا يقتل بعلمه، وإن اختلفوا في سائر الأحكام؛ هل يحكم بعلمه أم لا؟» (د).

---

(١) في الأصل: «إسماع».

المستفاد من العادات، لا من الخوارق، ولذلك لم يعتبره[1] رسول الله ﷺ وهو الحجة العظمى، وحكى ابن العربي عن قاضي القضاة الشاشي المالكي ببغداد أنه كان يحكم بالفراسة في الأحكام، جرياً على طريقة إياس بن معاوية أيام كان قاضياً، قال: «ولشيخنا فخر الإسلام أبي بكر الشاشي[2] جزء في الرد عليه»، هذا ما قال، وهو حقيق بالرد إن كان يحكم بالفراسة مطلقاً من غير حجة سواها.

فإن قيل: هذا مشكل من وجهين:

أحدهما: أنه خلاف ما نقل عن أرباب المكاشفات والكرامات، فقد امتنع أقوام عن تناول أشياء كان جائزاً لهم في الظاهر تناولها، اعتماداً على كشف أو إخبار غير معهود، ألا ترى إلى ما جاء عن الشبلي حين اعتقد أن لا يأكل إلا من الحلال، فرأى بالبادية شجرة تين؛ فهمَّ أن يأكل منها فنادته الشجرة: أن لا تأكل مني فإني ليهودي[3].

وعن عباس بن المهتدي أنه تزوج امرأة، فليلة الدخول وقع عليه ندامة، فلما أراد الدنو منها زجر عنها؛ فامتنع وخرج؛ فبعد ثلاثة أيام ظهر لها زوج[4].

---

(١) أي: فقد كان يطلع على ما في الأمر من حق وباطل، ومع ذلك كان يعول في حكمه على القانون الشرعي من اعتبار مقتضى الظواهر. (د).

(٢) هو محمد بن أحمد رئيس الشافعية في وقته، كان يلقَّب بالخبير لدينه وورعه وعلمه وزهده، توفي سنة (٥٠٧هـ)، له ترجمة في «السير» (١٩ / ٣٩٣)، وانظر مدح ابن العربي له واستفادته منه في كتابه «قانون التأويل» (ص ١١١ - ١١٣)، ونقله المزبور في «أحكام القرآن» (٣ / ١١٣١)، وعنه القرطبي في «التفسير» (١٠ / ٤٤ - ٤٥) [النحل: ٧٥].

(٣) أي: مملوكة، وليست من أشجار البادية الخالية من الملكية، وأما كونها ليهودي بهذا الوصف؛ فلا تأثير له في أصل الحكم، ولكنه يفيد زيادة ورع حتى إنه تنحى عنها وهي لكافر. (د).

قلت: القصة في «رسالة القشيري» (ص ١٧٣ - ١٧٤) - وليس فيها: «فإني ليهودي» -، و «الاعتصام» (١ / ٢٧١ - ط ابن عفان).

(٤) ذكر هذه القصة القشيري في «رسالته» (ص ١٦٧)، وعلق عليها بقوله: «هذه هي =

وكذلك من كان له علامة عادية أو غير عادية يعلم بها؛ هل هذا المتناول حلال أم لا؟ كالحارث المحاسبي حيث كان له عِرق في بعض أصابعه إذا مد يده إلى ما فيه شبهة تحرك؛ فيمتنع منه[1].

وأصل ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه وغيره في قصة الشاة المسمومة، وفيه: فأكل رسول الله ﷺ وأكل القوم. وقال: «ارفعوا أيديكم؛ فإنها أخبرتني أنها مسمومة» ومات بشر بن البراء[2] الحديث؛ فبنى رسول الله ﷺ على ذلك القول، وانتهى هو ونهى أصحابه عن الأكل بعد الإخبار.

وهذا أيضاً موافق لشرع من قبلنا، وهو شرع لنا إلا أن يرد ناسخ، وذلك في قصة بقرة بني إسرائيل إذ أمروا بذبحها وضرب القتيل ببعضها؛ فأحياه الله وأخبر بقاتله؛ فرتَّب عليه الحكم[3] بالقصاص، وفي قصة الخضر في خرق

= الكرامة على الحقيقة حيث حفظ عليه العلم».

(١) ذكر هذه القصة القشيري في «رسالته» (ص ١٢)، والمصنِّف في «الاعتصام» (١ / ٢٧٠ ـ ط ابن عفان).

(٢) هذا لفظ أبي داود في «السنن» (كتاب الديات، باب فيمن سقى رجلاً سماً أو أطعمه فمات، أيقاد منه؟ ٤ / ١٧٤ ـ ١٧٥ / رقم ٤٥١٢) عن أبي هريرة، ونقله المصنف من «الشفا» للقاضي عياض (١ / ٦٠٧)؛ فإنه كثير المتابعة له في ذلك.

وأصل الحديث أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الطب، باب ما يُذكر في سمّ النبي ﷺ، ١٠ / ٢٤٤ / رقم ٥٧٧٧، وكتاب الجزية والموادعة، باب إذا غدر المشركون بالمسلمين؛ هل يُعفى عنهم، ٦ / ٢٧٢ / رقم ٣١٦٩، وكتاب المغازي، باب الشاة التي سُمَّت للنبي ﷺ بخيبر، ٧ / ٤٩٧ / رقم ٤٢٤٩) عن أبي هريرة مطولاً ومختصراً.

وأخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الهبة، باب قبول الهدية من المشركين، ٥ / ٢٣٠ / رقم ٢٦١٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب السلام، باب السم، ٤ / ١٧٢١ / رقم ٢١٩٠) عن أنس رضي الله عنه.

(٣) في الأصل: «الحكم عليه».

السفينة وقتل الغلام[1]، وهو ظاهر في هٰذا المعنى، إلى غير ذٰلك مما يؤثر في معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وكرامات الأولياء رضي الله عنهم.

والثاني: أنه إذا ثبت أن خوارق العادات بالنسبة إلى الأنبياء والأولياء كالعادات بالنسبة إلينا، فكما لو دلنا أمر عادي على نجاسة الماء أو غصبه لوجب علينا الاجتناب؛ فكذٰلك ها هنا؛ إذ لا فرق بين إخبار من عالَم الغيب أو من عالَم الشهادة، كما أنه لا فرق بين رؤية البصر لوقوع النجاسة في الماء، ورؤيتها بعين الكشف الغيبي؛ فلا بد أن يبني الحكم على هٰذا كما يبني على ذٰلك[2]،

---

(١) مضى تخريجه (١ / ٥٤٦)، وهو في «صحيح البخاري» وغيره.

(٢) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى (١١ / ٦٥ - ٦٦): «وأما خواص الناس؛ فقد يعلمون عواقب أقوام بما كشف الله لهم، لٰكن هٰذا ليس ممن يجب التصديق العام به؛ فإن كثيراً ممن يظن به أنه حصل له هٰذا الكشف يكون ظاناً في ذٰلك ظناً لا يغني من الحق شيئاً، وأهل المكاشفات والمخاطبات يصيبون تارة ويخطئون أخرى؛ كأهل النظر والاستدلال في موارد الاجتهاد، ولهٰذا وجب عليهم جميعهم أن يعتصموا بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وأن يزنوا مواجيدهم ومشاهدتهم وآرائهم ومعقولاتهم بكتاب الله وسنة رسوله، ولا يكتفوا بمجرد ذٰلك؛ فإن سيد المحدثين والمخاطبين الملهمين من هٰذه الأمة هو عمر بن الخطاب، وقد كانت تقع له وقائع فيردها عليه رسول الله ﷺ، أو صديقه التابع له الآخذ عنه الذي هو أكمل من المحدث الذي يحدثه قلبه عن ربه.

ولهٰذا وجب على جميع الخلق اتباع الرسول ﷺ وطاعته في جميع أموره الباطنة والظاهرة، ولو كان أحد يأتيه من الله ما لا يحتاج إلى عرضه على الكتاب والسنة؛ لكان مستغنياً عن الرسول ﷺ في بعض دينه، وهٰذا من أقوال المارقين الذين يظنون أن من الناس من يكون مع الرسول كالخضر مع موسى، ومن قال هٰذا؛ فهو كافر».

وأسهب رحمه الله في «مجموع الفتاوى» (١٣ / ٦٨ - ٧٠) في ذكر الحجج والأدلة على الاستئناس بالمكاشفات التي لا تضاد الشريعة، وبيَّن أنه لا يجوز الاعتماد عليها بالكليّة، وفي هٰذا يقول علي القاري رحمه الله تعالى في رسالته «المقدمة السالمة في خوف الخاتمة» (ص ١٦ - بتحقيقي: «لا اعتبار لمكاشفات الأولياء ومحاضرات الأصفياء، بحيث يُعتمد عليها بالكليَّة في الأمور الشرعية، أو في الأطوار الحقيقية؛ فإنَّ الإنسان ما دام في هٰذه الدَّار المشوبة بالأكدار لا =

ومن فرق بينهما؛ فقد أبعد.

فالجواب أن لا نزاع بيننا في أنه قد يكون العمل على وفق ما ذكر صواباً، وعملاً بما هو مشروع على الجملة، وذٰلك من وجهين:

أحدهما: الاعتبار بما كان من النبي ﷺ فيه، فيلحق به في القياس ما كان في معناه، إذا لم يثبت أن مثل هٰذا من الخوارق مختص بالنبي ﷺ [من][1] حيث كان من الأمور الخارقة بدليل الواقع، وإنما يختص به من حيث كان معجزاً، وتكون قصة الخضر على هٰذا مما نسخ[2] في شريعتنا، على أن خرق السفينة قد عمل بمقتضاه[3] بعض العلماء، بناء على ما ثبت عنده من العادات، أما قتل

= تصفى له الأسرار، ولا تتجلى له الأنوار، بخلاف الأنبياء الأبرار والرسل الكبار، ولذا قال تعالى: ﴿**لقد كنت في غفلة من هٰذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد**﴾ [ق: ٢٢]».

قلت: سيأتي في القسم الأخير من الكتاب إشارة من المصنف في الفرق بين إلهامات الأنبياء وغيرهم؛ فانظره هناك، تولى الله هداك.

(١) سقط من (ط).

(٢) لأنه لم يثبت عن النبي ﷺ ما كانت هٰذه القصة في معناه، حتى يقاس عليه؛ فلا نعول إلا على ما كان قد صدر في معناه شيء في شرعنا، فنلحق به بطريق القياس. (د).

قلت: انظر تعليقنا على الهامش الآتي.

(٣) أي أنه إذا قامت القرائن المؤكدة أن المال لا ينجو من الغصب إلا بهٰذا العمل؛ فلا مانع منه؛ أي: وعليه فلا حاجة إلى دعوى النسخ. (د).

ومن الجدير بالذكر أن موسى عليه السلام لم يكن مبعوثاً إلى الخضر، ولا أوجب الله على الخضر متابعته وطاعته، بل قد ثبت في «الصحيحين» وغيرهما كما قدمنا أن الخضر قال له: «يا موسى! إني على علم من علم الله علمنيه الله لا تعلمه، وأنت على علم من علم الله علمكه الله لا أعلمه». وذٰلك أن دعوة موسى كانت خاصة.

وقد ثبت في «الصحاح» من غير وجه عن النبي ﷺ؛ أنه قال فيما فضَّلَهُ الله به على الأنبياء؛ قال: «كان النبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثتُ إلى الناس عامة»؛ فدعوة محمد ﷺ شاملة لجميع العباد، ليس لأحدٍ الخروج عن متابعته وطاعته، ولا استغناء عن رسالته؛ كما ساغ للخضر الخروج =

. . . .

= عن متابعة موسى وطاعته مستغنياً عنه بما علَّمه الله، وليس لأحدٍ ممَّن أدركه الإسلام أن يقول لمحمد ﷺ: إني على علم من علم الله علَّمَنيه الله لا تعلمه، ومن سوَّغ هٰذا أو اعتقد أن أحداً من الخلق الزُّهَّاد والعبَّاد أو غيرهم له الخروج عن دعوة محمد ﷺ ومتابعته؛ فهو كافر باتِّفاق المسلمين، ودلائل هٰذا من الكتاب والسنة أكثر من أن تذكر هنا.

وقصة الخضر ليس فيها خروج عن الشريعة، ولهٰذا لما بيَّن الخضرُ لموسى الأسباب التي فعل لأجلها ما فعل؛ وافقه موسى، ولم يختَلِفا حينئذ، ولو كان ما فعله الخضر مخالفاً لشريعة موسى؛ لما وافقه.

ومثل هٰذا وأمثاله يقعُ للمؤمنين بأن يختصَّ أحدُ الشخصين بالعلم بسببٍ يبيحُ له الفعل في الشريعة، والآخر لا يعلم ذٰلك السبب وإن كان قد يكون أفضل من الأول؛ مثل شخصين دخلا إلى بيت شخص، وكان أحدهما يعلم طيب نفسه بالتصرف في منزله؛ إما بإذن لفظيٍّ أو غيره، فيتصرَّفُ، وذٰلك مباحٌ في الشريعة، والآخر الذي لم يعلم هٰذا السبب لا يتصرَّف.

وخَرْق السفينة كان من هٰذا الباب؛ فإن الخضر كان يعلم أن أمامهم ملِك يأخذ كل سفينة غصباً، وكان من المصلحة التي يختارها أصحاب السفينة إذا علموا ذٰلك أن يخرقوها؛ لئلا يأخذها الملك لأن بقاءها مع الخرق فيها خير من انتزاعها منه.

وكذٰلك قتل الغلام كان من باب دفع الصَّائل على أبويه، لعلمه بأنه كان يفتنهما عن دينهما، وقتلُ الصبيان يجوز إذا قاتلوا المسلمين، بل يجوز قتلُهم لدفع الصَّول على الأموال، ولهٰذا ثبت في «صحيح البخاري» أنَّ نجدة الحروريَّ لما سأل ابنَ عباس عن قتل الغلمان؛ قال: «إن كنتَ تعلم منهم ما علمه الخضر من الغلام؛ فاقتلهم، وإلا؛ فلا تقتلهم».

وكذٰلك في «الصحيحين»؛ أن عمر لما استأذن النبيَّ ﷺ في قتل ابن صياد وكان مراهقاً لما ظنَّه الدَّجال؛ فقال: «إن يَكُنْه؛ فلن تسلَّط عليه، وإن لم يكنْهُ؛ فلا خير لك في قتله». فلم يقل: إن يكنه؛ فلا خير لك في قتله، بل قال: «فلن تسلَّط عليه»، وذٰلك يدلُّ على أنه لو أمكن إعدامُه قبل بلوغه لِقَطْعِ فسادِه؛ لم يكن ذٰلك محذوراً، وإلا كان التعليل بالصغر كافياً؛ فإنَّ الأعمَّ إذا كان مستقلًّا بالحكم؛ كان الأخص عديم التأثير.

وأما بناء الجدار؛ فإنما فيه ترك أخذ الجُعْل مع جوعهم، وقد بيَّن الخضر أنَّ أهله فيهم من الشيم وصلاح الوالد ما يستحقُّون به التَّبرع، وإنْ كان جائعاً. =

. . . .

= والمقصود من هٰذا كله أنه ليس في قصة الخضر ما يسوِّغُ مخالفة رسول الله ﷺ لأحدٍ من الخلق، أفاده شيخ الإسلام في «مجموع الفتاوى» (١١ / ٤٢٠ وما بعدها).

ولله درُّ أبي العباس أحمد بن عمر القرطبي رحمه الله تعالى؛ فقد قال فيما نقلَهُ عنه تلميذُهُ الإمام القرطبيُّ المفسِّرُ في تفسيره: «الجامع لأحكام القرآن» (١١ / ٤٠ ـ ٤١) ما نصُّه: «ذهب قومٌ من زنادقة الباطنيَّة إلى سلوك طريقٍ تلزم منه هدم الأحكام الشرعية؛ فقالوا: هٰذه الأحكام الشرعية العامة إنما يُحْكَمُ بها على الأغبياء والعامَّة، وأما الأولياء وأهل الخصوص؛ فلا يحتاجون إلى تلك النُّصوص، بل إنما يُراد منهم ما يقع في قلوبهم، ويُحْكَمُ عليهم بما يغلب على خواطرهم.

وقالوا: وذٰلك لصفاء قلوبهم عن الأكدار، وخلوها عن الأغيار؛ فتتجلَّى لهم العلوم الإلٰهية، والحقائق الربَّانية، فيقفون على أسرار الكائنات، ويعلمون أحكام الجزئيات؛ فيستغنون بها عن أحكام الشرائع الكليات؛ كما اتفق للخضر، فإنه استغنى بما تجلَّى له من العلوم كما كان عند موسى من تلك الفهوم.

وقد جاء فيما ينقلون: استفتِ قلبَكَ وإنْ أفتاكَ المُفْتون».

قال الإمام القرطبيُّ: «قال شيخنا رضي الله عنه: وهٰذا القول ـ أي: قول الزنادقة، هٰذه الأحكام. . . ـ زندقةٌ وكفرٌ، يُقْتَل قائله ولا يستتاب؛ لأنَّه إنكار ما عُلم من الشرائع؛ فإن الله تعالى قد أجرى سنَّته وأنفذ حكمته بأن أحكامه لا تُعلم إلا بواسطة رسالة السُّفراء بينه وبين خلقه، وهم المبلِّغون عنه رسالته وكلامه، المبيِّنون شرائعه وأحكامه، اختارهم لذٰلك، وخصَّهم بما هنالك؛ كما قال تعالى: ﴿الله يصطفي من الملائكة رسلاً ومن الناس إن الله سميع بصير﴾ [الحج: ٧٥].

وقال تعالى: ﴿الله أعلم حيث يجعل رسالته﴾ [الأنعام: ١٢٤].

وقال تعالى: ﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين﴾ [البقرة: ٢١٣]. . . إلى غير ذٰلك من الآيات.

وعلى الجملة؛ فقد حصل العلم القطعي واليقين الضروري وإجماع السلف والخلف على أن لا طريقة لمعرفة أحكام الله تعالى التي هي راجعة إلى أمره ونهيه، ولا يُعرف شيءٌ منها؛ إلا من جهة الرسل، فمن قال: إنَّ هناك طريقاً آخر يُعرف بها أمرُه ونهيه غير الرسل، بحيث يستغني عن الرسل؛ فهو كافر، يُقتل ولا يُستتاب، ولا يحتاج معه إلى سؤال ولا جواب.

ثم هو قول بإثبات أنبياء بعد نبيِّنا عليه الصلاة والسلام الذي قد جعله الله خاتم أنبيائه =

الغلام؛ فلا يمكن القول به، وكذلك قصة البقرة منسوخة على أحد التأويلين، ومحكمة على التأويل الآخر على وفق القول المذهبي في قول المقتول: دمي عند فلان.

والثاني: على فرض أنه لا يقاس وهو خلاف مقتضى القاعدة الأولى، إذ الجاري عليها العمل بالقياس، ولكن إن قدرنا عدمه؛ فنقول: إن هذه الحكايات عن الأولياء مستندة إلى نص شرعي، وهو طلب اجتنابَ حزاز القلوب الذي[1] هو الإثم، وحزاز القلوب يكون بأمور لا تنحصر، فيدخل فيها هذا النمط، وقد قال عليه الصلاة والسلام: «البرُّ ما اطمأنَّت إليه النفس، والإثم ما حاكَ في صدرِك»[2]، فإذاً لم يخرج هذا عن كونه مستنداً إلى نصوص شرعية عند

= ورسله؛ فلا نبيَّ بعده ولا رسول.

وبيان ذلك أن من قال: يأخذ عن قلبه، وأن ما يقع فيه هو حكم الله تعالى، وأنه يعمل بمقتضاه، وأنه لا يحتاج مع ذلك إلى كتاب ولا سنة؛ فقد أثبت لنفسه خاصّة النبوّة» اهـ. ونحوه في (٧ / ٣٩).

(١) في الأصل: «إذ هو».

(٢) أخرجه أحمد في «المسند» (٤ / ١٩٣، ١٩٤، ١٩٤ ـ ١٩٥) ـ ومن طريقه الطبراني في «الكبير» (٢٢ / ٢١٩ / رقم ٥٨٥)، و«مسند الشاميين» (رقم ٧٨٢)، وأبو نعيم في «الحلية» (٢ / ٣٠) ـ، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (١٩/ق ١٠) عن أبي ثعلبة الخشني مرفوعاً: «البرُّ ما سكنت إليه النَّفس، واطمأنَّ إليه القلب، والإثم ما لم تسكن إليه ولم يطمئنّ إليه القلب، وإنْ أفتاك المفتون»، وإسناده جيِّد؛ كما قال ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» (٢ / ٩٥)، وورد نحو لفظ المصنف من حديث وابصة بن معبد الجُهَني، أخرجه أحمد في «المسند» (٤ / ٢٢٨)، والدارمي في «السنن» (٢ / ٢٤٥ ـ ٢٤٦)، وأبو يعلى في «المسند» (رقم ١٥٨٦، ١٥٨٧)، والبيهقي في «الدلائل» (٦ / ٢٩٢) ـ ومن طريقه ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (١٧ / ق ٧٠٣) ـ، وإسناده ضعيف منقطع، فيه الزبير أبو عبدالسلام وهو ضعيف، وبينه وبين أيوب بن عبدالله بن مكرز انقطاع، أفاده ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» (٢ / ٩٤)، وأخرجه أحمد في «المسند» (٤ / =

من فسر حزاز القلوب بالمعنى الأعم الذي لا ينضبط إلى أمر معلوم، ولٰكن ليس في اعتبار مثل هٰذه الأمور ما يخل بقاعدة شرعية، وكلامنا إنما هو في مثل مسألة ابن رشد وأشباهها، وقتل الخضر الغلام على هٰذا لا يمكن القول بمثله في شريعتنا ألبتة؛ فهو حكم منسوخ، ووجه ما تقرر أنه إن كان ثم من الحكايات ما يشعر بمقتضى السؤال؛ فعمدة الشريعة تدل على خلافه، فإنَّ أصل الحكم بالظاهر مقطوع به في الأحكام خصوصاً، وبالنسبة إلى الاعتقاد في الغير عموماً أيضاً؛ فإنَّ سيد البشر ﷺ مع إعلامه بالوحي يُجري الأمور على ظواهرها في المنافقين وغيرهم، وإن علم بواطن أحوالهم، ولم يكن ذٰلك بمخرجه عن جريان الظواهر على ما جرت عليه.

ولا يقال: إنما كان ذٰلك من قبيل ما قال: «خوفاً أن يقولَ الناسُ: إنَّ محمداً يقتل أصحابه»[1]؛ فالعلة أمر آخر لا ما زعمت، فإذا عدم ما علل به؛ فلا حرج.

= ٢٢٧)، والطبراني في «الكبير» (٢٢ / رقم ٤٠٢)، والبزار في «مسنده» (رقم ١٨٣ - زوائده)، والبيهقي في «الدلائل» (٦ / ٢٩٢)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (١٧ / ق ٧٠٢) بإسنادٍ فيه أبو عبدالله الأسدي، وسماه بعضهم أبو عبدالرحمٰن السلمي، وهو مجهول، وقيل فيه أشدّ من ذٰلك.

قال البزار: «أبو عبدالله الأسدي لا نعلم أحداً سماه»، وقال فيه الهيثمي في «المجمع» (١ / ١٧٥): «ولم أجد من ترجمه»، وأفاد أن الرواة اختلفوا في كنيته، وهو هو، وقال ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» (٢ / ٩٤): «والسلمي هٰذا قال علي بن المديني: مجهول، وخرجه البزار والطبراني وعندهما أبو عبدالله الأسدي، وقال البزار: لا نعلم أحداً سمَّاه، كذا قال، وقد سمِّي في بعض الروايات [عند ابن عساكر] محمداً، قال عبدالغني بن سعيد الحافظ: لو قال قائل: إنه محمد ابن سعيد المصلوب لما دفعتُ ذٰلك، والمصلوب هٰذا صلبه المنصور في الزَّندقة، وهو مشهور بالكذب والوضع، ولٰكنه لم يدرك وابصة، والله أعلم».

(١) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب المناقب، باب ما ينهى من دعوى الجاهلية، ٦ / ٥٤٦ / رقم ٣٥١٨) عن جابر ضمن قصة: «قال: عبدالله بن أُبيّ بن سلول يقول: لئن رجعنا =

لأنا نقول: هٰذا من أدل الدليل على ما تقرر، لأن فتح هٰذا الباب يؤدي إلى أن لا يحفظ ترتيب الظواهر؛ فإن من وجب عليه القتل بسبب ظاهر؛ فالعذر فيه [ظاهر][1]واضح، ومن طلب قتله بغير سبب ظاهر بل بمجرد أمر غيبي ربما شوش الخواطر، وران على الظواهر، وقد فهم من الشرع سد هٰذا الباب جملة، ألا ترى إلى باب الدعاوى المستند إلى أن «البينة على المدعي واليمين على من أنكر»[2]، ولم يستثن من ذٰلك أحد، حتى إن رسول الله ﷺ احتاج إلى البينة

=| إلى المدينة ليُخرجنَّ الأعزُّ منها الأذلَّ. فقال عمر: ألا نقتل يا نبي الله هٰذا الخبيث؟ فقال النبي ﷺ: «لا يتحدّث الناس أنه كان يقتل أصحابه».

وأخرجه بنحوه البخاري أيضاً (كتاب التفسير، باب قوله: **﴿سواء عليهم استغفرت لهم أم لم تستغفر لهم﴾**، ٨ / ٦٤٨ - ٦٤٩ / رقم ٤٩٠٥، وباب **﴿يقولون لئن رجعنا إلى المدينة﴾**، ٨ / ٦٥٣ / رقم ٤٩٠٧).

(١) سقط من (ط).

(٢) أخرجه البيهقي في «الكبرى» (١٠ / ٢٥٢) من طريق أبي القاسم الطبراني عن الفريابي ثنا سفيان عن نافع عن ابن أبي مليكة عن ابن عباس رفعه، بلفظ: «لو يعطى الناس بدعواهم لادّعى رجال أموال قومٍ ودماءهم، ولٰكن البينة على المدَّعي واليمين على من أنكر»، وقال: «قال أبو القاسم: لم يروه عن سفيان إلا الفريابي».

وأخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الرَّهن، باب إذا اختلف الراهن والمرتهن ونحوه؛ فالبيِّنة على المدَّعي واليمين على المدَّعى عليه / رق ٢٥١٤، وكتاب الشهادات، باب اليمين على المدَّعى عليه في الأموال والحدود / رقم ٢٦٦٨، وكتاب التفسير، باب **﴿إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً﴾** / رقم ٤٥٥٢)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الأقضية، باب اليمين على المدَّعى عليه / رقم ١٧١١) بلفظ: «واليمين على المدَّعى عليه» دون «البيِّنة على المدَّعي».

وذِكْرُ «البيِّنة. . .» من أخطاء سفيان أو الفريابي؛ فإنَّ الجماهير رووه عن نافع دونها، وانظر: «إرواء الغليل» (٨ / ٢٦٤ - ٢٦٥ / رقم ٢٦٤١).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٣٥ / ٣٩١) في هٰذا الحديث باللفظ المذكور: «ليس إسناده في الصحة والشّهرة مثل غيره، ولا رواه عامّة أهل السنن المشهورة، ولا قال بعمومه أحد من علماء الملّة»، ونحوه عند ابن القيم في «الطرق الحكمية» (٨٧ - ٨٨، ١١٠ - ١١١).

في بعض ما أنكر فيه مما كان اشتراه؛ فقال: «من يشهد لي؟»، حتى شهد له خزيمة بن ثابت؛ فجعلها الله شهادتين[1]؛ فما ظنك بآحاد الأمة؟ فلو ادعى أكفر[2] الناس على أصلح الناس لكانت البينة على المدعي واليمين على من أنكر، وهٰذا من ذٰلك، والنمط واحد؛ فالاعتبارات الغيبية مهملة بحسب الأوامر والنـواهي الشرعية، ومن هنا لم يعبأ الناس من الأولياء وغيرهم بكل كشف أو خطاب خالف المشروع، بل عدوا أنه من الشيطان، وإذا ثبت هٰذا؛ فقضايا الأحوال المنقولة عن الأولياء محتملة[3].

وما ذكر من تكليم الشجرة؛ فليس بمانع شرعي، بحيث يكون تناول التين منها حراماً على المكلَّم، كما لو وجد في الفلاة صيداً؛ فقال له: إني مملوك، وما أشبه ذٰلك، لٰكنه تركه لغناه عنه بغيره من يقين بالله، أو ظن طعام بموضع آخر، أو غير ذٰلك، وكذٰلك سائر ما في هٰذا الباب، أو نقول: كان المتناول مباحاً له؛ فتركه لهٰذه العلامة كما يترك الإنسان أحد الجائزين لمشورة أو رؤيا أو غير

---

(١) أخـرجـه أبو داود في «السنن» (كتاب الأقضية، باب إذا علم الحاكم صدق الشاهد الواحد يجوز له أن يحكم به، ٣ / ٣٠٨ / رقم ٣٦٠٧)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب البيوع، باب التسهيل في ترك الإشهاد على البيع، ٧ / ٣٠١ ـ ٣٠٢)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٢١٥ ـ ٢١٦)، وابن أبي عاصم في «الآحـاد والمثـاني» (٤ / ١١٥، ١١٦ / رقم ٢٠٨٤، ٢٠٨٥)، والبخـاري في «التاريخ الكبير» (١ / ٨٧)، والطبراني في «الكبير» (٤ / ١٠١ / رقم ٣٧٣٠)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ١٧ ـ ١٨)، وإسناده صحيح.

وكتب (خ) هنا ما نصه: «خص الله خزيمة بهٰذه المزية دون سائر الصحابة مكافأة له حيث بادر إلى الشهادة للنبي عليه الصلاة والسلام على مبايعة الأعرابي مستنداً في تصديقه إلى البراهين القائمة على عصمته من أن يقول على الله أو يدعي على مخلوق ما ليس بحق».

(٢) كذا في الأصل وفي (د)، وفي النسخ المطبوعة: «أكبر» بالباء. قال (د): «لعلها أكذب».

(٣) أي: لما يأتي بعد (د).

ذٰلك حسبما يذكر بعد بحول الله تعالى؛ فكذٰلك نقول في الماء الذي كوشف أنه نجس أو مغصوب، وإذا كان له مندوحة عنها بحيث لا ينخرم له أصل شرعي في الظاهر، بل يصير منتقلاً من جائز إلى مثله؛ فلا حرج عليه مع أنه لو فرضنا مخالفته لمقتضى ذٰلك الكشف إعمالاً للظاهر، واعتماداً على الشرع في معاملته به؛ فلا حرج عليه ولا لوم؛ إذ ليس القصد بالكرامات والخوارق أن تخرق أمراً شرعياً، ولا أن تعود على شيء منه بالنقض، كيف وهي نتائج عن اتّباعه؛ فمحال أن ينتج المشروع ما ليس بمشروع، أو يعود الفرع على أصله بالنقض، هٰذا لا يكون ألبتة.

وتـأمّلْ ما جاء في شأن المتلاعِنَين؛ إذ قال عليه الصلاة والسلام: «إن جاءتْ به على صفـةِ كذا؛ فهـو لفـلان، وإن جاءت به على صِفَةِ كذا؛ فهو لفلان»[1]؛ فجاءت به على إحدى الصفتين وهي المقتضية للمكروه، ومع ذٰلك؛ فلم يقم الحد عليها، وقد جاء في الحديث نفسه: «لولا الأيمانُ لكان لي ولها شأنٌ»[2]؛ فدل على أن الأيمان هي المانعة، وامتناعه مما هَمَّ به يدل على أن ما تفـرس به لا حكم له حين[3] شرعية الأيمـان، ولو ثبت بالبينة أو بالإقرار بعد الأيمان ما قال الزوج؛ لم تكن الأيمان دارئة للحد عنها.

والجواب على[4] السؤال الثاني: أن الخوارق وإن صارت لهم كغيرها؛

---

(١) قطعة من حديث طويل أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب تفسير سورة النور، ٨ / ٤٤٩ / رقم ٤٧٤٧) من حديث ابن عباس، ولفظ آخره: «أبصروها؛ فإنْ جاءت به أكحلَ العينين، سابغ الأليتين، خدلَّج الساقين؛ فهو لَشريك بن سحماء، فجاءت به كذٰلك؛ فقال النبي ﷺ: «لولا ما مضى من كتاب الله لكان لي ولها شأن».

وورد الحديث عن ابن مسعود وأنس وسهل بن سعد رضي الله عنهم بألفاظ متعدّدة.

(٢) انظر تخريج الحديث السابق. (٣) في الأصل: «حينئذ»، وفي (ط): «مع».

(٤) في (ط): «عن».

فليس ذٰلك بموجب لإعمالها على الإطلاق، إذا[1] لم يثبت ذٰلك شرعاً معمولاً به.

وأيضاً؛ فإن الخوارق إن جاءت تقتضي المخالفة؛ فهي مدخولة قد شابها ما ليس بحق، كالرؤيا غير الموافقة، كمن يقال له: «لا تفعل كذا»، وهو مأمور شرعاً بفعله، أو «افعل كذا»، وهو منهي عنه، وكثيراً ما يقع هٰذا لمن لم يبن أصل سلوكه على الصواب، أو من سلك وحده بدون شيخ، ومن طالع سير الأولياء وجدهم محافظين على ظواهر الشريعة، غير ملتفتين فيها إلى هٰذه الأشياء.

فإن قيل: هٰذا يقتضي أن لا يعمل عليها، وقد بنيت المسألة على أنها يعمل عليها.

قيل: إن المنفي هنا أن يعمل عليها بخرم قاعدة شرعية، فأما العمل عليها مع الموافقة؛ فليس بمنفي.

فصل

إذا تقرر اعتبار ذٰلك الشرط؛ فأين يسوغ العمل على وفقها؟

فالقول في ذٰلك أن الأمور الجائزات أو المطلوبات التي فيها سعة يجوز العمل فيها بمقتضى ما تقدم، وذٰلك على أوجه:

أحدها: أن يكون في أمر مباح، كأن يرى المكاشفَ أن فلاناً يقصده في الوقت الفلاني، أو يعرف ما قصد إليه في إتيانه من موافقة أو مخالفة، أو يطلع على ما في قلبه من حديث أو اعتقاد حق أو باطل، وما أشبه ذٰلك؛ فيعمل على التهيئة له حسبما قصد إليه، أو يتحفظ من مجيئه إن كان قصده الشر؛ فهٰذا من الجائز له، كما لو رأى رؤيا تقتضي ذٰلك، لٰكن لا يعامله إلا بما هو مشروع كما تقدم.

والثاني: أن يكون العمل عليها لفائدة يرجو نجاحها، فإن العاقل لا يدخل

(١) في (ط): «إذ».

على نفسه ما لعله يخاف عاقبته؛ فقد يلحقه بسبب الالتفات إليها عجب أو غيره، والكرامة كما أنها خصوصية، كذلك هي فتنة واختبار، لينظر كيف تعملون، وقد تقدم ذكره، فإذا عرضت حاجة، أو كان لذلك سبب يقتضيه؛ فلا بأس، وقد كان رسول الله ﷺ يُخْبِر بالمغيبات[1] للحاجة إلى ذلك، ومعلوم أنه عليه الصلاة والسلام لم يخبر بكل مغيب اطلع عليه، بل كان ذلك في بعض الأوقات وعلى مقتضى الحاجات، وقد أخبر عليه الصلاة والسلام المصلين خلفه أنه «يراهم من وراء ظهره» لما لهم في ذلك من الفائدة المذكورة في الحديث[2]، وكان يمكن أن يأمرهم وينهاهم من غير إخبار بذلك، وهكذا سائر

---

(١) ولم يكن رسول الله ﷺ يعلم شيئاً من الغيب؛ إلا بما أظهره الله عليه، وهذا في نص القرآن، قال الله تعالى: ﴿**فلا يظهر على غيبه أحداً . إلا من ارتضى من رسول**﴾ [الجن: ٢٦ - ٢٧].

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصلاة، باب عظة الإمام الناس في إتمام الصلاة، ١ / ٥١٤ / رقم ٤١٨، وكتاب الأذان، باب الخشوع في الصلاة، ٢ / ٢٢٥ / رقم ٧٤١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصلاة، باب الأمر بتحسين الصلاة وإتمامها والخشوع فيها، ١ / ٣١٩ / رقم ٤٢٣)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٣٠٣، ٣٧٥)، وأبو عوانة في «صحيحه» (٢ / ١٥٢)، جميعهم من طريق مالك في «الموطأ» (١ / ١٦٧) عن أبي الزِّناد عن الأعرج عن أبي هريرة بلفظ: «إني لأراكم من وراء ظهري».

وقد اختلف في معنى هذه الرؤية؛ فقيل: الوحي أو الإلهام، وقيل: تنطبع صور من خلفه في حائط قبلته، وقيل: يرى من عن يمينه ومن عن يساره، وقيل: يراهم من عينين كانا بين كتفيه، أو من وراء ظهره يبصر بهما، لا يحجبهما شيء، وهذا كله تكلّفٌ ظاهر، والصواب ما قاله الإمام أحمد فيما نقل عنه ابن عبدالبر في «التمهيد» (١٨ / ٣٤٦)؛ قال: «أخبرنا أبو محمد عبدالله بن عبدالمؤمن؛ قال: أخبرنا عبدالحميد بن أحمد بن عيسى الوراق؛ قال: أخبرنا الخضر بن داود؛ قال: أخبرنا أبو بكر الأثرم؛ قال: قلت لأبي عبدالله ـ يعني: أحمد بن حنبل رحمه الله ـ: قول النبي ﷺ: «إني أراكم من وراء ظهري»؟ فقال: كان يرى من خلفه كما يرى من بين يديه. قلت له: إن إنساناً قال لي: هو في ذلك مثلُ غيره، وإنما كان يراهم كما ينظر الإمام من عن يمينه وشماله. فأنكر =

كراماته ومعجزاته؛ فعمل أمته بمثل ذٰلك في هٰذا المكان أولى[1] منه في الوجه الأول، ولٰكنه مع ذٰلك في حكم الجواز؛ لما تقدم من خوف العوارض كالعُجْب ونحوه، والإخبار في حق النبي عليه الصلاة والسلام مُسلَّم، ولا يخلو إخباره من فوائد، ومنها تقوية إيمان كل من رأى ذٰلك أو سمع به، وهي فائدة لا تنقطع مع بقاء الدنيا.

والثالث: أن يكون فيه تحذير أو تبشير ليستعد لكل عدته؛ فهٰذا أيضاً جائز، كالإخبار عن أمر ينزل إن لم يكن كذا، أو لا يكون إن فعل كذا؛ فيعمل على وفق ذٰلك على وزان الرؤيا الصالحة، فله أن يجري بها مجرى الرؤيا، كما روى عن أبي جعفر بن تركان؛ قال: كنت أجالس الفقراء؛ ففتح عليَّ بدينار، فأردت أن أدفعه إليهم، ثم قلت في نفسي: لعلي أحتاج إليه، فهاج بي وجع

= ذٰلك إنكاراً شديداً».

قلت: ومن الجدير بالذكر أن هٰذه الرؤية محصورة وهو ﷺ في الصلاة، ولم يتم دليل على عمومها، وانظر حولها: «الشفا» (١ / ٩٢)، و«شرح النووي على صحيح مسلم» (٤ / ١٤٩)، و«فتح الباري» (١ / ٥١٤)، و«الخصائص الكبرى» (١ / ٦١) للسيوطي، و«غاية السول» (ص ٢٧١ ـ ٢٧٢)، و«الرسالة الناصرية» (ص ٣٤) للزاهدي.

قال الشيخ (خ): «هـذا ما ذهب إليه أكثر أهل العلم من حمل الرؤية في حديث: «إني لأراكم من وراء ظهـري» على ظاهرها، أعني: الرؤية البصرية، وذهب فريق آخر إلى أنها رؤية القلب، وهي على كلا الوجهين آية صدق وعلم من أعلام النبوة، ولا يطعن في هٰذا الحديث سؤاله عليه الصلاة والسلام كما ورد في بعض الأحاديث عن أناس صدرت منهم أفعال أو أقوال في حال ائتمامهم به في الصلاة؛ فإنه كان عليه السلام يترقى في فضائله الخاصة ولا سيما ما كان من نوع المعجزة؛ فكانت تخلع فيه فضيلة بعد أخرى فيصح أن تكون هٰذه المزية ما أكرمه الله بها بعد وقائع السؤال».

(١) لأن الأول لم ينظر منه إلى الفائدة التي يرجو نجاحها، بل مجرد أمر جائز، أما هنا؛ فإنه وإن كان جائزاً أو في حكمه خشية العوارض؛ إلا أنه مقيد بأن يكون لفائدة يرجو نجاحها. (د).

الضرس فقلعت سناً، فوجعت الأخرى حتى قلعتها؛ فهتف بي هاتف: إن لم تدفع إليهم الدينار لا يبقى في فيك سنٌّ واحدة[1].

وعن الرُّوذباري[2] قال: فيّ استقصاءٌ في أمر الطهارة؛ فضاق صدري ليلة لكثرة ما صببت من الماء ولم يسكن قلبي، فقلت: يا رب! عفوك، فسمعت هاتفاً يقول: العفو في العلم، فزال عني ذٰلك.

وعلى الجملة؛ فالشرط المتقدم لا محيص من اعتباره في[3] العمل بمقتضى الخوارق، وهو المطلوب، وإنما ذكرت هٰذه الأوجه الثلاثة لتكون مثالاً يحتذى حذوه وينظر في هٰذا المجال إلى جهته، وقد أشار هٰذا النحو إلى التنبيه على أصل آخر، وهي:

* * * * *

---

(١) ذكره القشيري في «رسالته» (ص ١٦٨) وعلق عليه بقوله: «وهٰذا في باب الكرامة أتم من أن يضع عليه دنانير كثيرة ينقض العادة».

(٢) هو أحمد بن عطاء، والمنقول عنه عند القشيري في «رسالته» (ص ١٦٣)، وفيها عنه: «كان لي استقصاء في أمر الطهارة. . .».

(٣) في الأصل: «وفي»، وفي (ط): «كان بي . . .».

المسألة الثانية عشرة

إن الشريعة كما أنها عامة في جميع المكلفين، وجارية على مختلفات أحوالهم؛ فهي عامة أيضاً بالنسبة إلى عالَم الغيب وعالَم الشهادة من جهة كل مكلف؛ فإليها نرد كل ما جاءنا من جهة الباطن، كما نرد إليها كل ما في الظاهر، والدليل على ذٰلك أشياء:

ـ **منها**: ما تقدم في المسألة قبلها من ترك اعتبار الخوارق إلا مع موافقة ظاهر الشريعة.

ـ **والثاني**: أن الشريعة حاكمة لا محكوم عليها، فلو كان ما يقع من الخوارق والأمور الغيبية حاكماً عليها بتخصيص عموم، أو تقييد إطلاق، أو تأويل ظاهر، أو ما أشبه ذٰلك؛ لكان غيرها حاكماً عليها، وصارت هي محكوماً عليها بغيرها، وذٰلك باطل باتفاق؛ فكذٰلك ما يلزم عنه.

ـ **والثالث**: أن مخالفة الخوارق للشريعة دليل على بطلانها في نفسها، وذٰلك أنها قد تكون في ظواهرها كالكرامات وليست كذٰلك، بل أعمالاً من أعمال الشيطان؛ كما حكى عياض[1] عن الفقيه أبي ميسرة المالكي[2] أنه كان ليلة بمحرابه يصلي ويدعو ويتضرع، وقد وجد رِقَّة، فإذا المحراب قد انشق وخرج منه نور عظيم، ثم بدا له وجه كالقمر، وقال له: «تملَّأ من وجهي يا أبا ميسرة؛ فأنا ربُّك الأعلى»؛ فبصق فيه وقال له: اذهب يا لعين عليك لعنة الله.

وكما يُحكى عن عبدالقادر الكيلاني أنه عطش عطشاً شديداً؛ فإذا سحابة قد أقبلت وأمطرت عليه شبهَ الرَّذاذ حتى شرب، ثم نودي من سحابة[3]: «يا

---

(١) في «ترتيب المدارك» (٣ / ٣٥٩ ـ ط بيروت).

(٢) اسمه أحمد بن بزار، يكنى بأبي جعفر، من الفقهاء العباد المتبتلين، وكان مجانباً لأهل الأهواء، توفي سنة (٣٣٧هـ)، أفاده القاضي عياض.

(٣) في (ط): «السحابة».

فلان! أنا ربك وقد أحللت لك المحرمات». فقال له: اذهب يا لعين. فاضمحلت السحابة. وقيل له: بم عرفت أنه إبليس؟ قال: بقوله: «قد أحللت لك المحرمات»[1].

هٰذا وأشباهه لو لم يكن الشرع حَكماً فيها لما عرف أنها شيطانية.

وقد نزعتْ إلى هٰذا المنزع في ابتداء الوحي إلى رسول الله ﷺ خديجةُ بنت خويلد زوجه رضي الله عنها؛ فإنها قالت له: «أي ابن عم! أتستطيع أن تخبرني بصاحبك هٰذا الذي يأتيك إذا جاءك؟ قال: نعم. قالت: فإذا جاءك فأخبرني به. فلما جاء أخبرها؛ فقالت: قم يا ابن عم؛ فاجلس على فخذي اليسرى. فجلس، ثم قالت: هل تراه؟ قال: نعم. ثم حولته إلى فخذها اليمنى، ثم إلى حجرها، وفي كل ذٰلك تقول: هل تراه؟ فيقول: نعم. قال الراوي: فتحسرت، وألقت خمارها، والنبيُّ ﷺ جالس في حجرها، ثم قالت: هل تراه؟ قال: لا. وفي رواية أنها أدخلته بينها وبين دِرْعها؛ فذهب عند ذٰلك. فقالت: يا ابن عم! اثبُتْ وأبشرْ؛ فوالله إنه لملك، ما هٰذا بشيطان[2].

---

(١) ذكرها ابن العماد في «شذرات الذهب» (٤ / ٢٠٠)، وانظر: «مشتهى الخارف الجاني» (ص ٦٥).

(٢) أخرجه ابن إسحاق ـ كما في «سيرة ابن هشام» (١ / ١٩٢) ـ حدثني إسماعيل بن أبي حكيم مولى آل الزبير أنه حُدّث عن خديجة به، وأخرجه البيهقي في «الدلائل» (١ / ١٥١ ـ ١٥٢)، وأبو نعيم في «الدلائل» (رقم ١٧٢، ١٧٤).

وإسناده منقطع، وفي متنه نُكرة؛ إلا أن يقال ما أورده البيهقي عقبه: «قلتُ: وهٰذا شيء كانت خديجة رضي الله عنها تصنعه، تستثبت به الأمرَ احتياطاً لدينها وتصديقها، فأما النبي ﷺ؛ فقد كان وثِقَ بما قال له جبريل، وأراه من الآيات التي ذكرناها مرة بعد أُخرى».

قال ابن إسحاق عقبه: «فحدّثتُ عبدالله بن الحسن هٰذا الحديث؛ فقال: قد سمعت فاطمة بنت الحسين تحدث بهٰذا الحديث عن خديجة؛ إلا أني سمعتها تقول: «أدخلت رسول الله ﷺ =

ولا يقال: إنّ ثم مدارك أُخر يختص بها الولي، لا يفتقر بها إلى النظر الشرعي لأنا نقول: إن كان كما قلت على فرض تسليمه؛ فتلك المدارك من جملة الكرامات والخوارق؛ إذ لا يختص بها إلا من كان ولياً لله؛ فلا فرق بينها وبين غيرها من الخوارق المشاهدة؛ فلا بد إذاً من حكَم يحكم بصحتها، وشاهد يشهد لها، وإذ ذاك يلزم التسلسل، وهو محال، ولا يكتفي في ذٰلك بدعوى الوجدان؛ [فإن الوجدان][1] من حيث هو وجدان لا دليل فيه على صحة ولا فساد[2]؛ لأن الآلام واللذات من المواجد التي لا تنكر، ولا يدل ذٰلك على صحتها أو فسادها شرعاً، وكذٰلك سائر الأمور التي لا يقدر الإنسان على الانفكاك عنها؛ فالغضب مثلاً إذا هاج بالإنسان أمر لا ينكر كالمواجد من غير فرق، وقد يكون محموداً إذا كان غضباً لله، ومذموماً إذا كان لغير الله، ولا يفرق بينهما[3] إلا النظر الشرعي؛ إذ لا يصح أن يقال: هٰذا الغضب قد أدرك صاحبه أنه محمود لا مذموم من غير نظر شرعي؛ لأن الحمد والذم راجعان إلى الشرع لا إلى العقل، فمن أين أدرك أنه محمود شرعاً؟ فلا يمكن أن يدركه كذٰلك بغير الشرع أصلاً، ولا يصح أيضاً أن ينسب تمييزه إلى المربي والمعلم؛ لأن البحث جار فيه أيضاً.

وإنما الذي يشكل في المسألة أن الخوارق لا قدرة للإنسان على كسبها ولا على دفعها؛ إذ هي مواهب من الله تعالى يختص بها من يشاء من عباده،

= بينها وبين درعها؛ فذهب عند ذٰلك جبريل عليه السلام».

قلت: وعبدالله بن الحسن هو ابن حسن بن علي بن أبي طالب، وهو ثقة كما قال ابن معين وأبو حاتم، وفاطمة بنت الحسين هي أمُّهُ؛ كما قال الذهبي في «تراجم رجال روى محمد بن إسحاق عنهم» (ص ٣٦)؛ فهٰذه الرواية إسنادها **صحيح**.

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٢) كذا في الأصل و (ط)، وفي غيرهما: «صحته ولا فساده».

(٣) كذا في (ط)، وفي غيره: «بينها».

فإذا وردت على صاحبها؛ فلا حكم فيها للشرع وإن فرضنا أنها غير موافقة له؛ كورود الآلام والأوجاع على الإنسان بغتة، أو ورود الأفراح عليه كذٰلك من غير اكتساب، فكما لا توصف هٰذه الأشياء بحسن ولا قبح شرعاً، ولا يتعلق بها حكم شرعي؛ كذٰلك في مسألتنا، بل أشبه شيء بها الإغماء أو الجنون أو ما أشبهه؛ فلا حكم يتعلق به وإن فرضنا لحوق الضرر به على الغير؛ كما إذا أتلف المجنون مالاً، أو قتل نفساً، أو شرب خمراً في حال جنونه، ألا ترى ما يحكى عن جملة منهم في استغراقهم في الأحوال حتى تمضي عليهم أوقات الصلوات وهم لا يشعرون[1]، ويقع منهم الوعد فيؤخذون عن أنفسهم في المكاشفات والمنازلات؛ فلا يَفُون، ويكاشَفون بأحوال الخلق بحيث يطلعون على عوراتهم[2] إلى ما أشبه ذٰلك؛ فهٰذا وما كان مثله إذا كان واقعاً منهم ومنقولاً عنهم، وهو داخل عليهم شاؤوا أم أبَوا؛ فكيف ينكر في نفسه أو يعدّ مما يدخل تحت أحكام الشريعة؟

والجواب أن ما تقدم من الأدلة كاف في إثبات أصل المسألة، وما اعترض به لا اعتراض به؛ فإن الخوارق وإن كانت لا قدرة للإنسان في كسبها ولا دفعها؛ فلقدرته تعلق بأسباب هٰذه المسببات[3]. وقد مر أن الأسباب هي التي خوطب

---

(١) ما كان لأهل العلم أن يأخذوا مثل هٰذه الدعوى مسلمة، ويثقوا بأن تكون الغفلة عن بعض الواجبات الشرعية ناشئة عن حال هي أثر من آثار الارتقاء في مقام التقوى والولاية، ويكفي للتوقف في صحتها أنه لم ينقل عن أحد من الصحابة الذين هم أصفى الناس بصائر، وأشدهم صلة بالله، وأرفعهم لديه منزلة؛ أنه استغرق في حال من المكاشفات يقظة حتى مضى عليه وقت من أوقات الصلاة. (خ).

(٢) وهو محرم بحسب الشريعة، لٰكنهم مقهورون عليه ليس لهم فيه اختيار. (د).

(٣) ليس هٰذا على إطلاقه، نعم؛ عدم تَعَرُّض المصنِّف للذي ليس له تعلق بقدرة المكلف حسن، فقد نقل المقَّري شيخ المصنِّف في كتابه «القواعد» (٢ / ٤٦٥ ـ ٤٦٦) في (القاعدة الثالثة =

. . . .

= والعشرين بعد المئتين) عن المازري قوله: «تقديرُ خوارِق العادات ليس من دأب الفقهاء، أي: من عاداتهم لما فيه من تضييع الزمان بما لا يعني أو غيره»، ثم قال: «أما الكلام على المُحقق من ذٰلك؛ فقد سألت الصحابةُ رسول الله ﷺ عن اليوم الذي كسنة؛ أتجزىء فيه صلاةُ يوم؟ فقال: «لا، اقدُروا له قدره» [والحديث في «صحيح مسلم» (٤ / ٢٢٥٢)].

قلت: على حسب الشتاء والصيف معتبراً أوله بالزمان الذي ابتدأ فيه. وقد نزَّل الشافعي اجتماعَ عيد وكسوف، واعتذر عن الغزالي بأنه تكلم على ما يقتضيه الشرع غير ملتفت إلى الحساب، أو على ما يقتضيه الفقه لو تأتَّى، ورده المازَري بالقاعدة» انتهى.

ونصُّ كلام الشافعي في «الأم» (١ / ٢٣٩ ـ ٢٤٠): «وإن كسفت الشمس يوم الجمعة ووافق ذٰلك يوم الفطر بدأ بصلاة العيد، ثم صلى الكسوف إنْ لم تنجلِ الشمس قبل أن يدخل في الصلاة».

وكسوف الشمس لا يمكن أن يقع إلا في اليوم التاسع والعشرين من الشهر، والعيد إنما يكون في اليوم الأول من الشهر في عيد الفطر، أو في عاشره في عيد الأضحى، فمن هنا استحال اجتماع عيد وكسوف.

انظر: «حاشية الدسوقي على شرح الكبير» (١ / ٤٠٤)، و«التاج والإكليل» (٢ / ٢٠٤).

بقي بعد هٰذا أن يقال:

هل للمؤمن أن يعمل على حصول الكرامات الخارقة؟

الخارقة فعل اضطراري من الله تعالى، ولٰكن بيد النبي أو الوليِّ أسباب بعض هٰذه المسبَّبات؛ كرميه ﷺ التراب في وجوه الكفار، فأوصله الله إلى أعينهم، وعندما عطش الجيش طلب النبي ﷺ بقيَّة ماء في قدح، فوضع يده فيه؛ فنبع الماء من بين أصابعه حتى ملأ الجيش كل ما عندهم من الآنية؛ فهٰذا الرمي منه ﷺ، ووضع يده فيه، ودعاء الله هو سبب حصول المعجزة.

فهل للمؤمن أن يقتدي بذٰلك، أن يحاول بالرياضة التوصل إلى التمكن من ذٰلك، وأن يفعل الأسباب الموصلة إلى الخوارق؟

ذهب الجويني في «الإرشاد» (ص ٣١٦)، وعليش في «هداية المريد»، والسنوسي في «شرح هداية المريد» (ص ١٧٧) إلى أن كرامة الولي لا تقع بقصدٍ منه، بل تقع دون قصد.

وجوَّز المصنف وقوعها بالقصد، وتابع القشيري في «رسالته» (ص ٦٦٢ ـ تحقيق عبدالحليم =

المكلف بها أمراً أو نهياً، ومسبباتها خَلقٌ لله؛ فالخوارق من جملتها.

وتقدم أيضاً أن ما نشأ عن الأسباب من المسببات؛ فمنسوب إلى المكلف حكمه من جهة التسبب؛ لأجل أن عادة الله في المسببات أن تكون على وزان الأسباب في الاستقامة والاعوجاج، والاعتدال والانحراف؛ فالخوارق مسببات عن الأسباب التكليفية؛ فبقدر اتّباع السنة في الأعمال وتصفيتها من شوائب الأكدار وغيوم الأهواء تكون الخارقة المترتبة[1]؛ فكما أنه يعرف من نتائج الأعمال العادية صواب تلك الأعمال أو عدم صوابها؛ كذٰلك ما نحن فيه، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الطور: ١٦].

وقال: ﴿هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ﴾ [يونس: ٥٢].

«إنما هي أعمالكم أحصيها لكم ثم أُوفِّيكم إياها»[2].

= محمود) على ذٰلك، وبنى عليه في الوجه الثالث عشر من (المسألة العاشرة) المتقدمة قريباً جواز تحدّي الولي بالخارق لإثبات ولايته، وانظر: «أفعال الرسول ﷺ» (١ / ٢٥٨) للأشقر، ونقل ابن تيمية في «قاعدة شريفة في المعجزات والكرامات» (ص ٢٥) عن أبي علي الجوزجاني قوله: «كن طالباً للاستقامة، وربك يطلب منك الاستقامة»، وعلّق عليه بكلامٍ جيد، ثم قسم طالبي الكرامات (ص ٣٧) إلى أقسامٍ، وقرر أن بعضهم أعذر من بعض في ذٰلك؛ فراجع كلامه إن أردت الاستزادة.

(١) ليس هٰذا على إطلاقه كما سبق بيانه في التعليق على (٤٤٠ ـ ٤٤١).

(٢) قطعة من حديث إلٰهي طويل أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب البرّ والصّلة والآداب، باب تحريم الظلم، ٤ / ١٩٩٤ ـ ١٩٩٥ / رقم ٢٥٧٧)، والترمذي في «الجامع» (أبواب صفة القيامة، باب منه، ٤ / ٦٥٦ ـ ٦٥٧ / رقم ٢٤٩٥) ـ وقال: «هٰذا حديث حسن» ـ، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الزهد، باب ذكر التوبة، ٢ / ١٤٢٢ / رقم ٤٢٥٧)، وعبدالرزاق في «المصنف» (رقم ٢٠٢٧٢)، والخطيب في «تاريخه» (٧ / ٢٠٣ ـ ٢٠٤)، والبيهقي في «الأسماء والصفات» (ص ٦٥، ١٥٩، ٢١٣ ـ ٢١٤، ٢٢٧، ٢٨٥)، وأبو نعيم في «الحلية» (٥ / ١٢٥ ـ ١٢٦) من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

وهـو عام في الجزاء الدنيوي والأخروي، وفروع الفقه في المعاملات شاهدة هنا كشهادة العادات؛ فالموضع مقطوع به في الجملة.

وإذا ثبت هٰذا؛ فما ظهر في الخارقة من استقامة أو اعوجاج؛ فمنسوب إلى الـرياضـة المتقـدمـة، والنتـائج تتبع المقدمات بلا شك؛ فصار الحكم التكليفي متعلقاً بالخوارق من جهة مقدماتها؛ فلا تسلم لصاحبها، وإذ ذاك لا تخرج عن النظر الشرعي بخلاف المرض والجنون وأشباههما مما لا سبب له من جهة المكلف؛ فإنه لا يتعلق به حكم تكليفي، ولو فرضنا أنَّ المكلف تسبَّب في تحصيله؛ لكان منسوباً إليه، ولتوجه التكليف إليه؛ كالشكر[1] ونحوه؛ فحصل من هٰذا التقرير أن الشرع حاكم على الخوارق وغيرها، لا يخرج عن حكمه شيء منها، والله أعلم.

فصل

ومن هنا يعلم أن كل خارقة حدثت أو تحدث إلى يوم القيامة؛ فلا يصح ردُّها ولا قبولها إلا بعد عرضها على أحكام الشريعة، فإنْ ساغت هناك[2]؛ فهي صحيحـة مقبولة في موضعها، وإلا لم تقبل إلا الخوارق الصَّادرة على أيدي الأنبياء عليهم السلام؛ فإنه لا نظر فيها لأحد لأنها واقعة على الصحة قطعاً، فلا يمكن فيهـا غير ذٰلـك، ولأجـل هٰذا حكم إبراهيم عليه السلام في ذبح ولده بمقتضى رؤياه، وقـال له ابنه: ﴿يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ﴾ [الصافات: ١٠٢]، وإنما النظر فيما انخرق من العادات على يد غير المعصوم.

---

(١) لعله السكـر بالسين يدخله الإنسـان على نفسـه بشرب المسكر مثلاً فيكون معاملاً بنتائجه. (د).

(٢) في الأصل: «هنالك».

وبيان عرضها أن تُفرض الخارقةُ واردة[1] من مجاري العادات، فإنْ ساغ العمل بها عادة وكسباً؛ ساغت في نفسها، وإلا فلا؛ كالرجل يكاشف بامرأة أو عورة بحيث اطلع منها على ما لا يجوز له أن يطلع عليه وإن لم يكن مقصوداً له، أو رأى أنه يدخل على فلان بيته وهو يجامع زوجته ويراه عليها، أو يكاشف بمولود في بطن امرأة أجنبية بحيث يقع بصره على بشرتها أو شيء من أعضائها التي لا يسوغ النظر إليها في الحس، أو يسمع نداء يحس فيه بالصوت والحرف، وهو يقول: أنا ربك، أو يرى صورة مكيفة مقدرة تقول له: أنا ربك، أو يرى ويسمع من يقول له: قد أحللت لك المحرمات، وما أشبه ذٰلك من الأمور التي لا يقبلها الحكم الشرعي على حال، ويقاس على هٰذا ما سواه، وبالله التوفيق.



(١) في الأصل: «واردة».

المسألة الثالثة عشرة

لما كان التكليف مبنياً على استقرار عوائد المكلفين[1]؛ وجب أن ينظر في أحكام العوائد لما ينبني عليها بالنسبة إلى دخول المكلف تحت حكم التكليف.

فمن ذٰلك أن مجاري العادات في الوجود أمر معلوم لا مظنون، وأعني في الكليات لا في خصوص الجزئيات، والدليل على ذٰلك أمور:

أحدها: أن الشرائع بالاستقراء إنما جيء بها على ذٰلك، ولتعتبر[2] بشريعتنا؛ فإن التكاليف الكلية فيها بالنسبة إلى من يكلف من الخلق موضوعة على وزان واحد[3]، وعلى مقدار واحد، وعلى ترتيب واحد، لا اختلاف فيه بحسب متقدم ولا متأخر، وذٰلك واضح في الدلالة على أن موضوعات التكاليف وهي أفعال المكلفين كذٰلك، وأفعال المكلفين إنما تجري على ترتيبها إذا كان الوجود باقياً على ترتيبه، ولو اختلفت العوائد في الموجودات؛ لاقتضى ذٰلك اختلاف التشريع واختلاف الترتيب واختلاف الخطاب؛ فلا تكون الشريعة على ما هي عليه، وذٰلك باطل.

والثاني: أن الإخبار الشرعي قد جاء بأحوال هٰذا الوجود على أنها دائمة غير مختلفة[4] إلى قيام الساعة؛ كالإخبار عن السماوات والأرض وما بينهما وما

---

(١) سواء أكانت تابعة لفطر وغرائز فيهم، أم كانت تابعة للموجودات الأخرى التي لهم بها علاقة وارتباط ما في هٰذه الحياة، كما يؤخذ من تقريره بعد. (د).

(٢) في (د): «ولنعتبر».

(٣) فمثلاً كل مكلف مطلوب بالصلوات الخمس جزماً، والصبح ركعتان للجميع، والظهر أربعة كذٰلك، وشرائطها وأركانها واحدة، ومبطلاتها واحدة، وآدابها واحدة، لا اختلاف في ذٰلك بين عصر متقدم ولا زمان متأخر؛ لأن العوائد التي بنى عليها الشارع تكليفه مستقرة؛ فلا تكون في قرن من القرون حرجة وفي قرن ميسورة، وقس على ذٰلك بقية التكاليف. (د).

(٤) في نسخة (ماء / ص ٢٠٨): «مختلّة».

فيهما من المنافع[1] والتصاريف والأحوال، وأن سنة الله لا تبديل لها، وأن لا تبديل لخلق الله، كما جاء بإلزام الشرائع على ذٰلك الوزان أيضاً، والخبر من الصادق لا يكون بخلاف مُخبَره[2] بحال؛ فإن الخلاف بينهما [محال][3].

والثالث: أنه لولا أن اطراد العادات معلوم؛ لما عرف الدين من أصله، فضلاً عن تعرف فروعه؛ لأن الدين لا يعرف إلا عند الاعتراف بالنبوة، ولا سبيل إلى الاعتراف بها إلا بواسطة[4] المعجزة ولا معنى للمعجزة إلا أنها فعل خارق للعادة، ولا يحصل فعل خارق للعادة إلا بعد تقرير اطراد العادة في الحال والاستقبال كما اطَّردت في الماضي، ولا معنى للعادة إلا أن الفعل المفروض لو قدر وقوعه غير مقارن للتحدي لم يقع إلا على الوجه المعلوم في أمثاله، فإذا وقع مقترناً بالدعوة خارقاً للعادة؛ علم أنه لم يقع كذٰلك مخالفاً لما اطرد إلا والداعي صادق، فلو كانت العادة غير معلومة؛ لما حصل العلم بصدقه اضطراراً[5] لأن وقوع مثل ذٰلك الخارق لم يكن يدعى بدون اقتران الدعوة والتحدي، لٰكن العلم حاصل؛ فدل على أن ما انبنى عليه العلم معلوم أيضاً، وهو المطلوب.

---

(١) كمنافع الشمس والقمر وسائر الكواكب، والماء والنار، والأرض وما عليها، والبحار وما فيها، والتصاريف أي الأسباب والمسببات في هٰذه الأمور وفي أفعال الإنسان والحيوان، وما ينشأ عن ذٰلك، والأحوال، أي من الحياة والموت والصحة والمرض والملاذ والشهوات، إلى غير ذٰلك من السنن الكونية التي ربط بها الخالق هٰذه الكائنات. (د).

(٢) في الأصل ونسخة (ماء / ص ٢٠٩): «بخلاف غيره».

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل. (٤) في (ط): «بوساطة».

(٥) لأن لا سبب للعلم بالمصدق إلا العلم باستقرار العادة، وأن خرقها لا يكون بدون الدعوة والتحدي؛ فقوله: «لأن وقوع... إلخ» تكميل لتوجيه الملازمة. (د).

قلت: في الأصل: «حصل العمل العلم» ولا محل لهٰذه الزِّيادة.

فإن قيل: هٰذا معارض بما يدل على أن اطراد العوائد غير معلوم، بل إن كان فمظنون، والدليل على ذٰلك أمران:

أحدهما: أن استمرار أمر في العالم مساوٍ لابتداء وجوده؛ لأن الاستمرار إنما هو بالإمداد المستمر، والإمدادُ ممكنٌ أن لا يوجد، كما أن استمرار العدم على الموجود في الزمن[1] الأول كان ممكناً فلما وجد حصل أحد طرفي الإمكان مع جواز بقائه على أصل العدم؛ فكذٰلك وجوده في الزمان الثاني ممكن، وعدمه كذٰلك، فإذا كان كذٰلك؛ فكيف يصح مع إمكان عدم استمرار وجوده العلم باستمرار وجوده؛ هل هٰذا إلا عين المحال؟

والثاني: إن خوارق العادات في الوجود غير قليل، بل ذٰلك كثير، ولا سيما ما جرى على أيدي الأنبياء عليهم السلام من ذٰلك، وكذٰلك ما انخرق للأولياء من هٰذه الأمة وفي الأمم قبلها من العادات، والوقوع زائد على مجرد الإمكان؛ فهو أقوى في الدلالة، فإذاً لا يصح أن يكون مجاري العادات معلومة ألبتة.

فالجواب عن الأول أن الجواز العقلي غير مندفع عقلاً، وإنما اندفع بالسمع القطعي، وإذا اندفع بالسمع وهو جميع ما تقدم من الأدلة؛ لم يفد حكمُ الجواز العقلي.

ولا يقال: إن هٰذا تعارض في القطعيات وهو محال.

لأنا نقول: إنما يكون محالاً إذا تعارضا من وجه واحد، وليس كذٰلك هنا، بل الجواز العقلي هنا باق على حكمه في أصل الإمكان، والامتناعُ السمعي راجع إلى الوقوع، وكم من جائز غير واقع؟!

وكذٰلك نقول: العالم كان قبل وجوده ممكناً أن يبقى على أصله من العدم

---

(١) في (ط): «الزمان».

ويمكن أن يوجد؛ فنسبة استمرار العدم عليه أو إخراجه إلى الوجود من جهة نفسه نسبة واحدة، وقد كان من جهة علم الله فيه لا بد أن يوجد؛ فواجبٌ وجودُه، ومحالٌ استمرارُ عدمه، وإن كان في نفسه ممكن البقاء على أصل العدم، ولذلك[1] قالوا: من الجائز تنعيم من مات على الكفر، وتعذيب من مات على الإسلام، ولكن هذا الجائز محال الوقوع من جهة إخبار الله تعالى أن الكفار هم المعذبون، وأن المسلمين هم المنعَّمون؛ فلم يتوارد الجواز والامتناع والوجوب[2] على مرمى واحد، كذلك ها هنا؛ فالجواز من حيث نفس الجائز، والوجوب أو الامتناع من حيث أمر خارج؛ فلا يتعارضان.

وعن الثاني أنا قدمنا أن العلم المحكوم[3] به على العادات إنما هو في كليات الوجود لا في جزئياته، وما اعترض به من باب الأمور الجزئية التي لا تخرم كلية، ولذلك لم يدخل ذلك على أرباب العوائد شكّاً ولا توقفاً[4] في العمل على مقتضى العادات ألبتة، ولولا استقرار العلم بالعادات؛ لما ظهرت الخوارق كما تقدم، وهو من أنبل الأدلة على العلم بمجاري العادات، وأصله للفخر الرازي رحمه الله تعالى، فإذا رأينا جزئياً انخرقت فيه العادة على شرط ذلك؛ دلنا على ما تدل عليه الخوارق من نبوة النبي ﷺ إن اقترنت بالتحدي، أو ولاية الولي إن لم تقترن أو اقترنت بدعوى الولاية على القول بجواز ذلك، ولا يقدح انخراقها في علمنا باستمرار العادات الكلية، كما إذا رأينا عادة جرت في جزئية من هذا العالم في الماضي والحال؛ غلب على ظنوننا أيضاً استمرارها في الاستقبال،

---

(١) في (ط): «وكذلك».

(٢) في (ط): «أو الوجوب».

(٣) في (ط): «محكوم».

(٤) وإلا لما عمرت الدنيا؛ لأن عمارتها بأخذ الناس في أسباب ذلك مبنية على أن العوائد في ترتب المسببات مستمرة، وإن كانوا يشاهدون أحياناً شيئاً من انخرام العادة. (د).

وجـاز عنـدنـا خرقها بدليل انخراق ما انخرق منها، ولا يقدح ذٰلك في علمنا باستمـرار العـاديات الكلية، وهٰكذا حكم سائر مسائل الأصول، ألا ترى أن العمـل بالقياس قطعي، والعمـل بخبر الواحد قطعي، والعمل بالترجيح عند تعارض الدليلين الظنيين قطعي، إلى أشباه ذٰلك، فإذا جئت إلى قياس معين لتعمل به كان العمل [به] ظنياً، أو أخذت في العمل بخبر واحد معين وجدته ظنياً لا قطعياً، وكذٰلك سائر المسائل، ولم يكن ذٰلك قادحاً في أصل المسألة الكلية، وهٰذا كله ظاهر.



المسألة الرابعة عشرة

العوائد المستمرة ضربان:

أحـدهما: العوائد الشرعية التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها، ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها إيجاباً أو ندباً، أو نهى عنها كراهة أو تحريماً، أو أذن فيها فعلاً وتركاً.

والضرب الثاني: هي العوائد الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي.

فأما الأول؛ فثابت أبداً كسائر الأمور الشرعية، كما قالوا في سلب العبد أهلية الشهادة، وفي الأمر بإزالة النجاسات، وطهارة التأهب[1] للمناجاة، وستر العورات، والنهي عن الطواف بالبيت على العُري، وما أشبه ذلك من العوائد الجـارية في الناس، إما حسنة عند الشارع أو قبيحة؛ فإنها من جملة الأمور الداخلة تحت أحكام الشرع؛ فلا تبديل لها وإن اختلفت آراء المكلَّفين فيها[2]؛ فلا يصح أن ينقلب الحسن [فيها][3] قبيحاً ولا القبيح حسناً، حتى يقال مثلاً: إن قبول شهادة العبد لا تأباه محاسن العادات الآن؛ فلنجزه[4]، أو إن كشف العورة الآن ليس بعيب ولا قبيح؛ فلنجزه، أو غير ذلك، إذ لو صح مثل هذا لكان

---

(١) في (ط): «وطهارات المتأهِّب».

(٢) لأنها نص عليها الشارع بخصوصها، وأثبت لها حكماً شرعياً؛ فتغير عادة الناس فيها من استقباح إلى استحسان لا يغير حكم الشرع عليها، بخلاف الضرب الثاني؛ فإنه ليس فيه من الشرع دليل على حسنه أو قبحه، لكنه ينبني على عرف الناس فيه حكم شرعي يختلف باختلاف عرفهم. (د). قلت: انظر في هذا «الأشباه والنظائر» (ص ٩٣) للسيوطي، و«مفهوم تجديد الدين» (ص ٢٦٣) لبسطامي محمد سعيد.

(٣) سقط من (ط).

(٤) في الأصل و(خ) في هذا الموضع والذي يليه: «فليجزه»، وفي (ماء / ص ٢٠٩): «فليجز».

نسخاً للأحكام المستقرة المستمرة، والنسخ بعد موت النبي ﷺ باطل؛ فرفع العوائد الشرعية باطل[1].

وأما الثاني؛ فقد تكون تلك العوائد ثابتة، وقد تتبدل، ومع ذٰلك؛ فهي أسباب لأحكام تترتب عليها.

فالثابتة كوجود شهوة الطعام والشراب، والوقاع والنظر، والكلام، والبطش والمشي، وأشباه ذٰلك، وإذا كانت أسباباً لمسببات حكم بها الشارع؛ فلا إشكال في اعتبارها والبناء عليها والحكم على وفقها دائماً.

والمتبدلة:

ـ **منها**: ما يكون متبدلاً في العادة من حسن إلى قبح، وبالعكس، مثل كشف الرأس؛ فإنه يختلف بحسب البقاع في الواقع، فهو لذوي المروءات قبيح في البلاد المشرقية، وغير قبيح في البلاد المغربية؛ فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذٰلك؛ فيكون عند أهل المشرق قادحاً في العدالة[2]، وعند أهل المغرب غير قادح.

ـ **ومنها** ما يختلف في التعبير عن المقاصد؛ فتنصرف العبارة عن معنى إلى[3] عبارة أخرى، إما بالنسبة إلى اختلاف الأمم كالعرب مع غيرهم، أو

---

(١) انظر: «الفروق» (١ / ٤٣ وما بعدها)، و«إعلام الموقعين» (١ / ٣٢٤)، و«العرف والعادة في رأي الفقهاء» (ص ٨٣).

(٢) وذٰلك بشروط بيّناها وتكلمنا عليها في كتابنا «المروءة وخوارمها» (ص ١٤٣ ـ ١٤٨ ـ ط الأولى)، وانظر استحباب غطاء الرأس: «تمام المنة» (١٦٤ ـ ١٦٥)، و«الأجوبة النافعة» (١١٠)، و«الدين الخالص» (٣ / ٢١٤)، و«الأدلة الشرعية» (٣٤ وما بعدها)، وكتابي: «القول المبين» (٥٨ ـ ٦٠).

(٣) لعل الأصل: «إلى معنى عبارة». (د).

بالنسبة إلى الأمة والواحدة كاختلاف العبارات بحسب اصطلاح أرباب الصنائع في صنائعهم مع اصطلاح الجمهور، أو بالنسبة إلى غلبة الاستعمال في بعض المعاني، حتى صار ذٰلك اللفظ إنما يسبق منه إلى الفهم معنى ما، وقد كان يفهم منه قبل ذٰلك شيء آخر، أو كان مشتركاً فاختص، وما أشبه ذٰلك، والحكم أيضاً يتنزل على ما هو معتاد فيه بالنسبة إلى من اعتاده دون من لم يعتده، وهٰذا المعنى يجري كثيراً في الأيمان والعقود والطلاق، كناية وتصريحاً[1].

ـ **ومنها**: ما يختلف في الأفعال في المعاملات ونحوها؛ كما إذا كانت العادة في النكاح قبض الصداق قبل الدخول، أو في البيع الفلاني أن يكون بالنقد لا بالنسيئة، أو بالعكس، أو إلى أجل كذا دون غيره؛ فالحكم أيضاً جارٍ على ذٰلك حسبما هو مسطور في كتب الفقه[2].

---

(1) انظر: «الفروق» (1 / 44 و4 / 203)، و«الأشباه والنظائر» (ص 83 ـ 84)، و«المدخل للفقه الإسلامي» (2 / 889) لمصطفى الزرقاء.

(2) قال القرطبي في حديث: «خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف»: «في هٰذا الحديث اعتبار العرف في الشرعيات خلافاً للشافعية، ورد الحافظ ابن حجر هٰذا الاستدلال بأن الشافعية إنما[1] العمل بالعرف إذا عارضه النص الشرعي أو لم يرشد إليه، والعرف عند من يقول به كالمالكية إنما يؤخذ به تخصيص العام أو تقييد المطلق، وأما أن يؤثر في إبطال واجب أو إباحة حرام يذهب إليه أحد من علماء المسلمين، قال ابن الغرسي عند قوله تعالى: ﴿وأمر بالعرف﴾ المعنى: اقض بكل ما عرفته مما لا يرده الشرع» (خ).

قلت: النوع الأخير الذي ذكره المصنف هو المعني في قول الفقهاء «العادة محكمة»، وليس هو بحد ذاته حكماً شرعيّاً، ولٰكنه متعلّق ومناط للحكم الشرعي؛ فهو من جهة كونه حكماً لا يتغير، ولٰكن الشرع أناطه بالعرف، وجعل الحكم يدور معه، وهٰذا ما سيذكره المصنف في الفصل الآتي.

وانظر ـ غير مأمور ـ: «الفروق» (1 / 45 و4 / 203)، و«ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية» (281 ـ 292)، و«تغيُّر الفتوى» (ص 50 ـ 53).

---

(1) كذا في الاصل، ولعل سقطاً وقع فيه، تقديره: «إنما نفوا العمل...».

ـ ومنها: ما يختلف بحسب أمور خارجة[1] عن المكلف، كالبلوغ؛ فإنه يعتبر فيه عوائد الناس من الاحتلام أو الحيض، أو بلوغ سن من يحتلم أو من تحيض، وكذلك الحيض يعتبر فيه إما عوائد الناس بإطلاق أو عوائد لِدات المرأة أو قراباتها، أو نحو ذلك؛ فيحكم لهم شرعاً بمقتضى العادة في ذلك الانتقال.

ـ ومنها: ما يكون في أمور خارقة للعادة؛ كبعض الناس تصير له خوارق العادات عادة، فإن الحكم عليه يتنزل على مقتضى عادته الجارية له المطردة الدائمة، بشرط أن تصير العادة الأولى الزائلة لا ترجع إلا بخارقة أخرى؛ كالبائل أو المتغوط من جرح حدث له حتى صار المخرج المعتاد في الناس بالنسبة إليه في حكم العدم؛ فإنه إن لم يصر كذلك؛ فالحكم للعادة العامة، وقد يكون الاختلاف من أوجه غير هذه، ومع ذلك؛ فالمعتبر فيها من جهة الشرع أنفس تلك العادات، وعليها تتنزل أحكامه لأن الشرع إنما جاء بأمور معتادة، جارية على أمور معتادة كما تقدم بيانه.

فصل

واعلم أن ما جرى ذكره هنا من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد؛ فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب[2] لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي، لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية والتكليف كذلك؛ لم يحتج في الشرع إلى مزيد، وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها؛ كما في البلوغ مثلاً، فإن الخطاب التكليفي مرتفع عن الصبي ما كان قبل البلوغ، فإذا بلغ وقع عليه التكليف؛ فسقوط

---

(١) كاختلاف الأقطار في الجو حرارة وبرودة؛ ففي الحارة يعجل البلوغ وفي الباردة يبطىء، وقوله: «وكذلك الحيض»؛ أي: مدته في كل حيضة ومعاودته في كل شهر أو أكثر مثلاً. (د).

(٢) أي: بنسخه مثلاً. (د).

التكليف قبـل البلوغ ثم ثبـوتـه بعده ليس باختلاف في الخطاب، وإنما وقع الاختلاف في العوائد، أو في الشواهد[1]، وكذلك الحكم بعد الدخول بأن[2] القول قول الزوج في دفع الصداق بناء على العادة، وأن القول قول الزوجة بعد الدخول أيضاً بناء على نسخ تلك العادة، ليس باختلاف في حكم، بل الحكم أن الذي ترجح جانبه بمعهود أو أصل؛ فالقول قوله بإطلاق[3] لأنه مدعى عليه، وهكذا سائر الأمثلة؛ فالأحكام ثابتة تتبع أسبابها حيث كانت بإطلاق، والله أعلم.

* * * * *

(١) كما مثله بالصداق؛ فإن العادة شهدت لأحدهما فترجح جانبه. (د).

(٢) في الأصل: «فإن».

(٣) قال ابن الغـرسي: «إذا تنازع المتعاقدان في بيع أو إجارة، وادعى أحدهما الصحة والأخر الفساد، وكان الذي ادعاه جارياً بين الناس؛ فالمشهور أن القول قول مدعى الصحة، ومن أصحاب مالك من يقول القول بمدعى الفساد وتفسخ المعاملة، ووجه اعتبار العرف الفاسد بحيث يترجح به دعوى من وافقه من المتعاقدين أن علة اعتبار العرف الصحيح جارية فيه وهو غلبة معنى على الناس يقتضي غلبة الظن بصدق من اقترب بدعواه. (خ).

قلت: انظر «العرف والعادة في رأي الفقهاء» (ص ٨٩ وما بعدها).

المسألة الخامسة عشرة

العوائد الجارية ضروريةُ الاعتبار شرعاً، كانت شرعيةً في أصلها أو غيرَ شرعية؛ أي: سواء كانت مقررة بالدليل شرعاً أمراً أو نهياً أو إذناً أم لا.

أما المقررة بالدليل؛ فأمرها ظاهر، وأما غيرها[1]؛ فلا يستقيم إقامة التكليف إلا بذلك، فالعادة جرت بأن الزجر سبب الانكفاف[2] عن المخالفة؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩].

فلو لم تعتبر العادة شرعاً؛ لم ينحتم القصاص ولم يشرع؛ إذ كان يكون شرعاً لغير فائدة، وذلك مردود بقوله: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩].

وكذلك البذر سبب لنبات الزرع، والنكاح سبب للنسل، والتجارة سبب لنماء المال عادة؛ كقوله: ﴿وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧].

﴿وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠].

﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨].

وما أشبه ذلك مما يدل على وقوع المسببات[3] عن أسبابها دائماً، فلو لم

---

(١) في الأصل و(خ): «وأما أمرها»، ولذا كتب (خ) ما نصه: «قوله: وأما أمرها... إلخ هكذا الأصل، والكلام غير منتظم، ولعل الأصل بحسب السياق هكذا، وأما المقررة بغير الدليل؛ فلا... إلخ. اهـ. مصححة».

(٢) فكون الزجر سبباً للانكفاف عادة في الناس، وليست مما يتعلق بها في ذاتها حكم شرعي من إذن أو نهي؛ لأنها ترجع إلى غرائز في الإنسان، ومع ذلك؛ فاعتبارها شرعاً ضروري؛ لأنه رتب عليها أحكاماً كالقصاص من القاتل مثلاً. (د).

وفي نسخة (ماء / ص ٢١٠): «الانفكاك» بدلاً من «الانكفاف».

(٣) أي: يدل على اعتبار الشارع لهذه العادات التي هي وقوع المسببات عن أسبابها العادية دائماً؛ فيرتب عليها أحكاماً كطلب النكاح والتجارة وغير ذلك من الأسباب. (د).

تكن[٢] المسببات مقصودة للشارع في مشروعية الأسباب؛ لكان خلافاً للدليل القاطع، فكان ما أدى إليه باطلاً.

ووجه ثان، وهو ما تقدم[١] في مسألة العلم بالعاديات؛ فإنه جار ها هنا.

ووجه ثالث[٢] وهو أنه لما قطعنا بأن الشارع جاء باعتبار المصالح؛ لزم القطع بأنه لا بد من اعتباره العوائد؛ لأنه إذا كان التشريع على وزان واحد؛ دل

---

(١) أي: فلو لم تكن هٰذه العادات معتبرة شرعاً؛ لما رتب الشارع عليها شرعية الأسباب التي نيطت بها تلك العادات، لكن هٰذه الآيات وما أشبهها دليل قاطع على أنه رتب الأحكام عليها؛ فتكون معتبرة شرعاً؛ فقوله: «المسببات»؛ أي: باعتبار هٰذه الحيثية التي أشرنا إليها، وهي جري العادة بتسببها عن أسبابها؛ لأن هٰذا هو المطلوب في المسألة. (د).

(٢) وهو الدليل الأول في المسألة الثالثة عشرة؛ فإن ورود التكاليف بميزان واحد في الخلق يدل على أن الشارع اعتبر العادات المطردة فيهم، ولو لم يعتبرها؛ لما كان هناك مانع من اختلاف التشريع واختلاف الخطاب. (د).

(٣) وتقدم له أن المصالح هي ما أدى إلى قيام حياة الإنسان ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية، وذٰلك لا يتم إذا أخرج في تكاليفه عما أودع فيه وفي الكائنات المرتبطة به من العادات المطردة، ولا يخفى عليك أن هٰذا المقدار كاف في الاستدلال بناء على اعتبار المصالح، ولا يحتاج إلى كلفة، كما أنه يتفرع عليه الوجه الرابع لأن إخراجه عن مقتضى ما سبق يكون تكليفاً بما لا يطاق، أو بما فيه حرج، أما توجيهه للثالث؛ فمعناه أن التشريع دائم، وهو جار مع المصالح؛ فهي إذن دائمة وهي عادة من العادات، فيكون قد اعتبرها وهو المطلوب، وأما الرابع؛ فقد اعتبر فيه أن العلم والقدرة على المكلف به أمر عادي، فإن كان معتبراً عند الشارع في توجيهه التكليف؛ فيكون قد اعتبر العادة وهو المطلوب، وإن لم يعتبرها؛ لزم تكليف ما لا يطاق، ولا يعزب عنك أنهما ليسا من العادات المقررة شرعاً، بل هما من الأمور الراجعة للأسباب والمسببات، أعني من القسم الثاني الذي هو موضوع كلامه في هٰذه الأدلة؛ كما أنه لا يغيب عنك أنه على تقريره لا يكون الوجه الرابع مفرعاً على الثالث بل مستقلاً، بخلاف الوجه الذي قرنا به الكلام في الدليلين، وكلٌّ صحيح. (د).

على جريان المصالح على ذلك لأن أصل التشريع سبب المصالح، والتشريع دائم كما تقدم؛ فالمصالح كذلك، وهو معنى اعتباره للعادات في التشريع.

ووجه رابع، وهو أن العوائد لو لم تعتبر لأدى إلى تكليف ما لا يطاق، وهو غير جائز أو غير واقع، وذلك أن الخطاب؛ إما أن يعتبر فيه العلم والقدرة على المكلَّف به وما أشبه ذلك من العاديات المعتبرة في توجه التكليف، أو لا؛ فإن اعتبر فهو ما أردنا، وإن لم يعتبر فمعنى ذلك أن التكليف متوجه على العالم والقادر، وعلى غير العالم والقادر، وعلى من له مانع ومن لا مانع له، وذلك عين تكليف ما لا يطاق، والأدلة على هذا المعنى واضحة كثيرة.

فصل

وإذا كانت العوائد معتبرة شرعاً؛ فلا يقدح في اعتبارها انخراقها[1] ما بقيت عادة على الجملة، وإنما ينظر في انخراقها.

ومعنى انخراقها أنها تزول بالنسبة إلى جزئي؛ فيخلفها في الموضع حالة؛ إما من حالات الأعذار المعتادة في الناس، أو من غير ذلك، فإن كانت منخرقة بعذر؛ فالموضع للرخصة، وإن كانت من غير ذلك؛ فإما إلى عادة أخرى دائمة[2] بحسب الوضع العادي، كما في البائل من جرح صار معتاداً؛ فهذا راجع إلى حكم العادة الأولى لا إلى حكم الرخص كما تقدم، وإما إلى غير عادة، أو

---

(١) لأن الخارق نادر، والنادر لا حكم له؛ كما تراه في «الهوامل والشوامل»، و«القواعد» للمقّري (١ / ٢٤٣، ٢٤٥ / رقم ١٩، ٢٠).

(٢) أي: تخرم العادة الأولى كما يؤخذ من كلامه بعد، بأن انسد مثلاً مسلك البول المعتاد في مثاله[1]. (د).

---

(١) في المطبوع: «أمثاله».

إلى عادة لا تخرم[1] العادة الأولى، فإن انخرقت إلى عادة أخرى لا تخرم العادة الأولى، فظاهر أيضاً اعتبارها، لكن على وجه راجع[2] إلى باب الترخص؛ كالمرض المعتاد[3]، والسفر المعتاد بالنسبة إلى جمع الصلاتين والفطر والقصر ونحو ذلك، وإن انخرقت إلى غير معتاد؛ فهل يكون لها حكمها في نفسها، أو تجري عليها أحكام العوائد التي تناسبها؟

ولا بد من تمثيلها أوّلاً، ثم النظر في مجاري تلك الأحكام في الخوارق.

فمن ذلك[4] توقف عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه عن إكراه من منع الزكاة، وقوله لمن كتب له بذلك: «دعوه»[5].

وقصة رِبعيّ بن حِراش حين طلب الحجاج ابنه ليقتله؛ فسأله الحجاج عن ابنه فأخبره، والأب عارف بما يراد من ابنه[6].

---

(١) في الأصل: «لا تخرج».

(٢) في الأصل: «رابع».

(٣) غير ظاهر مع موضوع الكلام، وهو حالة من غير الأعذار المعتادة في الناس؛ لأن المرض وما معه من المعتاد الذي قال عنه: إنه محل الرخصة، فلو مثله بمن بال من جرح صار معتاداً، لكنه يبول أيضاً من المحل المعتاد؛ فهو يبول من محلين القبل مثلاً والجرح، معتاداً فيهما؛ فهي عادة ليست من الأعذار المعتادة، وصار البول من الجرح عادة لا تخرق العادة الأولى؛ لكان ظاهراً. (د).

(٤) ما تقدم من أول الفصل إلى هنا كان في العوائد غير المقررة شرعاً، وهو القسم الثاني في المسألة، لكن المسائل الآتية كلها في العادات التي جاء لها تقرير من الشارع أمراً أو نهياً أو إذناً؛ فيكون الفصل مشتملاً على انخراق العادة وبيان أحكامها في القسمين. (د).

(٥) فكان من قدر الله أن الشخص راجع نفسه وأدّى الزكاة الواجبة. (ماء / ص ٢١٢).

(٦) يعني: والعادة الشرعية في مثله ألا يمكن الظالم من غرضه بقتل شخص ظلماً ما دام الدفاع عنه لا يضر المدافع. (د).

وقصة أبي حمزة الخُراساني حين وقع في البئر ثم سُد رأسها عليه ولم يستغث[1].

وحديث أبي يزيد مع خَديمه[2] لما حضرهما شقيق البلخي وأبو تراب النخشبي؛ فقالا للخديم: كل معنا. فقال: أنا صائم. فقال أبو تراب: كل ولك أجر صوم شهر. فأبى. فقال شقيق: كل ولك أجر صوم سنة. فأبى. فقال أبو يزيد: دعوا من سقط من عين الله. فأخذ ذٰلك الشاب في السرقة بعد سنة،

---

(١) ذكرها القشيري في «رسالته» (ص ٨٠)؛ فقال: «قال أبو حمزة الخراساني: حججت سنة من السنين، فبينما أنا أمشي في الطريق؛ إذ وقعت في بئر، فنزعتني نفسي أن أستغيث؛ فقلت: لا والله لا أستغيث، فما استتممت هٰذا الخاطر حتى مر برأس البئر رجلان، فقال أحدهما للآخر: تعال حتى نسد رأس هٰذا البئر لئلا يقع فيها أحد، فأتوا بقصب وبارية وطموا رأس البئر؛ فهممت أن أصيح، ثم قلت في نفسي: أصيح إلى من هو أقرب منهما وسكنت، فبينما أنا بعد ساعة إذا أنا بشيء جاء، وكشف عن رأس البئر، وأدلى رجله وكأنه يقول لي: تعلق بي في همهمة له كنت أعرف ذٰلك منه، فتعلقت به فأخرجني؛ فإذا هو سبع، فمر وهتف بي هاتف: يا أبا حمزة! أليس هٰذا أحسن؟ نجيناك من التلف بالتلف. فمشيت وأنا أقول:

أهابك أن أبدي إليك الذي أخف ... وسري يبدي ما يقول له طرفي
نهانسي حيائي منك أن أكتم الهوى ... وأغنيتني بالفهم منك عن الكشف
تلطفت في أمري فأبديت شاهدي ... إلى غائبي واللطف يدرك باللطف
تراءيت لي بالغيب حتى كأنما ... تبشرني بالغيب أنك في الكف
أراك وبي من هيبتي لك وحشة ... فتؤنسني باللطف منك وبالعطف
وتحيي محباً أنت في الحب حتفه ... وذا عجب كون الحياة مع الحتف»

وانظر: «نتائج الأفكار السنية» (١ / ١٨٥ - ١٨٧)، و«طبقات الشعراني» (١ / ١٢٠)، و«أحكام القرآن» لابن العربي (ص ١١١٢)، ولأبي حمزة ترجمة في «طبقات الصوفية» (ص ٣٢٦).

(٢) لم يرد في «القاموس» و«شرحه»: «خديم»، بل قال في جمع خدمان لخادم: إنه عامي وكأنهم تصوروا فيه أنه جمع خديم ككثبان جمع كثيب. (د).

وقطعت يده[1].

ومنه دخول البرية بلا زاد[2]، ودخول الأرض المسبعة، وكلاهما من الإلقاء باليد إلى التهلكة.

فالذي يقال في هٰذا الموضع بعد العلم بأن ما خالف الشريعة غير صحيح[3] أن هٰذه الأمور لا ينبغي حملها على المخالفة أصلاً مع ثبوت دين أصحابها، وورعهم وفضلهم وصلاحهم بناء على الأخذ بتحسين الظن في أمثالهم، كما أنا مؤاخذون بذٰلك في سلفنا الصالح من الصحابة رضي الله عنهم، وغيرهم ممن سلك في التقوى والفضل سبيلهم، وإنما ينظر فيها بناء على أنها جارية على ما يسوغ شرعاً.

وعند ذٰلك؛ فلا يخلو ما بنوا عليه أن يكون غريباً من جنس العادي، أو لا يكون من جنسه.

فإن كان الأول؛ لحق بجنس أحكام العادات[4].

---

(١) يقدح في هٰذه القصة أن تقدير ثواب العمل يتلقى عن الشارع من طريق الكتاب أو السنة، واعتقاد أن ذٰلك الخادم ابتلي بالسرقة وقطع اليد لم يمتثل أمر الشيخين له بالفطر غير صحيح؛ فإن عقوبة شديدة كهٰذه إنما يصح إضافتها إلى فعل معصية لا على مخالفة أمر قصارى حكمه أن يكون مندوباً. (خ). قلت: والقصة التي ذكرها المصنف في «رسالة القشيري» (ص ١٥١)، وهي آخر الخير، وأول الشر.

(٢) يعني: وقد صنعه كثير من أهل الصلاح والتقوى، مخالفين العادة التي قررها الشارع من تحريم ذٰلك. (د).

قلت: ترى قصصاً من ذٰلك في «الرسالة القشيرية» (ص ٧٦ وما بعدها).

(٣) انظر تفصيل ذٰلك في «تفسير القرطبي» (٤ / ١٩٥، ٥ / ١٥١ و١٥٦ و١٨٣، ١٠ / ١٣٨، ١١ / ١٣ و٩٥ و٢٠٢ - ٢٠٣ و٣٢١).

(٤) في (خ): «العبادات».

مثاله الأمر بالإفطار؛ فإنه يمكن أن يكون مبنياً على رأي من يرى المتطوع أمير نفسه، وهم الأكثر؛ فتصير إباية التلميذ عن الإجابة عناداً واتباعاً للهوى، ومثل هٰذا مخوف العاقبة، لا سيما بالنسبة إلى موافقة من شهر فضله وولايته، وكذٰلك أمر عمر بترك مانع الزكاة، لعله كان نوعاً من الاجتهاد؛ إذ عامله معاملة المغْفلين المطرحين في قواعد الدين؛ ليزدجر بنفسه وينتهي عما همّ به، وكذٰلك وقع؛ فإنه راجع نفسه وأدى الزكاة الواجبة عليه لا أنه أراد تركه جملة، بل ليزجره بذٰلك أو يختبر حاله، حتى إذا أصر على الامتناع أقام عليه ما يقام على الممتنعين.

ومثل ذٰلك قصة ربعي بن حراش؛ فإنه حكى عنه أنه لم يكذب قط؛ فلذٰلك سأله الحجاج عن ابنه، والصدق من عزائم العلم، وإنما جواز الكذب رخصة يجوز[1] أن لا يعمل بمقتضاها، بل هو أعظم أجراً؛ كما في النطق بكلمة الكفر وهي رأس الكذب، وقد قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا ٱتَّقُوا ٱللَّهَ وَكُونُوا مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩] بعدما أخبر به من قصة الثلاثة الذين خُلّفوا[2]؛ فمدحهم الله بالتزام الصدق في موطن هو مظنة للرخصة، ولٰكن أحمدوا أمرهم[3] في طريق الصدق بناءً على أن الأمن في طريق المخافة مرجو وقد قيل: «عليك بالصدق حيث تخاف أنه يضرك؛ فإنه ينفعك، ودع الكذب حيث ترى أنه ينفعك؛ فإنه يضرك»[4]، وهو أصل صحيح شرعي.

ومثله قصة أبي حمزة من باب الأخذ بعزائم العلم؛ فإنه عقد على نفسه أن لا يعتمد على غير الله؛ فلم يترخص، وهو أصل صحيح، ودل على

---

(١) في الأصل: «بجواز».

(٢) مضى تخريجه (ص ٢٧٠). (٣) في (ط): «سُرَاهم».

(٤) العبارة في «رسالة القشيري» (ص ٩٨) غير معزوة لأحد.

خصوص مسألته قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾ [الطلاق: ٣]، ووكالة الله أعظم من وكالة غيره، وقد قال هود عليه الصلاة والسلام: ﴿فَكِيدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنظِرُونِ إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى ٱللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُم﴾ الآية [هود: ٥٥]، ولما عقد أبو حمزة عقداً طُلب بالوفاء؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَـٰهَدتُّمْ﴾ [النحل: ٩١].

وأيضاً؛ فإن بعض الأئمة نَقل عنه أنه سمع أن أناساً بايعوا رسول الله ﷺ على أن لا يسألوا أحداً شيئاً؛ فكان أحدهم إذا وقع سوطه لا يسأل أحداً رفعه إليه[١]؛ فقال أبو حمزة: ربِّ! إن هٰؤلاء عاهدوا نبيك إذ رأوه، وأنا أعاهدك[٢] أن لا أسأل أحداً شيئاً أبداً. قال: فخرج حاجاً من الشام يريد مكة... إلى آخر الحكاية.

وهٰذا أيضاً من قبيل الأخذ بعزائم العلم؛ إذ عقد على نفسه مثل ما عقد من هو أفضل منه؛ فليس بجار على غير الأصل الشرعي، ولذٰلك لما حكى ابن العربي[٣] الحكاية قال: «فهٰذا رجل عاهد الله، فوجد الوفاء على التمام والكمال؛ فبِهِ فاقتدوا إنْ شاء الله تهتدوا».

وكذٰلك دخول الأرض المسبعة ودخول البرِيّة بلا زاد؛ فقد تبين في كتاب الأحكام أن من الناس من يكون وجود الأسباب وعدمها عندهم سواء؛ فإن الله هو مسبب الأسباب وخالق مسبباتها؛ فمن كان هٰذا حاله؛ فالأسباب عنده

---

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب كراهة المسألة للناس، ٢ / ٧٢١ / رقم ١٠٤٢)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الزكاة، باب كراهية المسألة، ٢ / ١٢١ / رقم ١٦٤٢)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الصلاة، باب البيعة على الصلوات الخمس، ١ / ٢٢٩)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الجهاد، جاب البيعة، رقم ٢٨٦٧)، وأحمد في «المسند» (٦ / ٢٧) عن عوف بن مالك رضي الله عنه.

(٢) في (ط): «عاهدتك».

(٣) في «أحكام القرآن» (٣ / ١١١١ - ١١١٢).

كعـدمها، فلم يكن له مخافة من مخوف مخلوق، [ولا رجاء في مرجو مخلوق][1]؛ إذ لا مخوف ولا مرجو إلا الله؛ فليس هٰذا إلقاء باليد إلى التهلكة، وإنما كان يكون كذٰلك لو حصل في اعتقاده أنه إن لم يتزود هلك، وإن قارب السبع هلك، وأما إذا لم يحصل ذٰلك؛ فلا، على أنه قد شرط الغزالي[2] في دخول البرية بلا زاد اعتيادَ[3] الصبر والاقتيات بالنبات، وكل هٰذا راجع إلى حكم عادي.

ولعلك تجد مخرجاً في كل ما يظهر على أيدي الأولياء الذين ثبتت ولايتهم، بحيث يرجع إلى الأحكام العادية، بل لا تجده إن شاء الله إلا كذٰلك.

فصل

وأما إن كان ما بنوا عليه من غير جنس العادي؛ كالمكاشفة؛ فهل يكون حكمهم فيه حكم أهل العادات الجارية، بحيث يطلبون بالرجوع إلى ما عليه الناس؟ أم يعاملون معاملة أخرى خارجة عن أحكام أهل العوائد الظاهرة في الناس، وإن كانت مخالفة في الظاهر؛ لأنها في تحقيق الكشف الغيبي موافقة لا مخالفة.

والذي يطرد بحسب ما ثبت في المسألة الثانية عشرة وما قبلها أن لا يكون حكمهم مختصاً، بل يردون إلى أحكام أهل العوائد الظاهرة ويطلبهم المربي بذٰلك حتماً، وقد مر ما يستدل به على ذٰلك، ومن الدليل عليه أيضاً أوجه:

أحدها: أن الأحكام لو وضعت على حكم انخراق العوائد لم تنتظم لها

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٢) في «الإحياء» (٤ / ٢٦٦).

(٣) في الأصل: «اعتقاد».

قاعدة، ولم يرتبط لحكمها مكلف إذ كانت؛ لكون الأفعال كلها داخلة تحت إمكان الموافقة والمخالفة؛ فلا وجه إلا ويمكن فيه الصحة والفساد؛ فلا حكم لأحد على فعل من الأفعال بواحد منهما على البت، وعند ذٰلك يُحْكَمُ بترتُّبِ ثوابٍ، ولا عقابٍ، ولا إكرام ولا إهانة، ولا حَقْنِ دمٍ، [ولا إهداره][1]، ولا إنفاذ حكمٍ من حاكمٍ، وما كان هٰكذا؛ فلا يصح أن يُشْرَعَ مع فرض اعتبار المصالح[2]، وهو الذي انبنت الشريعة عليه.

والثاني: أن الأمور الخارقة لا تطرد أن تصير حكماً يبنى عليه؛ لأنها مخصوصة بقوم مخصوصين، وإذا اختصت لم تجر مع غيرهم؛ فلا تكون قواعد الظواهر شاملة لهم، ولا أيضاً[3] تجري فيما بينهم وبين غيرهم ممن ليس منهم؛ إذ لا يصح أن يحكم بمقتضى الخوارق على من ليس من أهلها باتفاق من الفريقين، أعني في نصب أحكام العامة[4]؛ إذ ليس للحاكم أو السلطان أن يحكم للولي بمقتضى كشفه، أو [كشف] السلطان نفسه على من ليس بولي من غير معاملة بالأسباب الظاهرة، ولا أيضاً للوليين إذا ترافعا إلى الحاكم في قضية.

وإذا فرض أنها غير شاملة لهم كان على غير ما تقدم[5] البرهان عليه من أن الشريعة عامة وأحكامها عامة على جميع الخلق وفي جميع الأحوال، كيف وهم يقولون: إن الولي قد يعصي والمعاصي جائزة عليه؛ فلا فعل يخالف ظاهره ظاهر الشرع إلا والسابق إلى بادىء الرأي منه أنه عصيان؛ فلا يصح مع هٰذا أن يثبت أن هٰذا الفعل الخارق الذي لا يجري على ظاهر الشرع مشروع؛ لتطرق

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٢) إذ النظر العقلي الصحيح مساند للنظر الشرعي، وهٰذا ما وضحه بما لا مزيد عليه شيخ الإسلام ابن تيمية في موسوعة «درء تعارض العقل والنقل»، والشيخ مصطفى صبري في كتابه «موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين».

(٣) في (ماء / ص ٢١٢): «وأيضاً لا . . .».

(٤) في (ط): «نصب الأحكام».

(٥) في (ط): «على خلاف ما تقدَّم».

الاحتمالات.

وهٰذا هو الوجه الثالث.

والرابع: أن أولى الخلق بهٰذا رسول الله ﷺ، ثم الصحابة رضي الله عنهم، ولم يقع منه عليه الصلاة والسلام شيء من ذٰلك؛ إلا ما نصت شريعته عليه مما خص به ولم يَعْدُ[1] إلى غيره وما سوى ذٰلك؛ فقد أنكر على من قال له: «يُحِل اللهُ لنبيه ما شاء»، ومن قال: «إنك لستَ مِثلنا، قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر». فغضب وقال: «إني لأرجو أن أكونَ أخشاكُم للهِ وأعلَمكم بما أتَّقي»[2].

وقد كان عليه الصلاة والسلام يُستشفَى به وبدعائه[3]، ولم يثبت أنه مس

---

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الصيام، باب صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب، ٢ / ٧٨١ / رقم ١١١٠) عن عائشة رضي الله عنها، وهٰذا لفظه، وأخرج نحوه البخاري في «الصحيح» (كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، ٩ / ١٠٤ / رقم ٥٠٦٣)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه ووجد مؤنة، ٢ / ١٠٢٠ / رقم ١٤٠١) عن أنس رضي الله عنه.

(٢) أما الاستشفاء بدعائه؛ فقد ثبت في حديث المرأة السوداء التي كانت تصرع، وقد مضى (ص ٢٦٢)، وأما الاستشفاء به؛ فأحسن ما يستدل به عليه ما أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الدعوات، باب منه، ٥ / ٥٦٩ / رقم ٣٥٧٨) ـ وقال: «هٰذا حديث حسن صحيح غريب» ـ، وابن ماجه في «السنن» (كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في صلاة الحاجة، ١ / ٤٤١ / رقم ١٣٨٥)، والنسائي في «عمل اليوم والليلة» (رقم ٦٥٩)، وأحمد في «المسند» (٤ / ١٣٨)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٣١٣) عن عثمان بن حنيف أن رجلاً ضريرَ البصر أتى النبي ﷺ؛ فقال: ادعُ الله أن يُعافيني. قال: إنْ شئتَ دعوتُ، وإنْ شئتَ صبرتَ؛ فهو خيرٌ لك. قال: فادْعه. قال: فأمره أن يتوضأ فيُحسن وضوءه ويدعو بهٰذا الدعاء: «اللهم إني أسألك، وأتوجَّه إليك بنبيك محمدٍ نبيّ الرحمة، إني توجهت بك إلى ربّي في حاجتي هٰذه لتُقضى لي، اللهم فشفّعه فيَّ». لفظ الترمذي. وإسناده حسن، وانظر له: «صحيح الترغيب والترهيب» (رقم ٦٨١)، و«التوسل» (٦٨).

(٣) ضبطها ناسخ (ط): «يُعَدَّ».

بشرة أنثى ممن ليست بزوجة له أو ملك يمين[1]، وكان النساء يبايعنه ولم تمس يده يد أنثى قط[2]، ولٰكن كان يعمل في الأمور على مقتضى الظواهر وإن كان عالماً بها، وقد مر من هٰذا أشياء، وهو الذي قعّد القواعد ولم يستثن ولياً من غيره، وقد كان حقيقاً بذٰلك لو نزل الحكم على استثناء الولي وأصحاب الخوارق[3]، وكذٰلك الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وهم الأولياء حقاً، والفضلاء صدقاً.

وفي قصة الرُّبَيِّع بيان لهٰذا؛ حيث قال وليُّها أو من كان[4]: والله لا تكسر ثنيتها، والنبي ﷺ يقول: «كتاب الله القصاص»[5].

---

(1) انظر الحديث في التعليقة الآتية.

(2) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الشروط، باب ما يجوز من الشروط في الإسلام والأحكام والمبايعة، ٥ / ٣١٢ / رقم ٢٧١٣، وكتاب الأحكام، باب بيعة النساء، ١٣ / ٢٠٣ / رقم ٧٢١٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإمارة، باب كيفية بيعة النساء، ٤ / ١٤٨٩ / رقم ١٨٦٦) عن عائشة رضي الله عنها؛ قالت: كان النبي ﷺ يبايع النساء بالكلام بهٰذه الآية: ﴿لا يشركن بالله شيئاً﴾ [الممتحنة: ١٢]، قالت: وما مسّت يدَ رسول الله ﷺ يد امرأة إلا امرأةً يملكها» لفظ البخاري.

وفي لفظ لمسلم: «ما مسّ رسول ﷺ بيده امرأةً قط».

(3) من وجب عليه حد أو تعلق بذمته حق وفر إلى ضريح ولي؛ فإنه يخرج منه كما يخرج من المسجد، والعامل على إخراج هٰذا الجاني مثاب على عمله، آمن من أن يلحقه ضرر، وإذا نزل به قضاء عقب هٰذا العمل؛ فمن الجهل اعتقاد أن ذٰلك من أثر غيرة الولي على حرمته كما تتوهم العامة، وإنما هو من بيان الصدفة وموافقة القدر، ومتى كانت العقيدة على أن صاحب الضريح ولي فمن شرط ولايته عدم الترضي بتعطيل الحكم الشرعي واتخاذ حرمه ملجأ للفاسقين. (خ).

(4) القائل هو أنس بن النَّضر، كما صرح به البخاري في «صحيحه»، أو أم الربيع كما صرح به مسلم في «صحيحه»، وفيه: «إنّ أختَ الرُّبيِّع أمَّ حارثة جرحت إنساناً...»، وما عند المصنف رواية البخاري.

(5) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التفسير، باب ﴿كتب عليكم القصاص في =

ولم يكتف عليه الصلاة والسلام بأن مِن عباد الله مَن لو أقسم على الله لأبرّه؛ فكان يرجىء الأمر حتى يبرز أثر القسم، بل ألجأ إلى القصاص الذي فيه أشد محنةٍ حتى عفا أهله؛ فحينئذ قال عليه الصلاة والسلام: «إنّ مِن عِبادِ الله مَن لو أقسمَ على اللهِ لأبـرَّه»[1]؛ فبين أن ذٰلك القسم قد أبره الله، ولٰكن لم يحكم به حتى ظهر له كرسي[2] وهو العفو، والعفو منتهض في ظاهر الحكم سبباً لإسقاط القصاص.

والخامس: أن الخوارق في الغالب إذا جرت أحكامها معارضةً للضوابط الشرعية؛ فلا تنتهض أن تثبت ولو كضرائر الشعر[3]، فإن ذٰلك إعمالٌ لمخالفة المشروعات، ونقض لمصالحها الموضوعات، ألا ترى أن رسول الله ﷺ قد كان عالماً بالمنافقين وأعيانهم، وكان يعلم منهم فساداً في أهل الإسلام، ولٰكن كان يمتنع من قتلهم لمعارض هو أرجح في الاعتبار؛ فقال: «لا يتحدث الناسُ أنَّ محمـداً يقتـلُ أصحـابه»[4]، فمثله يلغى في جريان أحكام الخوارق على أصحابها؛ حتى[5] لا يعتقد من لا خبرة له أن للصوفية شريعة أخرى، ولهٰذا وقع إنكار الفقهاء لفعل أبي يعزى[6] رضي الله عنه؛ فالقول بجواز انفراد أصحاب الخوارق بأحكام خارجة عن أحكام العادات الجمهورية قولٌ يقدح في القلوب

= القتلى﴾، ٨ / ١٧٧ / رقم ٤٥٠٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب القسامة، باب إثبات القصاص في الأسنان، ٣ / ١٣٠٢ / رقم ٦٧٥) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(١) هو قطعة من الحديث السابق، أوله: «كتاب الله القصاص. . .».

(٢) هٰكذا الأصل، وهو غير ظاهر، والصواب أثره وهو. . . إلخ، ويدل عليه سياق الكلام المتقدم. اهـ مصححة. (خ).

(٣) لعلها «كضرورة الشعر». (د).

(٤) مضى تخريجه (ص ٤٦٧).

(٥) في الأصل ونسخة (ماء / ص ٢١٣): «إذ يعتقد».

(٦) صوابه «أبو يزيد» يعني: النخشبي المتقدمة قصته في حديثه مع خادمه. (د).

أموراً[1] يطلب بالتحرز منها شرعاً؛ فلا ينبغي أن يخصوا بزائد على مشروع الجمهور، ولذلك أيضاً اعتقد كثير من الغالين فيهم مذهب الإباحة، وعضدوا بما سمعوا منها رأيهم، وهذا [كله] تعريض لهم إلى سوء المقالة.

وحاش لله أن يكون أولياء الله إلا برءاء من هذه الخوارق المنخرقة، غير أن الكلام جرى[2] إلى الخوض في هذا المعنى؛ فقد علم منهم المحافظة على حدود الشريعة ظاهراً وباطناً، وهم القائمون بأحكام السنة على ما ينبغي، المحافظون على اتباعها، لكن انحراف الفهم عنهم في هذه الأزمنة وفيما قبلها طرّق في أحوالهم ما طرّق، ولأجله وقع البحث في هذه المسائل؛ حتى يتقرر بحول الله ما يُفهم به عنهم مقاصدهُم، وما توزن به أحوالهم، حسبما تعطيه حقيقة طريقتهم المثلى، نفعهم الله ونفع بهم.

ثم نرجع إلى تمام المسألة[3]؛ فنقول:

وليس الاطلاع على المغيبات ولا الكشف الصحيح بالذي يَمنع من الجريان على مقتضى الأحكام العادية، والقدوة في ذلك رسول الله ﷺ، ثم ما جرى عليه السلف الصالح، وكذلك القول في انخراق العادات لا ينبغي أن يبنى عليها في الأحكام الظاهرة، وقد كان عليه الصلاة والسلام معصوماً؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [المائدة: ٦٧]، ولا غاية وراء هذا، ثم إنه كان يتحصن بالدِّرع والمِغفر[4]، ويتوقى ما العادة أن يُتوقى، ولم يكن ذلك

---

(١) منها الاعتقاد المذكور بعد. (د).   (٢) في (ط): «جر».

(٣) مرتبط بأول الفصل. (د).

(٤) كما ثبت في أحاديث كثيرة، تجدها في «صحيح البخاري» (كتاب الجهاد، باب المِجَنّ ومن يتَّرس بتُرسي صاحبه، ٦ / ٩٣، وباب ما قيل في دِرع النبي ﷺ والقميص في الحرب، ٦ / ٩٩).

نزولاً عن رتبته العليا إلى ما دونها، بل هي أعلى.

وما ذكر من استواء العوائد وعدمها بالنسبة إلى قدرة الله؛ فذلك أيضاً غير مانع من إجراء أحكام العوائد على مقتضاها.

وقد تقدم أن الصحابة قد كانوا حازوا رتبة التوكل، ورؤية إنعام المنعم من المنعم لا من السبب، ومع ذلك؛ فلم يتركوا الدخول في الأسباب العادية التي ندبوا إليها، ولم يتركهم النبي ﷺ مع هذه الحالة التي تُسقط حكم الأسباب وتقضي بانخرام العوائد؛ فدل على أنها العزائم التي جاء الشرع بها؛ لأن حال انخراق العوائد ليس بمقام يُقام فيه، وإنما محله محل الرخصة كما تقدم ذكره، ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام: «قَيِّدْها وتَوَكَّل»[1].

وقد كان المُكمَّلون من الصوفية يدخلون في الأسباب تأدباً بآداب رسول الله ﷺ، ونظراً إلى أن وضع الله تعالى أحوال الخلق على العوائد الجارية يوضح أن المقصود الشرعي الدخول تحت أحكام العوائد، ولم يكونوا ليتركوا الأفضل إلى غيره، وأما قصة الخضر عليه السلام وقوله: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى﴾ [الكهف: ٨٢]؛ فيظهر به أنه نبي[2]، وذهب إليه جماعة من العلماء استدلالاً بهذا القول، ويجوز للنبي أن يحكم بمقتضى الوحي من غير إشكال، وإن سلم؛ فهي قضية عين ولأمر ما[3]، وليست جارية على شرعنا، والدليل على ذلك

---

(١) مضى تخريجه (١ / ٣٠٤)، وهو حديث حسن.

(٢) قال ابن حجر في كتابه «الزهر النضر في نبأ الخضر» (٢ / ٢٣٤ - مع الرسائل المنيرية): «والذي لا يتوقف فيه الجزم بنبوَّته»، وقال أيضاً: «وكان بعض أكابر العلماء يقول: أول عقدةٍ تحلُّ من الزَّندقة، اعتقاد كون الخضر نبيّاً؛ لأن الزَّنادقة يتذرَّعون بكونه غير نبي إلى أن الولي أفضل من النبي». وانظر ما قدمناه في التعليق على (ص ٤٦٣ وما بعدها) عن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى.

(٣) سيشير إليه بقوله: «وعلى مقتضى عتاب موسى... إلخ».

أنه لا يجوز في هٰذه الملّة لوليٍّ ولا لغيره ممن ليس بنبي أن يقتل صبياً لم يبلغ الحلم، وإن علم أنه طبع كافراً، وأنه لا يؤمن أبداً، وأنه إن عاش أرهق أبويه طغياناً وكفراً وإن أُذن له من عالم الغيب في ذٰلك؛ لأن الشريعة قد قررت الأمر والنهي، وإنما الظاهر في تلك القصة أنها وقعت على مقتضى شريعة أخرى، وعلى مقتضى عتاب موسى عليه السلام وإعلامه أنَّ ثَم علماً آخر وقضايا أخر لا يعلمها هو[1].

فليس كل ما اطّلع عليه الولي من الغيوب يسوغ له شرعاً أن يعمل عليه، بل هو على ضربين:

أحدهما: ما خالف العمل به ظواهر الشريعة من غير أن يصح رده إليها؛ فهٰذا لا يصح العمل عليه ألبتة.

والثاني: ما لم يخالف [العمل][2] به شيئاً من الظواهر، أو إن ظهر منه خلاف؛ فيرجع بالنظر الصحيح إليها؛ فهٰذا يسوغ العمل عليه، وقد تقدم بيانه، فإذا تقرر هٰذا الطريق؛ فهو الصواب، وعليه يربى المربي، وبه يعلق همم السالكين تأسياً بسيد المتبوعين رسول الله ﷺ، وهو أقرب إلى الخروج عن مقتضى الحظوظ، وأولى برسوخ القدم، وأحرى بأن يتابع عليه صاحبه ويقتدي به فيه، والله أعلم.

---

(١) انظر لزاماً في تقرير هٰذا وتأكيده: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١١ / ٤٢٠ وما بعدها)، و«مدارج السالكين» (٢ / ٤٧٥ و٣ / ٤١٦، ٤٣١ - ٤٣٣)، و«فتح الباري» (١ / ٢٢١)، و«عجالة المنتظر في شرح حال الخضر» لابن الجوزي، وكتابنا «من قصص الماضيين» (ص ٣٣ وما بعدها)، و«فوائد حديثية» لابن القيم (ص ٨١) مع تعليقي عليه.

قلت: والعبارة في الأصل: «ثم علماء أخر».

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و (ط).

المسألة السادسة عشرة

العوائد أيضاً ضربان بالنسبة إلى وقوعها في الوجود:

أحدهما: العوائد العامة التي لا تختلف بحسب الأعصار والأمصار والأحوال؛ كالأكل والشرب، والفرح والحزن، والنوم واليقظة، والميل إلى الملائم والنفور عن المنافر، وتناول الطيبات والمستلذات، واجتناب المؤلمات والخبائث، وما أشبه ذلك.

والثاني: العوائد التي تختلف باختلاف الأعصار والأمصار والأحوال؛ كهيئات اللباس والمسكن، واللين في الشدة والشدة فيه، والبطء والسرعة في الأمور، والأناة والاستعجال، وما كان نحو ذلك.

فأما الأول؛ فيقضي به على أهل الأعصار الخالية والقرون الماضية؛ للقطع بأن مجاري سنة الله تعالى في خلقه على هذا السبيل وعلى سننه لا تختلف عموماً كما تقدم؛ فيكون ما جرى منها في الزمان الحاضر محكوماً به على الزمان الماضي والمستقبل مطلقاً، كانت العادة وجودية أو شرعية.

وأما الثاني؛ فلا يصح أن يقضي به على من تقدم ألبتة، حتى يقوم دليل على الموافقة من خارج، فإذ ذاك يكون قضاء على ما مضى بذلك الدليل لا بمجرى العادة، وكذلك في المستقبل، ويستوي في ذلك أيضاً العادة الوجودية والشرعية[1].

---

(١) يحتاج إلى توفيق بينه وما سبق في أول المسألة الرابعة عشرة من أن العوائد الشرعية التي أمر بها الشارع أو نهى عنها أو أذن فيها لا تتبدل، بل هي دائمة ثابتة، وأن التي تتبدل إنما هي العوائد غير الشرعية؛ فإنها قابلة للتبدل في بعض أنواعها؛ إلا أن يقال: إنها ليست الشرعية بالمعنى المتقدم، بل مثل اختلاف الهيئات والملابس، واختلاف التعبير والاصطلاحات بين الناس؛ فقد تكون في عهد الشرع على حال ثم تتبدل؛ فتعد شرعية بهذا المعنى بحصول الإذن بها على وجه =

وإنما قلنا ذٰلك لأن الضرب الأول راجع إلى عادة كلية أبدية، وضعت عليها الدنيا وبها قامت مصالحها في الخلق، حسبما بيَّن ذٰلك الاستقراء، وعلى وفاق ذٰلك جاءت الشريعة أيضاً؛ فذٰلك الحكم الكلي باق إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وهي العادة التي تقدم الدليل على أنها معلومة لا مظنونة، وأما الضرب الثاني؛ فراجع إلى عادة جزئية داخلة تحت العادة الكلية[1]، وهي التي يتعلق بها الظن لا العلم، فإذا كان كذٰلك؛ لم يصح أن يحكم بالثانية على من[2] مضى لاحتمال التبدل والتخلف، بخلاف الأولى.

وهٰذه قاعدة محتاج إليها في القضاء على ما كان عليه الأولون، لتكون حجة في الآخرين، ويستعملها الأصوليون كثيراً بالبناء عليها، ورد القضاء بالعلمية[3] إليها، وليس هٰذا الاستعمال بصحيح بإطلاق، ولا فاسد بإطلاق، بل الأمر فيه يحتمل الانقسام كما تقدم، وينشأ بين القسمين قسم ثالث يشكل الأمر فيه: هل يلحق بالأول فيكون حجة، أم لا فلا يكون حجة؟



= عام، ثم تتغير العادة ويختلف حكم الشارع عليها لرجوعها إلى أصل شرعي آخر، فلا يتأتى الحكم بها على القرون الماضية؛ فإنها غير مستقرة في ذاتها، على أنها لو كانت من قسم الشرعيات المطلوبة؛ فإنها حيث كانت متبدلة غير مستقرة لا يتأتى الحكم بها على القرون الماضية الذي هو موضوع المسألة. (د).

(1) فالعادة الكلية أنه لا بد للإنسان من الطعام والمسكن والملبس، وتحت كل أنواع وهيئات كثيرة، صالحة لوقوع ذٰلك الكلي في ضمنها. (د).

(2) في الأصل: «ما».

(3) كذا في الأصل و(خ) و(ط) و(م)، وفي (د): «بالعامة».

المسألة السَّابعة عشرة[1]

المفهوم من وضع الشارع أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها، وقد علم من الشريعة أن أعظم المصالح جريان الأمور الضرورية الخمسة المعتبرة في كل ملة، وأن أعظم المفاسد ما يكر[2] بالإخلال عليها.

والدليل على ذٰلك ما جاء من الوعيد على الإخلال بها؛ كما في الكفر وقتل النفس وما يرجع إليه، والزنى والسرقة وشرب الخمر وما يرجع إلى ذٰلك مما وضع له حد أو وعيد[3]، بخلاف ما كان راجعاً إلى حاجي أو تكميلي؛ فإنه لم يختص بوعيد في نفسه، ولا بحد معلوم يخصه؛ فإن كان كذٰلك؛ فهو راجع إلى أمر ضروري، والاستقراء يبيِّن ذٰلك؛ فلا حاجة إلى بسط الدليل عليه.

إلا أن المصالح والمفاسد ضربان:

أحدهما: ما به صلاح العالم أو فساده؛ كإحياء النفس في المصالح، وقتلها في المفاسد.

والثاني: ما به كمال ذٰلك الصلاح أو ذٰلك الفساد، وهٰذا الثاني ليس في مرتبة واحدة بل هو على مراتب، وكذٰلك الأول على مراتب أيضاً، فإنا إذا نظرنا إلى الأول وجدنا الدِّين أعظم الأشياء، ولذٰلك يهمل في جانبه النفس والمال وغيرهما[4]، ثم النفس، ولذٰلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل

---

(1) انظر حولها: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٠ / ٤٨ - ٦١).

(2) أي: يرجع.

(3) في نسخة (ماء / ص ٢١٥): «حدّاً ووعيداً».

(4) فالجهاد لحراسة الدين ولتكون كلمة الله هي العليا تبذل في سبيله الأنفس والأموال والأولاد. (د).

والمال؛ فيجوز عند طائفة من العلماء لمن أكره بالقتل على الزنى أن يقي نفسه به[1]، وللمرأة إذا اضطرت وخافت الموت ولم تجد من يطعمها إلا ببذل بُضعها؛ جاز لها ذٰلك، وهٰكذا سائرها.

ثم إذا نظرنا إلى بيع الغرر مثلاً وجدنا المفسدة في العمل [به][2] على مراتب؛ فليس مفسدة بيع حبل الحبلة كمفسدة بيع الجنين في بطن أمه الحاضرة الآن، ولا بيع الجنين في البطن كبيع الغائب على الصفة وهو ممكن الرؤية من غير مشقة، وكذٰلك المصالح في التوقي عن هٰذه الأمور؛ فعلى هٰذا إن كانت الطاعة والمخالفة تنتج من المصالح أو المفاسد أمراً كلياً ضرورياً؛ كانت الطاعة لاحقة بأركان الدين، والمعصية كبيرة من كبائر الذُّنوب، وإن لم تنتج إلا أمراً جزئياً؛ فالطاعة[3] لاحقة بالنوافل واللواحق الفضلية، والمعصية صغيرة من الصغائر، وليست الكبيرة في نفسها مع كل ما يعد كبيرة على وزان واحد، ولا كل ركن مع ما يعد ركناً على وزان واحد أيضاً، كما أن الجزئيات في الطاعة والمخالفة ليست على وزان واحد، بل لكل منها مرتبة تليق بها.

* * * * *

---

(1) هٰذا القول حكاه بعضهم على إطلاقه وأخذ به سحنون، ولٰكنه شرط أن يكون المكره به هو المرأة نفسها، وأن لا يكون لها زوج، ومن حجة هٰذا المذهب أن قوله تعالى: ﴿**إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان**﴾ جعل الإكراه على القول عذراً ينبغي أن يلحق به الفعل، ويحكم له بحكمه؛ إما على الإطلاق، أو على شرط أن لا يتعلق به حق لمخلوق. (خ).

قلت: انظر تفصيل المسألة في: «تفسير القرطبي» (١٠ / ١٨٦)، و«أحكام القرآن» (٣ / ١٠٧٤) لابن العربي، و«الطرق الحكمية» (٤٧ ـ ٤٩)، و«بدائع الصنائع» (٩ / ٤٤٨٤)، و«الإكراه في الشريعة الإسلامية» (ص ١٢٤ وما بعدها).

(2) سقطت من (ط).

(3) في (د): «فطاعة».

المسألة الثامنة عشرة

الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني[1].

أما الأول؛ فيدل عليه أمور:

منها الاستقراء؛ فإنا وجدنا الطهارة تتعدى محل موجبها[2]، وكذلك الصلوات خصت بأفعال مخصوصة على هيئات مخصوصة، إن خرجت عنها لم تكن عبادات، ووجدنا الموجِبات فيها تتحد مع اختلاف الموجَبات[3]، وأن الذكر المخصوص[4] في هيئةٍ ما مطلوبٌ، وفي هيئة أخرى غير مطلوب، وأن

---

(١) انظر في تقرير هٰذه القاعدة: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٨ / ٣٨٥ وما بعدها)، و«إعلام الموقعين» (١ / ٢٩٩ - ٣٠١)، و«الاعتصام» للمصنف (٢ / ١٣٢ - ١٣٣) - ونقله عن مالك -، و«القواعد» لشيخ المصنف المقَّري (قاعدة رقم ٧٣، ٧٤، ٢٩٦)، ونقله عن الشافعي، ونقل عن أبي حنيفة «الأصل التعليل حتى يتعذر»، وقال: «والحق أن ما لا يعقل معناه تلزم صورته وصفته»، و«البرهان» (٢ / ٩٢٦) للجويني، و«تخريج الفروع على الأصول» (ص ٣٨ - ٤٠) للزنجاني، و«مذكرة في أصول الفقه» (ص ٣٤).

وقرر المصنِّف فيما مضى (١ / ٣٣٤) أن العبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا أو في الآخرة على الجملة، وإن لم يعلم ذٰلك على التفصيل.

(٢) هٰذا في الطهارة الحدثية بخلاف الثوب والبدن والمكان من الأخباث؛ فإنها لا تتعدى، بل تقف عند حد من أصيب بالنجاسة. (د).

(٣) فالحيض والنفاس يسقطان الصلاة، ولا يسقطان الصوم ولا سائر العبادات المفروضة من أركان الإسلام. (د).

(٤) هٰذا كثير؛ فالقنوت - وهو ذكر ودعاء - يطلب في بعض الصلوات دون بعض، والدعاء يطلب في السجود لا في الركوع، والنوافل تطلب في أوقات وتمنع فيما بعد صلاة الصبح إلى أن تشرق الشمس مثلاً، وهٰكذا من أوقات النهي، وكل هٰذا لا يعرف إلا بموقف من قبل الوحي، وليس للعقل فيه مجال الخروج عما حد. (د).

طهارة الحدث مخصوصة بالماء الطهور وإن أمكنت النظافة بغيره، وأن التيمم ـ وليست فيه نظافة حسية ـ يقوم[1] مقام الطهارة بالماء المطهر، وهٰكذا سائر العبادات؛ كالصوم، والحج[2]، وغيرهما، وإنما فهمنا من حكمة التعبد العامة[3] الانقياد لأوامر الله تعالى، وإفرادَه بالخضوع، والتعظيمَ لجلاله والتوجّه إليه، وهٰذا المقدار[4] لا يعطي علة خاصة يفهم منها حكم خاص؛ إذ لو كان كذٰلك؛ لم يحد لنا أمر مخصوص، بل كنا نؤمر بمجرد التعظيم بما حدّ وما لم يحد، ولكان المخالف لما حُدَّ غير ملوم؛ إذ كان التعظيم بفعل العبد المطابق لنيته حاصلاً، وليس كذٰلك باتفاق، فعلمنا قطعاً أن المقصود الشرعي الأول التعبد لله بذٰلك المحدود، وأن غيره غير مقصود شرعاً.

والثاني: أنه لو كان المقصود التوسعة في وجوه التعبد بما حد وما لم يحد؛ لنصب الشارع عليه دليلاً واضحاً، كما نصب على التوسعة في وجوه العادات أدلة[5] لا يوقف معها على المنصوص عليه دون ما شابهه وقاربه وجامعه في المعنى المفهوم من الأصل المنصوص عليه، ولكان[6] ذٰلك يتسع في أبواب

---

(١) أي: حيث لا يقوم الماء الطاهر غير المطهر الذي هو منق من كل أثر. (د).

(٢) أي: فهما من الأمور المحدودة التي لا يفهم تحديدها من غير الشرع، ولا يستقل العقل بإدراك حدودها وحكمها. (د).

(٣) في نسخة (ماء / ص ٢١٦) بدل «العامة» كلمة «بالجميع».

(٤) في نسخة (ماء / ص ٢١٦): «والتوجه إليه، لا غير ذٰلك؛ لأن هٰذا المقدار...».

(٥) كما في حديث معاذ لما بعثه إلى اليمن: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟» إلى أن قال: «أجتهد رأيي ولا آلو فأقره على الاجتهاد برأيه في القضاء فيما لا نص فيه إذا جامع ما نص عليه في المعنى المفهوم منه». (د).

قلت: والحديث ضعيف، وسيأتي عند المصنف (٤ / ٢٩٨) وتخريجه هناك.

(٦) مرتب على قوله: «لنصب»؛ أي: ولو نصب الأدلة لاتسع الأمر في العبادات، وقوله: =

العبادات، ولما لم نجد ذٰلك كذٰلك بل على خلافه؛ دل على أن المقصود الوقوف عند ذٰلك المحدود؛ إلا أن يتبين بنص[1] أو إجماعٍ معنى مراد في بعض الصور؛ فلا لوم على من اتبعه، لٰكن ذٰلك قليل؛ فليس بأصلٍ، وإنما الأصل ما عم في الباب وغلب في[2] الموضع.

وأيضاً؛ فإن المناسب فيها[3] معدود عندهم فيما لا نظير له[4]؛ كالمشقة في قصر المسافر وإفطاره، والجمع بين الصلاتين، وما أشبه ذٰلك[5].

وإلى هٰذا؛ فأكثر العلل المفهومة الجنس في أبواب العبادات غير مفهومة

= «ولما لم نجد... إلخ»؛ أي: ولما لم تقم الأدلة على التوسعة فيها، ولا وجدت فيها التوسعة؛ دل على المطلوب. (د).

(١) وذٰلك كما في قوله عليه الصلاة والسلام فيمن وقصته الدابة: «لا تقربوه طيباً؛ فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً»؛ فقد نص على حكمة عدم مسه بالطيب، فإذا حمل عليه كل من مات قبل تمام حجه، وأنه لا يمس بطيب لهٰذا المعنى المتبين بالنص؛ فلا مانع منه، وهٰكذا ما كان من قبيله، وهو كمحترز لقوله: «يتسع»؛ أي: بل هو قليل كهٰذا. (د).

قلت: الحديث في «صحيح البخاري» (كتاب جزاء الصيد، باب ما ينهى من الطِّيب للمُحرِمِ والمحرمة، ٤ / ٥٢ / رقم ١٨٣٩)، وغيره عن ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) في (ط): «وغلب على...».

(٣) المناسب: هو ما كانت له علة مفهومة وحكمة مناسبة، تدركها العقول، ويُقرُّ بها، وفيها؛ أي: في العبادات. وفي (ط): «ما هو فيها».

(٤) أي: إن المناسب وهو الوصف الذي اعتبر علة للحكم في العبادات عدوه من أقسام ما لا نظير له، وهو قسم مما عدل به عن سنن القياس؛ فالمشقة لم يعتد بها في غير الصوم وقصر الصلاة في السفر، ولو كانت المشقة أضعاف ما يحصل في السفر، وأصل القياس مبني على تعدية حكم العلة لكل فرع وجدت فيه؛ فكان ذٰلك خروجاً عن سنن القياس، وسمي هٰذا النوع لا نظير له، يعني: وهٰذا مما يضعف معنى التعليل في العبادات، ويرجع بها إلى التعبد؛ لأنه حتى عند فرض وجود النظر للمعنى فيها؛ فإنه يكون بحالة قاصرة. (د).

(٥) ليكن على بالك ما قدمه في (ص ٤٢)؛ ففيه تعليل لبعض الطاعات.

الخصوص؛ كقوله: «سَها[1] فسَجَد»[2]، وقوله: «لا يَقبَلُ اللهُ صلاةَ أحدِكم إذا أحدَث حتى يتوضَّأ»[3]، ونهيه عن «الصلاة طرفي النهار»[4]، وعلَّل ذٰلك بـأن

---

(١) هٰذه الأمثلة من مسالك العلة الصريحة؛ فالترتيب بالفاء كزنى ماعز فرجم، والشرط في إذا، واللام في قوله: «لأنها تطلع . . . إلخ»، ولٰكنها كما يقول: لا يفهم منها الخصوص. (د).

(٢) ورد سهـوه ﷺ والسجود بسببه في كثير من الأحاديث، منها في «صحيح البخاري» (كتاب السهو، ٣ / ٩٢ وما بعدها)، و«صحيح مسلم» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب السهو في الصلاة والسجود له، ١ / ٣٩٨ وما بعدها).

وظفرت بعبارةٍ فيها: «فسها فسجد» ضمن حديث أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الصلاة، باب ما جاء في التشهد في سجدتي السهو، ٢ / ٢٤٠ ـ ٢٤١ / رقم ٣٩٥)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الصلاة، باب سجدتي السهو فيهما تشهد وتسليم، ١ / ٢٧٣ / رقم ١٠٣٩)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الصلاة، باب ذكر الاختلاف على أبي هريرة في السجدتين، ٣ / ٢٦) عن عمران بن حصين رضي الله عنه.

ووهم من قال: إنّ مراد المصنِّف حديث ذي اليدين؛ إذ ليس فيه هٰذه اللفظة، قاله الزركشي في «المعتبر» (رقم ١١٧).

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الوضوء، باب لا تقبل صلاة بغير طهور، ١ / ٢٣٤ / رقم ١٣٥، وكتـاب الحيل، باب في الصلاة، ١٢ / ٣٢٩ / رقم ٦٩٥٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الطهارة، باب وجوب الطهارة للصلاة، ١ / ٢٠٤ / رقم ٢٢٥) عن أبي هريرة.

وورد نحـوه عن غير واحـدٍ من الصحابة، وخرجتها في تعليقي على «الطهور» لأبي عبيد القاسم بن سلام (رقم ٥٤ ـ ٥٨).

(٤) أخـرج البخاري في «صحيحه» (كتاب مواقيت الصلاة، باب لا يتحرَّى الصّلاة قبل غروب الشمس، ٢ / ٦١ / رقم ٥٨٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة المسافرين، باب الأوقات التي نهي عن الصّلاة فيها، ١ / ٥٦٦ / رقم ٨٢٥) عن أبي هريرة؛ أنّ رسول الله ﷺ نهى عن الصلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس، وعن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس.

وفي الباب عن غير واحد من الأصحاب رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، منها عن ابن عمر، وسيأتي قريباً.

الشمس تطلع وتغرب بين قرني الشيطان[1].

وكذٰلك ما يستعمله الخلافيون في قياس الوضوء على التيمم في وجوب النية بأنها طهارة تعدت محل موجبها؛ فتجب فيها النية قياساً على التيمم، وما أشبه ذٰلك مما لا يدل على معنى ظاهر منضبط مناسب يصلح لترتيب الحكم عليه من غير نزاع، بل هو من المسمى شَبَهاً[2]، بحيث لا يتفق على القول به القائلون، وإنما يقيس به من يقيس بعد أن لا يجد سواه، فإذا لم تتحقق لنا علة ظاهرة تشهد لها المسالك الظاهرة[3]؛ فالركن الوثيق الذي ينبغي الالتجاء إليه

---

(١) ورد ذٰلك في عدّة أحاديث، منها ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب مواقيت الصلاة، باب الصلاة بعد الفجر حتى ترتفع الشمس، ٢ / ٥٨ / رقم ٥٨٢، وباب لا يتحرَّى الصلاة قبل غروب الشمس، ٢ / ٦٠ / رقم ٥٨٥، وكتاب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، باب مسجد قباء، ٣ / ٦٨ / رقم ١١٩٢، وكتاب الحج، باب الطواف بعد الصبح والعصر، ٣ / ٤٨٨ / رقم ١٦٢٩، وكتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده، ٦ / ٣٣٥ / رقم ٣٢٧٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الأوقات التي نهي عن الصلاة فيها، ٢ / ٥٦٧) عن ابن عمر مرفوعاً: «لا تحروا بصلاتكم طُلوعَ الشمس ولا غروبها؛ فإنها تطلع بقَرْني شيطان» لفظ مسلم، ولفظ البخاري في آخر موطن مذكور: «ولا تحينوا بصلاتكم طلوعَ الشمس ولا غروبها؛ فإنها تطلع بين قرني شيطان، أو الشيطان».

(٢) الراجح أن هٰذا النوع من القياس ليس بحجة؛ فإنه لخلوه من إدراك المناسبة لا يفيد ظن العلية ظناً يعتد به في تقرير أحكام الله، ثم إن المعتمد في إثبات القياس عمل الصحابة ولم يثبت عنهم أنهم تمسكوا به في حال. (خ).

(٣) هي المناسبة، والنص بأنواعه، والإجماع، والسبر والتقسيم ثم الدوران، أما الشبه؛ فليس من المسالك عند الشافعية، قال السبكي: «وقد كثر التشاجر في تعريف هٰذه المنزلة، ولم أجـد لأحد تعريفاً صحيحاً فيها»، ثم قال: «إنه يطلق على معان، والمراد به هنا وصف مناسبته للحكم ليست بذاته، بل بسبب مشابهته للوصف المناسب لذاته شبهاً خاصاً؛ أي: يشبهه فيما يظن كونـه علة للحكم أو مستلزماً لها، سواء أكانت المشابهة في الصورة أم المعنى، وذٰلك كالطهارة =

الوقوف عند ما حدّ، دون التعدي إلى غيره؛ لأنا وجدنا الشريعة حين استقريناها تدور على التعبد في باب العبادات، فكان أصلاً فيها.

والثالث: أن وجوه التعبدات في أزمنة الفترات لم يهتد إليها العقلاء اهتداءهم لوجوه معاني العادات؛ فقد رأيت الغالب فيهم الضلال فيها[1]، والمشي على غير طريق، ومن ثمَّ حصل التغيير فيما بقي من الشرائع المتقدمة، وهٰذا مما يدل دلالة واضحة على أن العقل لا يستقل بدرك معانيها ولا بوضعها، فافتقرنا إلى الشريعة في ذٰلك، ولما كان الأمر كذٰلك عذر[2] أهل الفترات في

= لاشتراط النية؛ فإنها تناسبه بواسطة كونها عبادة بخلاف الإسكار لحرمة الخمر؛ فإنه مناسب لها بذاته، بحيث يدرك العقل مناسبته لها وإن لم يرد به الشرع، وحينئذ؛ فالشبه ـ أي هٰذا النوع من المسالك ـ يحتاج في إثبات عليته إلى دليل مثبت للعلية، ولذٰلك قيل في تعريفه: وصف لم تثبت مناسبته للحكم إلا بدليل منفصل، مثاله أن يقال في إلحاق إزالة الخبث بإزالة الحدث في تعين الماء لها: طهارة تراد للصلاة؛ فلا يجزي فيها غير الماء كالوضوء، فكون كل منهما طهارة تراد للصلاة هو الوصف الجامع بينهما لتعين الماء لهما، وهو وصف شبهي لا تظهر مناسبته لتعين الماء في إزالة الخبث، وقالوا: إنه إذا ثبت بأحد مسالك العلة المعتبرة أن وصف كون الطهارة تراد للصلاة يصح علة تعين الماء لإزالة الخبث لزم، وإلا؛ فلا يوجبه مجرد اعتبار الماء في الحدث»، ومثله أيضاً مثال المؤلف، قال ابن الحاجب: «وتثبت عليه الشبه بجميع المسالك»، وفي شرحه: وقد يقال: الشبه للوصف المجامع لآخر إذا تردد به الفرع بين أصلين؛ فالأشبه فيهما هو الشبه؛ كالنفسية، والمالية في العبد المقتول تردد بين الحر والفرس مثلاً، وهو بالحر أشبه؛ لأن مشاركته له في الأوصاف والأحكام أكثر؛ فتتعارض مناسبتان؛ فترجح إحداهما، ولٰكنه ليس من الشبه الذي فيه كلام المؤلف بدليل مثاله. (د).

قلت: انظر عن مسالك العلة (٣ / ١٣٦ ـ ١٣٧).

(١) أي: الفترات، وانظر: «حجة الله البالغة» (٢ / ١٤٦).

(٢) هٰذا مذهب الأشاعرة من أهل الكلام والأصول؛ كما في «الحاوي» (٢ / ٣٥٣) للسيوطي، و«تعظيم المنة» (ص ١٦٧)، و«فتاوى ابن رشد» (٣ / ٦٥٢)، ومذهب المعتزلة والماتريدية أنهم في النار؛ إذ عليهم أن يستدلوا بعقولهم، انظر: «جمع الجوامع» (١ / ٦٢) =

عدم اهتدائهم؛ فقال تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ [الإسراء: ١٥].

وقال تعالى: ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾ [النساء: ١٦٥].

والحجة ها هنا هي التي أثبتها الشرع في رفع تكليف ما لا يطاق، والله أعلم، فإذا ثبت هٰذا؛ لم يكن بدٌّ من الرجوع في هٰذا الباب إلى مجرد ما حده الشارع، وهو معنى التعبد، ولذٰلك كان الواقف مع مجرد الاتّباع فيه أولى بالصواب، وأجرى على طريقة السلف الصالح، وهو رأي مالك[1] رحمه الله؛ إذ لم يلتفت في رفع الأحداث إلى مجرد النظافة حتى اشترط النية والماء المطلق وإن حصلت النظافة بغير ذٰلك، وامتنع من إقامة غير التكبير مقامه والتسليم كذٰلك، ومنع من إخراج القِيَم في الزكاة، واقتصر على مجرد العدد في الكفارات، إلى غير ذٰلك من مبالغاته الشديدة في العبادات التي تقتضي الاقتصار على محض المنصوص عليه أو ما ماثله؛ فيجب أن يؤخذ في هٰذا الضرب التعبد دون الالتفات إلى المعاني أصلاً يبنى[2] عليه، وركناً يلجأ إليه.

= للسبكي، و«المسامرة» (ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥ / مع نتائج المذاكرة)، ومذهب أهل السنة والجماعة أنهم يمتحنون في عرصات القيامة بنار يأمرهم الله بدخولها؛ فمن دخلها كانت عليه برداً وسلاماً، ومن لم يدخلها يدخله الله فيها، وعلى هٰذا أدلة كثيرة، انظرها في: «الجواب الصحيح» (١ / ٣١٢)، و«الاعتقاد» (ص ٩١ ـ ٩٢) للبيهقي ـ واختار هٰذا القول ـ، و«طريق الهجرتين» (ص ٦٨٩ وما بعدها)، و«تفسير ابن كثير» (٣ / ٣٥)، و«فتح الباري» (٣ / ٤٥ ـ ٤٦)، و«الفصل في الملل والأهواء والنحل» (٤ / ٧٤)، و«أضواء البيان» (٣ / ٤٨٣).

(١) الفروع المذكورة ليست من انفرادات مالك رحمه الله تعالى، بل قال بأغلبها الشافعي وأحمد أيضاً، انظر مثلاً: الفرع الأول في «الطهور» لأبي عبيد (ص ٢٠١ وما بعدها مع تعليقنا عليه).

(٢) في (ط): «ينبني».

فصل

وأما أن الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني؛ فلأمور:

أولها الاستقراء؛ فإنا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد، والأحكام العادية[1] تدور [معه][2] حيثما دار؛ فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز؛ كالدرهم بالدرهم إلى أجل، يمتنع في المبايعة[3]، ويجوز في القرض، وبيع الرطب باليابس، يمتنع حيث يكون مجرد غرر وربا من غير مصلحة، ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة[4]، ولم نجد هذا في باب العبادات مفهوماً كما فهمناه في العادات، وقال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى الْأَلْبَـٰبِ﴾ [البقرة: ١٧٩].

وقال: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِالْبَـٰطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨].

وفي الحديث: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»[5].

وقال: «لا ضررَ ولا ضرار»[6].

---

(١) أي: الأحكام المتعلقة بالعادات نظير الأحكام العباديَّة.

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٣) لما فيها من المشاحة والمغالبة، وقصد الاستفادة المالية بخلاف القرض الذي هو لوجه الله خاصة؛ ففيه تزكية نفس المقرض كالصدقة، وفيه تنفيس كرب الناس، ويقع[1] الحرج إذا منع القرض أيضاً. (د).

قلت: ويمكن التمثيل على ما ذكره المصنف سابقاً بالتسعير.

(٤) كما في ثمر العرايا توسعة على الخلق، ولرفع الحرج والضرر على المعري، إذا تردد المعرى داخل بستانه ونخله؛ فكان منع ذلك مؤدياً إلى ألا يعري أحد أحداً نخله. (د).

(٥) مضى تخريجه (ص ٢٣١).

(٦) مضى تخريجه (ص ٧٢).

---

(١) في المطبوع: «ويرفع».

وقال: «القاتلُ لا يرث»[1].

---

(١) أخرج النسائي في «الكبرى» (كتاب الفرائض) ـ كما في «تحفة الأشراف» (٦ / ٢٢٠) ـ، والدارقطني في «السنن» (٤ / ٩٦)، وابن عدي في «الكامل» (١ / ٢٩٣)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٦ / ٢٢٠) من طريق إسماعيل بن عياش عن ابن جريج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ؛ قال: «ليس للقاتل من الميراث شيء».

ثم أخرجه ابن عدي في «الكامل» (١ / ٢٩٣)، والدارقطني من طريق إسماعيل بن عياش عن ابن جريج ويحيى بن سعيد، وزاد الدارقطني: والمثنى بن الصباح عن عمرو به، إسناده ضعيف، إسماعيل بن عياش ضعيف في روايته عن غير الشاميين، وهٰذا منها؛ إلا أنه توبع، فقد أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الديات، باب ديات الأعضاء، ٤ / ١٨٩ ـ ١٩٠ / رقم ٤٥٦٤)، والبيهقي من طريق محمد بن راشد عن سليمان بن موسى عن عمرو بن شعيب به، وذكر حديثاً طويلاً فيه: «ليس للقاتل شيء، وإن لم يكن له وارث؛ فوارثه أقرب الناس إليه، ولا يرث القاتل شيئاً». وإسناده فيه ضعف أيضاً، سليمان صدوق؛ فقيه في حديثه بعض اللين، والراوي عنه ابن راشد صدوق يهم.

ولٰكن للحديث شواهد عديدة؛ منها حديث أبي هريرة بلفظ المصنف، أخرجه الترمذي في «الجامع» (٢١٠٩)، وابن ماجه في «السنن» (رقم ٢٦٤٥، ٢٧٣٥)، والدارقطني في «السنن» (٤ / ٩٦)، والبيهقي في «الكبرى» (٦ / ٢٢٠)، وابن عدي في «الكامل» (١ / ٣٢٢) بسندٍ ضعيف فيه إسحاق بن عبدالله بن أبي فروة، قال الترمذي عقبه: «هٰذا حديث لا يصح، لا يعرف إلا من هٰذا الوجه، وإسحاق بن عبدالله بن أبي فروة قد تركه بعض أهل الحديث منهم أحمد بن حنبل»، وقال البيهقي: «إسحاق بن عبدالله لا يحتج به؛ إلا أنَّ شواهده تقوّيه».

قلت: نعم، هو صحيح بشواهده، منها حديث عمر، أخرجه أحمد في «المسند» (١ / ٤٩)، وابن ماجه في «السنن» (رقم ٢٦٤٦)، والبيهقي في «الكبرى» (٦ / ٢١٩)، والدارقطني في «السنن» (٤ / ٩٦)، ومنها حديث ابن عباس أخرجه عبدالرزاق في «المصنف» (٦ / ٤٠٤ / رقم ١٧٧٨٧)، ومن طريقه البيهقي في «الكبرى» (٦ / ٢٢٠).

وانظر: «التلخيص الحبير» (٣ / ٨٥)، و«نصب الراية» (٤ / ٤٢٨)، و«الإرواء» (رقم ١٦٧٠ ـ ١٦٧٢).

«ونهى عن بيع الغَرَر»[1].

وقال: «كل مسكر حرام»[2].

وفي القرآن: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ

---

(١) أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب بطلان بيع الحصاة والذي فيه غرر، ٤ / ١١٥٣ / رقم ١٥١٣) عن أبي هريرة قال: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة، وعن بيع الغرر»، وبيع الحصاة فيه ثلاثة تأويلات:

أحدها: أن يقول: بعتك من هٰذه الأثواب ما وقعت عليه الحصاة التي أرميها، أو بعتك من هٰذه الأرض من هنا إلى ما انتهت إليه هٰذه الحصاة.

والثاني: أن يقول: بعتك على أنك بالخيار إلى أن أرمي بهٰذه الحصاة.

والثالث: أن يجعلا نفس الرمي بالحصاة بيعاً؛ فيقول: إذا رميت هٰذا الثوب بالحصاة؛ فهو مبيع منك بكذا.

وبيع الغرر: النهي عن بيع الغرر أصل عظيم من أصول كتاب البيوع، ويدخل فيه مسائل كثيرة غير منحصرة؛ كبيع الآبق والمعدوم والمجهول، وما لا يقدر على تسليمه، وما لم يتم ملك البائع عليه، وبيع السمك في الماء الكثير واللبن في الضرع، وبيع الحمل في البطن... ونظائر ذٰلك، وكل هٰذا بيعه باطل لأنه غرر من غير حاجة، ومعنى الغرر الخطر والغرور والخداع، وعلم أن بيع الملامسة وبيع المنابذة وبيع حبل الحبلة وبيع الحصاة وعسيب الفحل وأشباهها من البيوع التي جاء فيها نصوص خاصة هي داخلة في النهي عن الغرر، ولٰكن أفردت بالذكر ونهي عنها لكونها من بياعات الجاهلية المشهورة.

(٢) أخرج مسلم في «الصحيح» (كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام، ٣ / ١٥٨٧ / رقم ٢٠٠٢) عن جابر مرفوعاً: «كل مسكر حرام».

وأخرج برقم (٢٠٠٣) عن ابن عمر مرفوعاً: «كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام».

وأخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب الخمر من العسل، ١٠ / ٤١ / رقم ٥٥٨٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام، ٣ / ١٥٨٥ / رقم ٢٠٠١) عن عائشة؛ قالت: سُئل رسول الله ﷺ عن البِتْع؟ فقال: «كل شراب أسكر؛ فهو حرام».

﴿وَٱلْمَيْسِرِ﴾ الآية [المائدة: ٩١].

إلى غير ذٰلك مما لا يحصى، وجميعه يشير بل يصرح باعتبار المصالح للعباد، وأن الإذن دائر معها أينما دارت، حسبما بينته مسالك العلة[1]؛ فدل ذٰلك على أن العادات مما اعتمد الشارع فيها الالتفات إلى المعاني.

والثاني: أن الشارع توسع[2] في بيان العلل والحِكم في تشريع باب العادات كما تقدم تمثيله، وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول[3]؛ ففهمنا من ذٰلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني، لا الوقوف[4] مع النصوص، بخلاف باب العبادات[5]؛ فإن المعلوم فيه خلاف ذٰلك، وقد توسع في هٰذا القسم مالك رحمه الله؛ حتى قال فيه بقاعدة المصالح المرسلة[6]، وقال فيه بالاستحسان[7]، ونقل عنه أنه قال: «إنه تسعة أعشار

---

(١) وما ذكره من الأمثلة الثانية من باب مسلك التنبيه والإيماء الذي هو ترتيب الحكم على الوصف؛ فيفهم لغة أنه علة له، ولذا جعلوه من مسلك النص غير الصريح. (د).

(٢) كمقابل لقوله في الوجه الثاني في العبادات: «ولكان ذٰلك يتسع في أبواب العبادات». (د).

(٣) هٰذا هو تعريف أبي زيد للمناسب، وعرفه غيره بأنه وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء، وهو حصول مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها، وقالوا: إن تعريف أبي زيد لا يمكن إثباته في المناظرة؛ إذ يقول الخصم لا يتلقاه عقلي بالقبول، وإن كان التعريفان متقاربين في المعنى. (د).

(٤) في نسخة (ماء / ص ٢١٧): «بالوقوف».

(٥) ليكن على بالك ما قرره المصنف (١/ ١١١) أن تلمس «الحِكم» في هٰذا الباب من مُلَح العلم لا من متنه عند المحققين، وهٰذا ما ذكره شيخ المصنف المِقَّري في كتابه «القواعد» (٢ / ٤٠٦).

(٦ و٧) بيان المقام على وجه يشفي النفس يرجع فيه إلى كتاب «الاعتصام» (٢ / ٦٠٧ وما بعدها ـ ط ابن عفان) للمؤلف في تحديدهما وتمثيلهما. (د). =

العلم»، حسبما يأتي إن شاء الله[1].

والثالث: إن الالتفات إلى المعاني قد كان معلوماً في الفترات، واعتمد عليه العقلاء؛ حتى جرت بذلك مصالحهم، وأعملوا كلياتها على الجملة؛ فاطردت لهم، سواء في ذلك أهل الحكمة الفلسفية وغيرهم؛ إلا أنهم قصروا في جملة من التفاصيل؛ فجاءت الشريعة لتتم مكارم الأخلاق، فدل على أن المشروعات في هذا الباب جاءت متممة لجريان التفاصيل في العادات على أصولها المعهودات، ومن ها هنا أقرت هذه الشريعة جملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية؛ كالدية، والقسامة، والاجتماع[2] يوم العروبة ـ وهي الجمعة ـ للوعظ والتذكير، والقراض، وكسوة الكعبة، وأشباه ذلك مما كان عند أهل الجاهلية محموداً، وما كان من محاسن العوائد ومكارم الأخلاق التي تقبلها العقول، وهي كثيرة، وإنما كان[3] عندهم من التعبدات الصحيحة في الإسلام أمور نادرة مأخوذة عن ملة إبراهيم عليه السلام.

= وقال (خ): «هي مصلحة يتلقاها العقل بالقبول، ولا يشهد أصل خاص من الشريعة بإلغائها أو اعتبارها، وإنما يتمسك بها الإمام مالك على شرط التئامها بالمصالح التي تشهد لها الأصول، وقد اعترض القول بها إمام الحرمين من وجهين: أحدهما أنها تستلزم المفسدة من وجهين، أحدهما تحكيم العوام بحسب آرائهم في ملاءمتهم ومنافرتهم، والثاني اختلاف الأحكام باختلاف الأشخاص والبقاع والأوقات، وأجاب المالكية عن ذلك بأن الحكم في المصلحة منوط بالاجتهاد؛ لأنه دليل حكم لا حكم حتى يعمل بها العامي، وعن الثاني بالتزامه وهو معنى دوام الشريعة ومناسبتها لكل زمان». قلت: مقولة مالك في «العتبية» (٤ / ١٥٥ ـ مع الشرح)، وانظر: «الذخيرة» (١ / ١٥٢ ـ ١٥٣ ـ ط دار الغرب) للقرافي، و«أساس القياس» (ص ٩٨ ـ ٩٩) للغزّالي.

(١) انظر: (٥ / ١٩٨).

(٢) أي: باعتبار ما فيه من المصلحة العامة؛ حتى يكون مما نحن فيه، لا من جهة كون الصلاة وسماع الخطبة عبادة. (د).

(٣) من تتمة الدليل الثالث. (د).

فصل

فإذا تقرر هٰذا، وأن الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني؛ فإذا وجد فيها التعبد؛ فلا بد من التسليم والوقوف مع المنصوص؛ كطلب الصَّداق[1] في النكاح، والذبح في [المحل المخصوص[2] في] الحيوان المأكول، والفروض المقدرة في المواريث، وعِدَد الأشهر في العدد الطلاقية والوفوية، وما أشبه ذٰلك من الأمور التي لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية؛ حتى يقاس عليها غيرها؛ فإنا نعلم أن الشروط المعتبرة في النكاح من الولي والصداق وشبه ذٰلك؛ لتمييز النكاح عن السفاح، وأن فروض المواريث ترتبت على ترتيب القربى من الميت، وأن العدد والاستبراءات المراد بها استبراء الرحم خوفاً من اختلاط المياه، ولٰكنها أمور جملية؛ كما أن الخضوع والتعظيم والإجلال علة شرع العبادات، وهٰذا المقدار لا يقضي بصحة القياس على الأصل فيها، بحيث يقال: إذا حصل الفرق بين النكاح والسفاح بأمور أخر مثلاً لم تشترط تلك الشروط، ومتى علم براءة الرحم لم تشرع العِدَّة بالأقراء ولا بالأشهر، ولا ما أشبه ذٰلك.

فإن قيل: وهل توجد لهٰذه الأمور التعبديات علة يفهم منها مقصد الشارع على الخصوص أم لا؟

---

(١) تأمل؛ فإن فيه المعنى الذي أشارت إليه الآية: ﴿**وبما أنفقوا من أموالهم**﴾؛ أي: فالصداق والنفقة مكملان لحق القيامة والرياسة للأزواج عليهن، وسيأتي للمؤلف تعليله بتمييز النكاح عن السفاح، وإن كان قد يقال: إن الزنا فيه دفع مال من الزاني للبغي. (د).

(٢) أي: مع أن تطهير اللحم من الدم الذي هو مسكن الجراثيم المرضية غالباً قد لا يتوقف على خروجه من الودجين والحلقوم، وليراجع أهل الذكر في هٰذا؛ فقد يكون له علة ومعنى مقصود. (د).

قلت: وما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

فالجواب أن يقال: أما أمور التعبدات؛ فعلَّتها المطلوبة مجرد الانقياد، من غير زيادة ولا نقصان، ولذٰلك لما سئلت عائشة رضي الله عنها عن قضاء الحائض الصوم دون الصلاة؛ قالت للسائلة: «أَحَرورِيَّةٌ أنتِ؟» إنكاراً عليها أن يسئل عن مثل هٰذا؛ إذ لم يوضع التعبد أن تفهم علته الخاصة، ثم قالت: «كنا نؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة»[1]، وهٰذا يرجح التعبد على التعليل بالمشقة، وقول ابن المسيَّب في مسألة تسوية الشارع بين دية الأصابع: «هي السُّنَّةُ يا ابنَ أخي»[2]، وهو كثير، ومعنى هٰذا التعليل أن لا علة.

وأمـا العاديات وكثير من العبادات أيضاً؛ فلها معنى مفهوم، وهو ضبط وجوه المصالح، إذ لو تُرِك الناسُ والنظرَ لانتشر[3] ولم ينضبط، وتعذر الرجوع إلى أصـل شرعي، والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل؛ فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة، وأسباباً معلومة لا تُتعدى؛ كالثمانين في القذف، والمئة وتغـريب العـام في الـزنـا على غير إحصان، وخص قطع اليد بالكوع[4] وفي

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الحيض، باب وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة، ١ / ٢٦٥ / رقم ٣٣٥).

وقولها رضي الله عنها: «أحرورية أنت؟»، أي: أنت تنتسبين إلى الحروريين، وهم جماعة خالفوا علياً رضي الله عنه من الخوارج، يبالغون في العبادات، ينتسبون إلى (حروراء)، قرية بالكوفة على ميلين منها. (ماء / ص ٢١٨).

(٢) نحوه في «معالم السنن» للخطابي (٤ / ٢٨)، و«فقه الإمام سعيد بن المسيب» (٤ / ٦٧)، وسيأتي بتمامه في (٥ / ٣٨٧).

(٣) أي: لَتَشَتَّتَ وَكَثُرَ فيه الخلافُ والتَّفرُّقُ.

(٤) اختلف أهل اللغة فيه على أقوال:

الأول: هو طَرَفُ الزَّنْدِ الذي يلي الإبهام، نقله الجوهري في «الصحاح» (٣ / ١٢٧٨)، وبه قال ابن السكيت؛ كما في «تهذيب اللغة» (٣ / ٤١)، وكذا في «المحكم» (٢ / ٢٠٠) لابن سيده، و«الكليات» (٥ / ١٢٤) للكفوي. =

النصاب المعين[1]، وجعل مغيب الحشفة حدّاً في أحكام كثيرة، وكذٰلك الأشهر والقروء في العِدد، والنصاب والحول في الزكوات، وما لا ينضبط رد إلى أمانات المكلفين، وهو المعبر عنه بالسرائر؛ كالطهارة للصلاة، والصوم، والحيض والطهر، وسائر ما لا يمكن رجوعه إلى أصل معين ظاهر؛ فهٰذا مما قد يظن التفات الشارع إلى القصد إليه.

وإلى هٰذا المعنى[2] يشير أصل سد الذرائع؛ لٰكن له نظران:

نظر من جهة تشعبه وانتشار وجوهه إذا تتبعناه، كما في مذهب مالك مثلاً، مع أن كثيراً من التكليفات ثبت كونها موكولة إلى أمانة المكلف؛ فعلى هٰذا لا ينبغي أن يلتفت منه[3] إلا إلى المنصوص عليه.

= **الثاني**: هو طرف الزَّنْدِ في الذّراع مما يلي الرُّسغ، نقله الليث، وقال: «هٰكذا زعمه أبو الدُّقَيش الأعرابي، وهما كوعان، كذا في «تاج العروس» (٢٢ / ١٤١ ـ ١٤٢)، و«اللسان» (٨ / ٣١٦)، و«تهذيب اللغة» (٣ / ٤١).

والثالث من الأقوال: أنه أخْفاهما وأشدُّهُما دُرْمة، وهٰذا نقله الصَّاغاني في «العباب»، وفسَّر (الدَّرَم) بالتحريك بأنْ لا يظهر للعظم حَجمٌ، وكذا في «التاج» (٢٢ / ١٤٢).

فهٰذه ثلاثة أقوال في تفسير (الكوع)، ذكرها الزَّبيدي في «القول المسموع في الفرق بين الكُوع والكرسوع» (ص ١٩ ـ ٢١)، والمراد والله أعلم من كلام المصنف القول الثاني.

(١) يعني: نصاب القطع في السرقة.

(٢) أي: فقاعدة سد الذرائع التي هي منع الشارع لأشياء لجرها إلى منهي عنه، والتوسل بها إليه هٰذه القاعدة تلتئم وتتناسب تمام المناسبة مع المعنى السابق، وهو ضبط وجوه المصالح خشية الانتشار وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي، والضبط في هٰذا أقرب إلى الانقياد، لٰكن لسد الذرائع نظران... إلخ، أي: فلا يؤخذ هٰكذا بطريق كلي بل لا بد فيه من إدخاله تحت هٰذا الضابط الذي قرره. (د).

(٣) أي: من المعنى المذكور إلا إلى ما نص عليه من الشارع بذكر ضوابطه؛ لأن كثيراً من التكاليف وَكَلَها الشَّارعُ إلى أمانة المكلف؛ فلا نتوسع في ضبطها وتقييدها بحجة سد الذرائع وخوف =

ونظر من جهة أن له ضوابط قريبة المأخذ وإن انتشرت فروعه، وقد فهم من الشرع الالتفات إلى كليّه، فليُجْرَ بحسب الإمكان في مظانه، وقد منع الشارع من أشياء من جهة جرِّها إلى منهي عنه والتوسل بها إليه، وهو أصل مقطوع به على الجملة قد اعتبره السلف الصالح؛ فلا بد من اعتباره، ومن الناس من توسط بنظر ثالث؛ فخص هٰذا المختلف فيه بالظاهر[1]، فسلط الحكام على ما اطلعوا عليه منه ضبطاً لمصالح العباد، ووكَل من لم يُطَّلع عليه إلى أمانته.

* * * * *

= الانتشار، والنظر الآخر أنه وإن انتشرت فروعه، لٰكن له ضوابط سهلة المأخذ يمكن التعويل عليها؛ فمتى أمكن إجراء الضوابط في مظانها أخذ بها وعول عليها، فيكون هٰذا توسطاً بين الأمرين، وإعمالاً لكلا النظرين. (د).

(١) كأن النظرين السابقين لم يفرق فيهما بين الظواهر والسرائر، لٰكن هٰذا الثالث فرق بينهما بما قاله. (د).

المسألة التاسعة عشرة

كل ما ثبت فيه اعتبار التعبد؛ فلا تفريع فيه[1]، وكل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبد[2]؛ فلا بد فيه من اعتبار التَّعبُّد لأوجه:

أحدها: أن معنى الاقتضاء أو التخيير لازم للمكلف[3] من حيث هو مكلف، عرف المعنى الذي لأجله شرع الحكم أو لم يعرفه، بخلاف اعتبار المصالح فإنه غير لازم؛ فإنه عبد مكلف، فإذا أمره سيده لزمه امتثال أمره باتفاق العقلاء، بخلاف المصلحة؛ فإن اعتبارها غير لازم له من حيث هو عبد مكلف على رأي المحققين، وإذا كان كذلك؛ فالتعبد لازم لا خِيرَة فيه، واعتبار المصلحة فيه الخيرة، [وما فيه الخيرة][4] يصح تخلفه عقلاً، وإذا وقع الأمر

---

(١) أي: لا يقاس فيه ولما كانت هٰذه الدعوى الأولى واضحة لم يستدل عليها، وإن كان يؤخذ التنبيه عليها أثناء الاستدلال على الدعوى الثانية، ولم يقل: «ففيه التفريع» لأنه مع كونه متشعب الخلاف بين القائلين بالقياس؛ فإن الذي يعنيه هو إثبات أن فيه أيضاً نوع من التعبد بمعنى من المعاني التي سيقررها. (د).

(٢) أي: دون أن يثبت التعبد، وليس الغرض أن يثبت اعتبار عدم التعبد، وإلا لتناقض الكلام، وقوله: «فلا بد فيه من اعتبار التعبد» ليس المراد به التعبد بالمعنى الخاص المتقدم الذي يجب ألا يدخله القياس والتفريع، بل المراد به أن يكون لله فيه حق، إذا قصده المكلف بالفعل أثيب، وتكون مخالفته قبيحة يستحق العقاب عليها، وينضم إليه معنى آخر وهو أنه لا بد لنا في كل مصلحة عرفناها من وقفة عندها: هل تعينت هٰذه العلة للمصلحة بحيث لا يكون للحكم علة ومصلحة إلا هٰذه؟ فهٰذا التوقف نوع من التعبد، بمعنى عدم معقولية المعنى تعقلاً كاملاً، وغير ذٰلك من المعاني الآتية التي يتقرر بها معنى التعبد في الأوجه المذكورة بعد؛ فالتعبد هنا بمعنى عام لا ينافي القياس والتفريع إذا وجدت شروطه. (د).

(٣) أي: فعليه الانقياد ولا يخلص من التكليف إلا بالامتثال بخلاف تحقيق المصلحة وتحصيلها؛ فغير لازم بل نفس معرفة المصلحة في التكليف غير لازمة فضلاً عن قصدها. (د).

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل.

والنهي شرعاً لم يصح تخلفهما عقلاً[1]؛ فإنه محال، فالتعبد بالاقتضاء أو التخيير لازم بإطلاق[2]، واعتبار المصالح غير لازم بإطلاق، خلافاً لمن ألزم اللطف والأصلح.

وأيضاً؛ فإنه[3] لازم على رأي من ألزم الأصلح وقال بالحسن والقبح العقليين، فإن السيد إذا أمر عبده لأجل مصلحة هي علة الأمر بالعقل؛ يلزم الامتثال من حيث مجرد الأمر لأن مخالفته قبيحة، ومن جهة اعتبار المصلحة أيضاً؛ فإن تحصيلها واجب عقلاً بالفرض، فالأمران على مذهبهم لازمان، ولا يقول أحد منهم: إن مخالفة العبد أمر سيده مع قطع النظر عن المصلحة غير قبيح، [بل هو قبيح][4] على رأيهم وهو معنى لزوم التعبد.

والثاني: أنا إذا فهمنا بالاقتضاء أو التخيير حكمة مستقلة في شرع الحكم؛ فلا يلزم من ذلك أن لا يكون ثم حكمة أخرى ومصلحة ثانية وثالثة وأكثر من ذلك، وغايتنا أنا فهمنا مصلحة دنيوية تصلح أن تستقل بشرعيَّة الحكم؛ فاعتبرناها بحكم الإذن الشرعي، ولم نعلم حصر المصلحة والحكم بمقتضاها في ذلك الذي ظهر، وإذا لم يحصل لنا بذلك علم ولا ظن؛ لم يصح لنا القطع بأن لا مصلحة للحكم إلا ما ظهر لنا، إذ هو قطع على غيبٍ بلا دليلٍ، وذلك غير جائز؛ فقد بقي لنا إمكان حكمة أخرى شرع لها الحكم؛ فصرنا من تلك الجهة واقفين مع التعبد[5].

---

(١) أي: عما يقتضيان من اشتغال ذمة المأمور والمنهي حتى يؤدي. (د).

(٢) أي: سواء فيما ثبت فيه اعتبار التعبد وما ثبت فيه اعتبار المعاني، وكذا اعتبار المصالح غير لازم فيما ثبت فيه اعتبار التعبد، وهو ظاهر، ولا فيما ثبت فيه اعتبار المعاني كما قال. (د).

(٣) أي: التعبد. (د).

(٤) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٥) وهو هنا بمعنى عدم القطع بمعقولية المعنى مستقلاً. (د).

فإن قيل: لو جاز ذٰلك لم نقض بالتعدي[1] على حال، فإنا إذا جوزنا وجود حكمة أو مصلحة أخرى؛ لم نجزم بأن الحكم لها[2] فقط لجواز أن تكون جزء علة[3]، أو لجواز خلو الفرع عن تلك الحكمة التي جهلناها وإن وجدت فيه العلة التي علمناها، فإذا أمكن ذٰلك؛ لم يصح الإلحاق والتفريع حتى نتحقق أن لا علة سوى ما ظهر، ولا سبيل إلى ذٰلك؛ فكذٰلك لا سبيل إلى القياس ولا القضاء بأن ذٰلك الحكم مشروع لتلك العلة.

فالجواب أن القضاء بالتعدي لا ينافي جواز[4] التعبد؛ لأن القياس قد صح كونه دليلاً شرعياً، ولا يكون شرعياً إلا على وجهٍ نقدر على الوفاء به عادة، وذٰلك إذا ظهر لنا علة تصلح للاستقلال بشرعية الحكم، ولم نكلف أن ننفي ما عداها؛

---

(١) أي: تعدي الحكم لما ثبتت فيه العلة كما هو الشأن في القياس في المسائل التي عرف فيها اعتبار المعاني والعلل. (د).

(٢) أي: للحكمة الموجودة الظاهرة في الأصل. (د).

(٣) أي: وجزء العلة لا يعدي الحكم للفرع، ولا يبني عليه قياس، وقوله: «أو لجواز... إلخ» عطف على سابقه تكميل لتعليل قوله: «لم نجزم بأن الحكم لها فقط» الذي يشمل صورتين: أن يكون لها مع غيرها بأن تكون جزء علة، أو يكون الحكم لها أو لغيرها بأن تكون هناك علة أخرى مستقلة؛ فقوله أولاً: «لجواز» توجيه للاحتمال الأول، وقوله: «أو لجواز» توجيه للاحتمال الثاني، وقوله: «خلو النوع عن تلك الحكمة»؛ أي: المستقلة أيضاً كما أن المعلومة مستقلة، وقوله: «فإذا أمكن ذٰلك»؛ أي: احتمال أن تكون المعلومة جزء علة، واحتمال أن تكون ليست وحدها المعلل بها وإن كانت علة كاملة، وقوله: «سوى ما ظهر»؛ أي: لا يوجد جزء آخر متمم للعلة المعلومة، ولا علة أخرى كاملة يصح أن يبنى عليها الحكم، وقوله في الجواب: «لٰكن غلبة الظن كاف» فيه جواب التجويز الأول، وقوله: «وأيضاً» فيه جواب التجويز الثاني. (د).

(٤) جعله جوازاً؛ فكأنه لا يلزم المجتهد أن يراعي إمكان حكمة أخرى، ويعتبر كأمر كمالي بخلاف الوجه الأول، وهو امتثال المأمورات على تفصيل في ذٰلك معروف في الفروع من جهة النية وعدمها. (د).

فإن الأصوليين مما يجوزون كون العلة خلاف ما ظهر لهم، أو كون ذلك الظاهر جزء علة لا علة كاملة، لكن غلبة الظن بأن ما ظهر مستقل بالعلية، أو صالح لكونه علة، كاف في تعدي الحكم به.

وأيضاً فقد أجاز الجمهور تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة واحدة[1] وكل منها مستقل، وجميعها معلوم؛ فنعلل بإحداها مع الإعراض عن الأخرى وبالعكس، ولا يمنع ذلك القياس وإن أمكن أن تكون الأخرى في الفرع أو لا تكون فيه، وإذا لم يمنع ذلك فيما ظهر؛ فأولى أن لا يمنع فيما لم يظهر، فإذا ثبت هذا؛ لم يبق للسؤال مورد؛ فالظاهر هو المبني عليه حتى يتبين خلافه، ولا علينا.

والوجه الثالث[2] أن المصالح في التكليف ظهر لنا من الشارع أنها على ضربين:

أحدهما: ما يمكن الوصول إلى معرفته بمسالكه المعروفة؛ كالإجماع، والنص، والإشارة، والسبر[3]، والمناسبة، وغيرها، وهذا القسم هو الظاهر الذي

(١) انظر تفصيل ذلك في: «المستصفى» (٢ / ٩٦)، و«الإحكام» (٣ / ٢١٨) للآمدي، و«البحر المحيط» (٣ / ٢١٠ - ٢١١)، و«البرهان» (٢ / ٨٣٢)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٠ / ١٦٧)، و«المسودة» (٤١٧)، و«أصول الفقه وابن تيمية» (١ / ٣٨٥ - ٣٨٨)، و«كشف الأسرار» (٤ / ٤٥)، و«جمع الجوامع» (٢ / ٢٤٥ - ٢٤٦ مع «شرح المحلى»)، و«نشر البنود» (٢ / ١٤٥ - ١٤٦)، و«إرشاد الفحول» (٢٠٩).

(٢) هذا الوجه إنما يثبت اعتبار التعبد في نوع خاص مما اعتبر فيه المعاني دون التعبد، بخلاف الوجهين السابقين؛ فعامان في سائر فروعه، والوجه الرابع عام أيضاً، وكذلك الخامس والسادس. (د).

(٣) مثاله أن يقول: المستدل في علة ربا الفضل العلة، أما الطعم، أو الاقتيات، أو الادخار، أو التقدير بالكيل، أو الوزن، ثم يستدل على إبطال اثنين منتفيين كون الثالث هو العلة، والحق مع من أنكر عده في مسالك العلة كان الوصف المبقي أن اشتمل على مصلحة، فأما أن تكون =

نعلل به، ونقول: إن شرعية الأحكام لأجله.

والثاني: ما لا يمكن الوصول إلى معرفته بتلك[1] المسالك المعهودة، ولا يطلع عليه إلا بالوحي؛ كالأحكام[2] التي أخبر الشارع فيها أنها أسباب للخصب والسعة وقيام أبهة الإسلام، وكذلك التي أخبر في مخالفتها أنها أسباب العقوبات وتسليط العدو، وقذف الرعب، والقحط، وسائر أنواع العذاب الدنيوي والأخروي.

وإذا كان معلوماً من الشريعة في مواطن كثيرة أن[3] ثم مصالح أخر غير ما يدركه المكلف؛ لا يقدر على استنباطها ولا على التعدية بها في محل آخر؛ إذ لا يعرف كون المحل الآخر وهو الفرع وجدت فيه تلك العلة ألبتة؛ لم يكن إلى اعتبارها في القياس سبيل؛ فبقيت موقوفة على التعبد المحض لأنه لم يظهر للأصل المعلل بها شبيه إلا ما دخل تحت الإطلاق أو العموم المعلل[4]، وإذ

= منضبطة للفهم أو كلية لا تنضبط؛ فالأول المناسبة، والثاني الشبه، وإن لم يشتمل على مصلحة أصلاً؛ فهو الطرد. (خ).

(١) في (ط): «لتلك».

(٢) فمثلاً ورد: ﴿استغفروا ربكم إنه كان غفاراً . يرسل السماء عليكم مدراراً . ويمددكم بأموال وبنين﴾ الآية، هل يجعل الاستغفار علة أيضاً في قوة الأبدان وسعة العلم، وغير ذلك؛ فيقاس على الأمداد بالأموال والبنين؟ وقال تعالى: ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾، هل يقاس على الفشل وذهاب القوة والعزة ذهاب القوة البدنية والأموال وغيرها؟ فهذه الأسباب ذكرها الشرع عللاً لأحكام، لكنها لا تعلم إلا من جهته؛ فهل يدخل فيها القياس والتفريع، يقول المؤلف: إنها مع كونها علل بها الشرع، ولا يصح أن يدخلها القياس والتفريع؛ لأنها وإن كانت أحكاماً عادية إلا أن عللها ليست مما تدرك العقول ترتب هذه الأحكام عليها؛ فلا بد أن تكون تعبدية نقف فيها عند ما أثبت الشارع فقط؛ لأن التشابه الذي ندركه فيما نريد أن نجعله فرعاً إنّما هو في المطلقات والعمومات المعلل بها، وليس هذا القدر كافياً في صحة العلية حتى يتأتى الإلحاق والقياس. (د).

(٣) في الأصل و(خ): «وإن».

(٤) لعل فيه حذف كلمة «به». (د).

ذاك يكون أخذ الحكم المعلل بها متعبداً به، ومعنى التعبد به الوقوف عند ما حد الشارع فيه من غير زيادة ولا نقصان.

والرابع: أن السائل إذا قال للحاكم: لِمَ لا تحكم بين الناس وأنت غضبان؟ فأجاب بأني نهيت عن ذلك؛ كان مصيباً، كما أنه إذا قال: لأن الغضب يشوش عقلي وهو مظنة عدم التثبت في الحكم؛ كان مصيباً أيضاً، والأول جواب التعبد المحض، والثاني جواب الالتفات إلى المعنى، وإذا جاز اجتماعهما وعدم تنافيهما؛ جاز القصد إلى التعبد، وإذا جاز القصد إلى التعبد دل على أن هنالك تعبداً، وإلا لم يصح توجه القصد إلى ما لا يصح القصد إليه من معدوم أو ممكن أن يوجد أو لا يوجد، فلمَّا صح القصد مطلقاً؛ صح المقصود له مطلقاً، وذلك جهة التعبد، [وهو المطلوب][1].

والخامس: أن كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك مما يختص بالشارع، لا مجال[2] للعقل فيه، بناء على قاعدة نفي

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط في الأصل.

(٢) هذا ظاهر فيما إذا كان مسلك العلة الإجماع أو النص بقسميه أو المناسبة أيضاً؛ لأنه لا بد في المعتبر منها أن يكون مؤثراً أو ملائماً، وكل منهما لا بد أن يستند إلى نص أو إجماع، أما المؤثر؛ فهو ما اعتبر عينه في عين الحكم بنص كما في الحدث بالمس لقوله عليه السلام: «من مس ذكره فليتوضأ»[1]، أو إجماع كولاية المال بالصغر، وأما الملائم؛ فهو ما رتب الحكم على وفقه في الأصل مع ثبوت اعتبار عينه في جنس الحكم، أو جنسه في عين الحكم، أو جنسه في جنس الحكم بنص أو إجماع، وسمي ملائماً لكونه مناسباً لما اعتبره الشارع، ومثاله الصغر في حمل نكاح الثيب الصغيرة على نكاح البكر الصغيرة في أن الولاية للأب عند الحنفية، ويبقى الكلام في السبر والتقسيم والدوران من أنواع المسالك؛ فعليك بالنظر فيها لتعرف هل يشملها كلامه، وأن المصالح فيها أيضاً بوضع الشرع. (د).

---

(١) انظر تخريجه وطرقه في تعليقي على «الخلافيات» للبيهقي (٢/ ٢٤٤، مسألة رقم ٢٠).

التحسين والتقبيح[1]، فإذا كان الشـــارع قد شرع الحكم لمصلحـة ما؛ فهـو الواضع لها مصلحة، وإلا؛ فكان يمكن عقلاً أن لا تكون كذٰلك، إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح، فإذاً كون المصلحة مصلحة هو من قبل الشارع بحيث يصدقه العقل وتطمئن إليه النفس؛ فالمصالح من حيث هي مصالح قد آل النظر فيها إلى أنها تعبديات[2]، وما انبنى على التعبدي لا يكون إلا تعبديّاً.

ومن هنا يقول العلماء[3]: إن من التكاليف «ما هو حق لله خاصة»، وهو راجع إلى التعبد، «وما هو حق للعبد»، ويقولون في هٰذا الثاني: إن فيه حقّاً لله، كما في قاتل العمد إذا عُفي عنه ضُرب مئةً وسُجن عاماً، وفي القاتلِ غِيلةً إنه لا عفـو فيه، وفي الحـدود إذا بلغت السلطان فيمـا سوى القصاص كالقذف والسـرقـة لا عفو فيه وإن عفا مَن له الحق، ولا يقبل من بائع الجارية إسقاط المواضعة ولا من مسقط العدة عن مطلق المرأة[4]، وإن كانت براءةُ رحمها حقّاً له، وما أشبه ذٰلك من المسائل الدالة على اعتبار التعبد وإن عُقل المعنى الذي لأجله شُرع الحكم؛ فقد صار إذاً كل تكليـف حقّاً لله، فإن ما هو لله؛ فهو لله، وما كان للعبد؛ فراجع إلى الله من جهة حق الله فيه، ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله؛ إذ كان لله أن لا يجعل للعبد حقّاً أصلاً[5].

---

(١) انظر ما مضى بهٰذا الصدد (١ / ١٢٥) مع التعليق عليه، وما سيأتي (٣ / ٢٨).

(٢) في الأصل: «تعبّدات».

(٣) المذكور قول القرافي في كتابه «الفروق» (٢ / ١٤٠، الفرق الثاني والعشرون)، وانظر أيضاً: «المنار» (٨٨٦ ـ مع حواشيه)، و«شرح التلويح على التوضيح» (٢ / ١٥٥).

(٤) لعل الأصل: «عن المرأة المطلقة». (د).

(٥) وعليه؛ فالشريعة هي أساس الحقوق الخاصة، وليست الحقوق الخاصة هي أساس الشـريعـة، والحق ليس منحـة من المجتمع أو القانون الذي تضعه الأمة، وليس هو حقّاً طبيعياً =

ومن هٰذا الموضع يقول كثير من العلماء: «إن النهي يقتضي الفساد بإطلاق»[1]، علمت مفسدة النهي أم لا، انتفى السبب الذي لأجله نهي عن العمل أوْ لا، وقوفاً مع نهي الناهي لأنه حقه، والانتهاء هو القصد الشرعي في النهي، فإذا لم يحصل؛ فالعمل باطل بإطلاق، فقد ثبت أن كل تكليف لا يخلو عن التعبد، وإذا لم يخلُ؛ فهو مما يفتقر إلى نية كالطهارات وسائر العبادات.

إلا أن التكاليف التي فيها حق العبد منها ما يصح بدون نية، وهي التي فهمنا من الشارع فيها تغليب جانب العبد؛ كردّ الودائع والمغصوب والنفقات الواجبة، ومنها ما لا يصح إلا بنية، وذٰلك ما فهمنا فيه تغليب حق الله؛ كالزكاة والذبائح والصيد، والتي تصح بدون نية إذا فعلت بغير نية لا يثاب عليها، فإنْ فعلها بنية الامتثال وهي نية التعبد؛ أثيب عليها، وكذٰلك التروك إذا تركت بنية، وهٰذا متفق عليه، ولو كانت حقوقاً للعباد خاصة ولم يكن لله فيها حق؛ [لما][2] حصل الثواب فيها أصلاً، لأن حصول الثواب فيها يستلزم كونها طاعة من حيث هي مكتسبة مأمور بها، والمأمور به متقرب إلى الله به، وكل طاعة من حيث هي طاعة لله عبادة، وكل عبادة مفتقرة إلى نية؛ فهٰذه الأمور من حيث هي طاعة مفتقرة إلى نية.

= لصاحبه، بل هو منحة إلٰهية وهبها الله سبحانه للإنسان من أجل أن يتحقق بها مصالحه الدنيوية والأخروية.

(١) انظر تحرير هٰذه المسألة في «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٩ / ٢٩٩، ٢٣ / ٢٥، ٢٩ / ٢٨١ وما بعدها، و٣٢ / ٨٨ و٣٣ / ١٨، ٩٩)، و«إعلام الموقعين» (١ / ١٠٨)، و«كشف الأسرار» (٤ / ١٣٤ ـ ١٣٥)، و«تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد» للعلائي، و«النهي يقتضي الفساد بين العلائي وابن تيمية» لصديقنا رعد عبدالعزيز، و«النهي وأثره في الفقه الإسلامي» لمحمد سعود المعيني.

(٢) ما بين المعقوفتين سقط في الأصل.

فإن قيل: إنما أمر بها من حيث حق العبد خاصة، ومن جهة حق العبد حصل فيها الثواب، لا من كونها طاعة متقرباً بها.

قيل: هٰذا غير صحيح؛ إذ لو كان كذٰلك؛ لصح الثواب بدون النية؛ لأن حق العبد حاصل بمجرد الفعل من غير نية، لٰكن الثواب مفتقر في حصوله إلى نية.

وأيضاً؛ فلو حصل الثواب بغير نية؛ لأثيب الغاصب إذا أخذ منه المغصوب كرهاً، وليس كذٰلك باتفاق وإن حصل حق العبد؛ فالصواب أن النية شرط في كون العمل عبادة، والنية المرادة هنا نية الامتثال لأمر الله ونهيه، وإذا كان هٰذا جارياً في كل فعل وترك؛ ثبت أن في الأعمال المكلف بها طلباً تعبدياً على الجملة.

وهو دليل سادس في المسألة.

فإن قيل: فيلزم على هٰذا أن يفتقر كل عمل إلى نية، وأن لا يصح عَمَلُ مَنْ لم ينو، أو يكون عاصياً.

قيل: قد مر أن ما فيه حق العبد تارة يكون هو المغلّب، وقد يكون جهة التعبد هي المغلبة، فما كان المغلب فيه التعبد؛ فمسلَّم ذٰلك فيه، وما غلب فيه جهة العبد؛ فحق العبد يحصل بغير نية؛ فيصح العمل هنا من غير نية ولا يكون عبادة لله، فإن راعى جهة الأمر؛ فهو من تلك الجهة عبادة، فلا بد فيه من نية، أي: لا يصير عبادة إلا بالنية، لا أنه يلزم فيه النية أو يفتقر إليها، بل بمعنى أن النية في الامتثال صيرته عبادة، كما إذا أقرض امتثالاً للأمر بالتوسعة على المسلم، أو أقرض بقصد دنيوي، وكذٰلك البيع والشراء، والأكل والشرب والنكاح والطلاق وغيرها، ومن هنا كان السلف رضي الله عنهم يثابرون على

إحضار النيات في الأعمال، ويتوقفون عن جملة منها حتى تحضرهم[1].

فصل

ويتبين بهٰذا أمور، منها أن كل حكم شرعي ليس بخال عن حق الله تعالى، وهو جهة التعبد؛ فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، وعبادته امتثال أوامره واجتناب نواهيه بإطلاق[2]، فإن جاء ما ظاهره أنه حق للعبد مجرداً[3]؛ فليس كذٰلك بإطلاق، بل جاء على تغليب حق العبد في الأحكام الدنيوية.

كما أن كل حكم شرعي؛ ففيه حق للعباد إما عاجلاً وإما آجلاً، بناء على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد، ولذٰلك قال في الحديث: «حقُّ العباد على الله إذا عَبَدُوه ولم يُشْرِكوا به شيئاً ألَّا يُعَذِّبهم»[4]، وعادتهم في تفسير «حق

---

(1) انظر في هٰذا: «قواعد الأحكام» (2 / 66 وما بعدها).

(2) هٰذا هو التحقيق في التعبير عن حق الله خلافاً للقرافي، حيث ذهب في الفرق الثاني والعشرين إلى أن حق الله أمره ونهيه لا نفس العبادة، وزعم أن هٰذا هو المحرر عند العلماء، وقد تعرض أبو القاسم بن الشاط إلى التنبيه على هٰذا الغلط، وأنكر أن يحرر العلماء ما يخالف قوله عليه الصلاة والسلام: «حق الله تعالى على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً». (خ).

قلت: وانظر في تعريفه: «قواعد الأحكام» (1 / 103)، و«تيسير التحرير» (2 / 174 - 181)، و«شرح المنار» (886 - مع حواشيه)، و«كشاف اصطلاحات الفنون» (1 / 329 - 330).

(3) كالقصاص؛ فالعفو عنه حق للعبد، على معنى أنه إن عفا سقط الحق كله. (د).

(4) جزء من حديث، وفيه حق الله على العباد أيضاً، وسيأتي عند المصنِّف (ص 544)، أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الجهاد، باب اسم الفرس والحمار / رقم 2856، وكتاب اللباس، باب حمل صاحب الدابة غيره بين يديه / رقم 5967، وكتاب الاستئذان، باب من أجاب بلبيك وسعديك / رقم 6267، وكتاب الرقاق، باب من جاهد نفسه / رقم 6500، وكتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى / رقم 7373)، ومسلم في =

الله» أنه ما فهم من الشرع أنه لا خيرة فيه للمكلف، كان له معنى معقول أو غير معقـول، «وحق العبـد» ما كان راجعـاً إلى مصالحه في الدنيا، فإن كان من المصالح الأخروية؛ فهو من جملة ما يطلق عليه أنه حق لله، ومعنى «التعبد» عندهم أنه ما لا يعقل معناه[1] على الخصوص، وأصل العبادات راجعة إلى حق الله، وأصل العادات راجعة إلى حقوق العباد.

فصل

والأفعال بالنسبة إلى حق الله أو حق الآدمي ثلاثة أقسام[2]:

أحدها: ما هو حق لله خالصاً كالعبادات، وأصله التعبد كما تقدم، فإذا طابق الفعلُ الأمرَ؛ صحَّ، وإلا؛ فلا.

والدليل على ذٰلك أن التعبد راجع إلى عدم معقولية المعنى، وبحيث لا يصح فيه إجراء القياس، وإذا لم يعقل معناه دل على أن قصد الشارع فيه الوقوف عند ما حدَّه لا يتعدَّى، فإذا وقع[3] طابق قصد الشارع وإنْ لا؛ خالف[4]، وقد تقدم أن مخالفة قصد الشارع مبطل للعمل؛ فعدم مطابقة الأمر مبطل للعمل.

= «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً، ١ / ٥٨ - ٥٩ / رقم ٣٠) من حديث معاذ رضي الله عنه.

قلت: وفي الأصل و(خ): «لا».

(١) أي: ما لا تعقل فيه الحكمة والمصلحة الخاصة التي يصح أن تكون أساساً للقياس، أما العلل العامة؛ فهي موجودة حتى في التعدي؛ كما سبقت الإشارة إليه. (د).

(٢) انظر: «الفروق» (٢ / ١٤٠ - ١٤١)، و«المجموع» (٦ / ١٥٤)، و«المغني» (٦ / ٦٣).

(٣) أي: الوقوف المذكور. (د).

(٤) في الأصل: «أو خالف»، وفي (د): «أو لا خالف».

وأيضاً؛ فلو فرضنا أن عدم معقولية المعنى ليس بدليل على أن قصد الشارع الوقوف عند ما حده الشارع؛ فيكفي في ذٰلك عدم تحقق البراءة منه [وإن لم تحصل البراءة][1]، وعدم تحقق البراءة [منه إن لم تحصل المطابقة، وعدم تحقيق البراءة][1] موجب لطلب الخروج عن العهدة بفعل مطابق، لا بفعل غير مطابق.

والنهي في هٰذا القسم أيضاً نظير الأمر؛ فإن النهي يقتضي عدم صحة الفعل المنهي عنه؛ إما بناء على أن النهي يقتضي الفساد بإطلاق، وإما لأن النهي يقتضي أن الفعل المنهي عنه غير مطابق لقصد الشارع؛ إما بأصله؛ كزيادة صلاة سادسة، أو ترك الصلاة، وإما بوصفه؛ كقراءة القرآن في الركوع والسجود، والصلاة في الأوقات المكروهة؛ إذ لو كان مقصوداً لم ينه عنه، ولأمر به أو أذن فيه؛ فإن الإذن هو المعرِّف[2] أولاً بقصد الشارع فلا تتعداه.

فعلى هٰذا إذا رأيت مَن يصحح المنهي عنه بعد الوقوع، أو المأمور به من غير المطابق؛ فذٰلك إما لعدم صحة الأمر أو النهي عنده، وإما أنه ليس بأمر حتم ولا نهي حتم، وإما لرجوع جهة المخالفة إلى وصف منفك؛ كالصلاة في الدار المغصوبة بناء على القول بصحة الانفكاك، وإما لعدِّ النازلة من باب المفهوم [و][3] المعنى المعلل بالمصالح؛ فيجري على حكمه، وقد مر أن هٰذا قليل، وأن التعبد هو العمدة.

والثاني: ما هو مشتمل على حق الله وحق العبد، والمغلَّبُ فيه حق الله، وحكمه راجع إلى الأول؛ لأن حق العبد إذا صار مطَّرحاً شرعاً؛ فهو كغير المعتبر، إذ لو اعتبر لكان هو المعتبر، والفرض خلافه كقتل النفس؛ إذ ليس

---

(١) ما بين المعقوفات زيادة من الأصل و(ط)، وسقط من النسخ المطبوعة كلها.

(٢) في (د): «المعروف». (٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و (ط).

للعبد خيرة في إسلام نفسه للقتل لغير ضرورة شرعية كالفتن ونحوها، فإذا رأيت من يصحح المنهي أو المأمور غير المطابق بعد الوقوع؛ فذٰلك للأمور الثلاثة الأول[1]، ولأمر رابع وهو الشهادة بأن حق العبد فيه هو المغلَّب.

والثالث: ما اشترك فيه الحقان وحق العبد هو المغلّب، وأصله معقولية المعنى، فإذا طابق مقتضى الأمر والنهي؛ فلا إشكال في الصحة؛ لحصول مصلحة العبد بذٰلك عاجلاً أو آجلاً حسبما يتهيأ له، وإن وقعت المخالفة فهنا نظر؛ أصله المحافظة على تحصيل مصلحة العبد، فإما أن يحصل مع ذٰلك حق العبد ولو بعد الوقوع، على حد ما كان يحصل عند المطابقة أو أبلغ، أوْ لا، فإن فرض غيرَ حاصل؛ فالعمل باطل لأن مقصود الشارع لم يحصل، وإن حصل ـ ولا يكون[2] حصوله إلا مسبباً عن سبب آخر غير السبب المخالف ـ؛ صحَّ وارتفع مقتضى النهي بالنسبة إلى حق العبد[3]، ولذٰلك يصحِّح مالكٌ بيعَ المدبر إذا أعتقه المشتري؛ لأن النهي لأجل فوت العتق، فإذا حصل[4]؛ فلا معنى للفسخ عنده بالنسبة إلى حق المملوك، وكذٰلك يصح العقد فيما تعلق به حق

---

(١) انظر لِمَ لَم يعتبر الوجه الرابع السابق هنا، وهو عد النازلة من باب المعلل؛ فيجري على حكمه، مع أنه في هٰذا أقرب من سابقه؛ لأن سابقه كان في التعبد المحض الذي يبعد فيه الحمل على هٰذا الوجه، بخلاف هٰذا النوع الثاني الذي فيه الحقان؛ فإنه حمله على المعلل أقرب من سابقه؛ إلا أن يقال: إنه أهدر الرابع رأساً حيث قال: «وقد مر أن هٰذا قليل وأن التعبد هو العمدة»؛ فلذٰلك لم يلتفت إليه هنا. (د).

(٢) لأنه لا يتأتى أن ينهى الشارع عن فعل محافظة على مصلحة العبد، ثم يكون هٰذا الفعل المنهي عنه بنفسه محصلاً لهٰذه المصلحة. (د).

(٣) أي: وأما بالنسبة إلى حق الله وهو الإقدام على المخالفة؛ فلم يرتفع مقتضاه من الإثم، سواء من جهة البائع أو جهة المشتري، وفضل العتق شيء آخر. (د).

(٤) أي: وقد حصل على وجه أبلغ؛ لأنه نجز عتقه، بخلاف المدبر؛ فإن عتقه مؤجل وقد لا يتم. (د).

الغير إذا أسقط ذو الحق حقه؛ لأن النهي قد فرضناه لحق العبد، فإذا رضي بإسقـاطـه؛ فله ذٰلك، وأمثلة هٰذا القسم كثيرة، فإذا رأيتَ من يصحح العمل المخالف بعد الوقوع؛ فذٰلك لأحد الأمور الثلاثة[1].

* * * * *

---

(١) وتطبيقه في مسألة العبد جار على الوجه الثالث، وهو أن المخالفة راجعة إلى وصف منفك؛ فالعتق وقع على ذات العبد الذي يمكن انفكاكه عن كونه مدبراً إلى أن يكون قناً صرفاً مثلاً، كما قالوه في الدار المغصوبة؛ فالصلاة منفكة عن المكان المغصوب، والمكان المغصوب ينفك عن أن تقع فيه الصلاة؛ لأن الوصف ليس من الأوصاف اللازمة. (د).

المسألة العشرون

لمَّا كانت الدنيا مخلوقة ليظهر فيها أثر القبضتين(1)، ومبنية على بذل النعم للعباد لينالوها ويتمتعوا بها، وليشكروا(2) الله عليها فيجازيَهم في الدار الأخرى، حسبما بين لنا الكتاب والسنة؛ اقتضى ذلك أن تكون الشريعة التي عرَّفتنا بهذين مبنيةً على بيان وجه الشكر في كل نعمة(3)، وبيانِ وجه الاستمتاع بالنعم المبذولة مطلقاً.

وهٰذان القصدان أظهر في الشريعة من أن يستدل عليهما، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨].

وقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۖ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [الملك: ٢٣].

---

(1) ورد في ذٰلك أحاديث كثيرة جداً عن جمعٍ غفير من الصحابة رضوان الله عليهم، حتى قال الشيخ صالح المَقْبليُّ في «الأبحاث المسدّدة» ـ كما في «فتح البيان» (٣ / ٤٠٦) لصديق حسن خان ـ: «ولا يبعد دعوى التواتر المعنوي في الأحاديث والروايات في ذٰلك».

وتجد كثيراً من هٰذه الأحاديث في تفسير سورة الأعراف (آية ١٧٢) عند ابن جرير وابن كثير والسيوطي في «الدر المنثور»، و«تفسير النسائي» (١ / ٥٠٤ ـ ٥٠٧)، والواحدي في «الوسيط» (٢ / ٤٢٤ ـ ٤٢٥)، وفي «السنة» لابن أبي عاصم (باب ذكر أخذ ربنا الميثاق من عباده، ١ / ٨٧ وما بعدها)، و«السلسلة الصحيحة» (الأرقام ٤٧ ـ ٥٠، ٨٤٨، ١٦٢٣).

(2) في الأصل: «ويشكروا».

(3) وهو ما يشير إليه فيما بعد بقوله: «والثاني من جهة الوضع التفصيلي... إلخ»، وقوله: وبيانِ وجه الاستمتاع بالنعم المبذولة مطلقاً (أي: بوجه عام) سيشير إليه بقوله: «من جهة الوضع الكلي... إلخ»، والآيات من هٰذا النوع الثاني الكلي الإجمالي، أما التفصيل؛ فيكون بذكر تفاصيل الأحكام الشرعية وبيان ما يحل تناوله وما لا يحل... إلخ. (د).

وقال: ﴿ فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ ﴾ [البقرة: ١٥٢].

وقوله: ﴿ فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴾ [النحل: ١١٤].

وقال: ﴿ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ﴾ الآية [إبراهيم: ٧].

والشكر هو صرف ما أنعم عليك في مرضاة المنعم، وهو راجع إلى الانصراف إليه بالكلية، ومعنى بالكلية أن يكون جارياً على مقتضى مرضاته بحسب الاستطاعة في كل حال، وهو معنى قوله عليه الصلاة والسلام: «حق اللهِ على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً»[1].

ويستوي في هٰذا ما كان من العبادات أو العادات.

أما العبادات؛ فمن حق الله تعالى الذي لا يحتمل الشركة؛ فهي مصروفة إليه.

وأما العادات؛ فهي أيضاً من حق الله تعالى على النظر الكلي، ولذٰلك لا يجوز تحريم ما أحل الله من الطيبات؛ فقد قال تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ﴾ الآية [الأعراف: ٣٢].

وقال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ ﴾ الآية [المائدة: ٨٧].

فنهى عن التحريم، وجعله تعدّياً على حق الله تعالى، ولما همّ بعض أصحابه بتحريم بعض المحللات قال عليه الصلاة والسلام: «من رغِبَ عن سنَّتي؛ فليس منِّي»[2].

---

(١) جزء من حديث أخرجه الشيخان، وقد تقدم تخريجه (ص ٥٣٨).

(٢) مضى تخريجه (١ / ٥٢٢).

وذم الله تعالى من حرم على نفسه شيئاً مما وضعه من الطيبات بقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ﴾ [المائدة: ١٠٣].

وقوله: ﴿وَقَالُواْ هَٰذِهِۦٓ أَنْعَٰمٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لَّا يَطْعَمُهَآ إِلَّا مَن نَّشَآءُ بِزَعْمِهِمْ﴾ الآية [الأنعام: ١٣٨].

فذمهم على أشياء في الأنعام والحرث اخترعوها، منها مجرد التحريم، وهو المقصود ها هنا.

وأيضاً؛ ففي العادات حق لله تعالى من جهة وجه الكسب ووجه الانتفاع؛ لأن حق الغير محافظ عليه شرعاً أيضاً، ولا خيرة فيه للعبد؛ فهو حق لله تعالى صرفاً في حق الغير؛ حتى يسقط حقه باختياره في بعض الجزئيات[1]، لا في

---

(١) نستفيد من هٰذا أموراً مهمّةً، هي:

أولاً: أن ناحية التعبد موجودة في كل حكم؛ حتى في الإباحة والحقوق، سواء كان معقول المعنى بيّنة حكمته أم غير معقول.

ثانياً: حق الله وحق الفرد متلازمان، إذا وجد أحدهما وجد الآخر؛ فهما دائمان مجتمعان.

ثالثاً: بهٰذا لا ينفصل المعنى الديني عن كل معاملة أو تصرف؛ أداءً لحقّ الله في صدق العبودية.

رابعاً: أن طبيعة الحق الفردي في الإسلام ليس فرديّاً خالصاً، بل هو حق مشترك، وتثبت له صفة مزدوجة هي الفردية والجماعية في وقتٍ معاً.

أمـا الفردية؛ فلأنّ الحق ليس بذاته وظيفة، بل هو ميزة تخول صاحبها الاستئثار بثمرات حقه؛ فحق الفرد أصلاً شخصي.

وأمـا الجماعيّة؛ فتبدو في تقييد هٰذا الحق بمنع اتخاذه وسيلة إلى الإضرار بغيره فرداً أو جماعة، قصداً أو بدون قصد، بالنظر إلى نتائج استعماله؛ كما سيأتي مفصَّلاً عند المصنف.

ومما يحسن إيراده هنا ما ذكره أستاذنا الشيخ محمد المبارك رحمه الله تعالى في كتابه «ذاتية الإسلام» (ص ١٠)، قال بعد كلام: «فالتشريع الإسلامي بالإضافة إلى موضوعيته وتنظيمه على أسس ظاهرة وضوابط موضوعية له جذور خُلُقيّة في النفس، وأصول اعتقاديّة تغذّيه وتمدُّه وتدعم =

الأمر الكلي[1]، ونفس المكلف أيضاً داخلة في هٰذا الحق؛ إذ ليس له التسليط على نفسه ولا على عضو من أعضائه بالإتلاف.

فإذاً، العاديات يتعلق بها حق الله من وجهين:

أحدهما: من جهة الوضع الأول الكلي الداخل تحت الضروريات.

والثاني: من جهة الوضع التفصيلي الذي يقتضيه العدل بين الخلق، وإجراء المصلحة على وفق الحكمة البالغة؛ فصار الجميع ثلاثة أقسام[2].

= بناءه؛ فالتشريع غير منقطع الصِّلة بالأخلاق، وينفي عن التشريع الإسلامي صفة الفرديّة»، ويقول أيضاً: «والإنسان الذي يؤمن هٰذا الإيمان ويعمل في الحياة في هٰذا الطريق ليس هو الإنسان الفرد المنعزل، بل هو الإنسان الموجود في إطار اجتماعي».

خامساً: قال ابن القيم في «إعلام الموقعين» (١ / ١٠٨): «والحقوق نوعان: حق الله، وحق الآدمي؛ فحق الله لا مدخل للصلح فيه؛ كالحدود، والزكوات، والكفارات، ونحوهما، وأما حقوق الآدميين؛ فهي التي تقبل الصلح والإسقاط والمعاوضة عليها».

(١) أي: فليس كل حق للعبد له إسقاطه؛ فالنفس للشخص حق المحافظة عليها ولله ذٰلك الحق أيضاً، ولٰكنه لا يسقط إذا أسقطه العبد بتعريضها للتلف، بل يؤاخذ المعتدي والمعترض، وهٰكذا كل الضروريات العادية من عقل ونسل ومال، وهو ما يشير إليه قوله: «من جهة الوضع الكلي الداخل تحت الضروريات». (د).

قلت: انظر في هٰذا: «الفروق» (٢ / ١٤٠ وما بعدها، الفرق الثاني والعشرون)، و«أصول الفقه» (ص ٤٦) لأبي زهرة.

(٢) لأن العادات فيها حق الله الصرف، وهو النظر الكلي، حتى لا يصح مثل تحريم ما أحل الله، وحق لله على العبد بالنسبة لغيره يسقط إذا أسقطه العبد، وحق له كذٰلك لا يسقط ولو أسقطه؛ فالأخيران حق لله على العباد يتعلق بهم بالنسبة لأشخاص آخرين كما هو ظاهر في الأمثلة بخلاف القسم الأول؛ فهو حق لله على العبد مباشرة ألا يحرم ما أحله ولا يفسد مال نفسه مثلاً بقطع النظر عن عبد آخر. (د).

وفيها[1] أيضاً حق للعبد من وجهين:

أحـدهما: جهة الدار الآخرة، وهو كونه مجازىً عليه بالنعيم[2]، موقًّى بسببه عذاب الجحيم.

والثاني: جهة أخذه للنعمة[3] على أقصى كمالها فيما يليق بالدنيا، لٰكن بحسبه في خاصة نفسه، كما قال تعالى: ﴿قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأعراف: ٣٢]، وبالله التوفيق.

[انتهى السفر الأول من كتاب «الموافقات»][4]

* * * * *

(١) أي: في العادات، والوجه الأول يتحقق إذا سار فيها على مقتضى مرضاته تعالى وأدى شكرها. (د).

(٢) في الأصل: «بالنعم».

(٣) فانتفاع العبد بالطيبات من النعم جعله الله تعالى حقّاً من حقوقه بحسب ما هيأه له من ذٰلك كما قال: **﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا﴾** [الأعراف: ٣٢]؛ فجعل ذٰلك حقاً له، لٰكن لا مطلقاً بل حسبما سن له ورسم حتى لا يكون فيه اعتداء على حق الغير، وكل شخص بحسب ما قسم له من ذٰلك؛ فليس الناس في ذٰلك سواء. (د).

(٤) زيادة من الأصل، وسقط من النسخ المطبوعة كلها ومن (ط).

الاستدراكات

* (استدراك ١):

وهـو مأخـوذ من «كشف علوم الآخـرة» (ص ٧٦) للغزالي، وهو طافح بالموضوعات والأباطيل، وحذر من أحاديثه ابن حجر في «الفتح» (١١ / ٤٣٤) بقوله: «وقد أكثر في هٰذا الكتاب من إيراد أحاديث لا أصول لها؛ فلا يغترّ بشيء منها».

وورد زيادة على المذكور هنا أشياء أخر، ولٰكن في خبر لكعب الأحبار عند أبي نعيم في «الحلية» (٥ / ٣٧٢ ـ ٣٧٤)، وفي سنده الفرات بن السائب وهو متروك.

* (استدراك ٢):

(١) كذا في «النفائس»، وفي جميع النسخ: «وقد».

(٢) في «نفائس الأصول»: «الدخان، وزفر الأذهان؛ فيلزم . . .».

* (استدراك ٣):

(١) في «النفائس»: «أو مفسدة».

(٢) في «النفائس»: «فإنه تعالى يتوعّد على».

(٥) في «النفائس»: «فإن المفيد هو. . .».

(٦) كذا في (ط) و«نفائس الأصول»، وفي سائر النسخ: «أن».

* (استدراك ٤):

وفي (ط): «التفصيل»؛ بالصاد المهملة مجوّدة، وفي «نفائس الأصول»: «التفضّل»، وهو الصواب، وبناءً عليه تعلم ما في كلام (د) السابق.

* (استدراك ٥):

قلت: قالـه بسبب السقط الذي وقع عنده، وهو بين معقوفتين، وسبب النزول الآتي مضى تخريجه (١ / ٩٣).

* (استدراك ٦):

قلت: جاء في (ط) ما يصرح بذلك؛ ففيه: «صار صاحبه [والياً]، على حظ [عام]. . .».

* (استدراك ٧):

(٢) «الإحياء» (٤ / ٣٨٠)، وما بين المعقوفتين منه فقط، وفيه: «مرتبط» بدل «منهمك»، و«لحظة» بدل «خطرة» ـ وفي الأصل: «خطوة» ـ، وفي النسخ كلها: «في عمره» و«باعث فيه»، والمثبت منه.

(٣) كذا في «الإحياء»، وفي النسخ جميعها: «الحياة».

(٤) كذا في «الإحياء»، وفي النسخ جميعها: «ليريح نفسه ويقوى».

(٥) انظره في «الإحياء» (٤ / ٣٨٠).

* * * * *

القسم الثاني من كتاب المقاصد

مقاصد المكلف

[بسم الله الرحمٰن الرحيم
صلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم][1]

[القسم الثاني من الكتاب][2]

فيما يرجع إلى مقاصد المكلَّف في التكليف وفيه مسائل

المسألة الأولى[3]

إن الأعمال بالنيات، والمقاصدَ معتبرةٌ في التصرفات من العبادات والعادات، والأدلة على هٰذا المعنى لا تنحصر.

---

(١) زيادة من الأصل وسقط من النسخ المطبوعة كلها و (ط).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل وجميع النسخ المطبوعة، وأثبتناه من (ط).

(٣) تعرض المصنف هنا لنظرية (الباعث) أو (الدافع)، وهٰذا ما ركز عليه ابن تيمية في فقهه عموماً، وترى ذٰلك في «الفتاوى الكبرى» (٣ / ٢٢٧)، و «مجموع الفتاوى» (١٨ / ٢٥٦ وما بعدها ٢٦ / ٢٣ وما بعدها) له، وفي ترجمة أبي زهرة له أيضاً (ص ٥٠ وما بعدها)، وتابعه على هٰذا تلميذه ابن القيم، ويستطيع الباحث أن يقرر أن الذي أصَّله المصنف هنا هو عين ما ذهب إليه ابن قيم الجوزية قبله؛ إذ جعل الباعث أو الدافع أصلاً معنوياً عاماً تنهض به أدلة لا تحصى كثرة، حيث يقول في «إعلام الموقعين» (٣ / ٩٥ - ٩٦): «وقاعدة الشريعة التي لا يجوز هدمها أن «المقاصد» والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعبارات، كما هي معتبرة في التقربات والعبادات؛ فالقصد والنية والاعتقاد يجعل الشيء حلالاً أو حراماً [في الأفعال]، وصحيحاً أو فاسداً [في العقود]، وطاعة أو محرمة [في العبادات]، أو صحيحة أو فاسدة»، ثم يشير إلى عين ما أشار إليه المصنف من أن الأدلة على هٰذا الأصل تفوتُ الحصر، ويأتي بالأدلة التفصيلية من القرآن والسنة في موضوعات شتى، تفيد بمجموعها إقامة هٰذا الأصل المعنوي العام على سبيل القطع.

هٰذا ويؤكد الإمام ابن القيم هٰذا المعنى في غير ما موضع من موسوعته الفقهية «إعلام =

ويكفيك منهـا أن المقاصد[1] تفرق بين ما هو عادة وما هو عبادة، وفي العبادات بين ما هو واجب وغير واجب، وفي العادات بين الواجب والمندوب، والمبـاح والمكـروه والمحـرم، والصحيح والفـاسد، وغير ذلك من الأحكام، والعملُ الواحد يُقصد به أمر فيكون عبادة[2]، ويقصد به شيء آخر؛ فلا يكون

= الموقعين» حيث يقول (٣ / ١٠٩ ـ ١١٠): «وقد تظاهرت أدلة الشرع وقواعده على أن القصود في العقود معتبرة، وأنها تؤثر في صحة العقد وفساده [قضاءً]، وفي حِلِّه وحرمته [ديانةً]، بل أبلغ من ذلك، وهي أنها تؤثر في الفعل الذي ليس بعقد، تحليلاً وتحريماً؛ فيصير حلالاً تارة، وحراماً تارة أخـرى باختـلاف النية والقصـد، كمـا يصير صحيحاً تارة وفاسداً تارةً باختلافها»، ويأتي بالأمثلة التطبيقية من أحكام الشريعة المستقاة من النصوص التفصيلية على ما يقول؛ كالذبيح الذي أهل ذبحـه لغير الله، وكـذلـك الحـلال (غير المحـرم) يصيد الصيد للمحرم، فيحرم عليه، ويصيده للحلال؛ فلا يحرم عليه، وصورة الفعل واحدة، وإنما اختلفت «النية والقصد»؛ أي: الباعث.

ويقول أيضاً (٣ / ٨٢): «القصد روح العقد ومصححه ومبطله؛ فاعتبار القصود في العقود أولى من اعتبـار الألفاظ...»، ويقول (٢ / ١١١): «النية روح العمل وقوامُهُ، وهو تابع لها في الحكم؛ يصح بصحتها، ويفسد بفسادها»، ويظهر هٰذا في كلامه على إبطال الحيل، وسيأتي بيان ذلك في موطنه من هٰذا الكتاب في القسم الخامس منه. انظر التعليق على (المسألة العاشرة) من الطرف الأول منه.

(١) انظر في الذي سيذكره المصنف: «قواعد الأحكام» (١ / ٢٠٧)، و«الذخيرة» (١ / ٢٣٦ ـ ط مصر)، و«الحطاب على خليل» (١ / ٢٣٤)، و«الأشباه والنظائر» (ص ١٢) للسيوطي.

(٢) كما تقدم في العادات المغلب فيها حق العبد، تكون عبادة بالنية، فإذا فقدت النية خرجت عن كونها عبادة؛ كالمباحات يأخذها من جهة الإذن الشرعي أو من جهة الحظ الصرف، والصلاة والعبادات يقصد بها الامتثال تكون عبادة، والرياء والجاه فتكون معصية. (د).

قلت: ومن الأمثلة على أن النية تؤثر في الفعل؛ فيصير تارة حراماً، وتارةً حلالاً، وصورته واحدة الذبح؛ فإنه يحل الحيوان إذا ذبح لله، ويحرمه إذا ذبح لغيره، والصورة واحدة.

والرجل يشتري الجارية لموكله فتحرم عليه، ولنفسه فتحل له، وصورة العقد واحدة، وقال ابن القيم في كتاب «الروح»: «الشيء الواحد تكون صورته واحدة، وهو ينقسم إلى محمود ومذموم، =

كذلك، بل يقصد به شيء فيكون إيماناً، ويقصد به شيء آخر فيكون كفراً؛ كالسجود لله أو للصنم.

وأيضاً؛ فالعمل إذا تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها؛ كفعل النائم والغافل والمجنون.

وقد قال تعالى [1]: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥].

﴿فَٱعۡبُدِ ٱللَّهَ مُخۡلِصٗا لَّهُ ٱلدِّينَ﴾ [الزمر: ٢].

﴿إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦].

وقال: ﴿وَلَا يَأۡتُونَ ٱلصَّلَوٰةَ إِلَّا وَهُمۡ كُسَالَىٰ وَلَا يُنفِقُونَ إِلَّا وَهُمۡ كَٰرِهُونَ﴾ [التوبة: ٥٤].

[وقال] [2]: ﴿وَلَا تُمۡسِكُوهُنَّ ضِرَارٗا [لِّتَعۡتَدُواْۚ] [3]﴾ [البقرة: ٢٣١] بعد قوله: ﴿فَأَمۡسِكُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٖۚ﴾ [البقرة: ٢٣١].

[وقال] [2]: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصَىٰ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ غَيۡرَ مُضَآرّٖۚ﴾ [النساء: ١٢].

[وقال] [2]: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلۡكَٰفِرِينَ أَوۡلِيَآءَ...﴾ [الآية] [2] إلى قوله:

= فمن ذلك التوكل والعجز، والرجا والتمني، والحب لله والحب مع الله، والنصح والتأديب، وحب الدعوة إلى الله وحب الرياسة، وعلو أمر الله والعلو في الأرض، والعفو والذل، والتواضع والمهانة، والموجدة والحقد، والاحتراز وسوء الظن، والهدية والرشوة، والإخبار بالحال والشكوى، والتحدث بالنعم شكراً والفخر بها؛ فإن الأول من كل ما ذكر محمود، وقرينه مذموم، والصورة واحدة، ولا فارق بينهما إلا القصد».

انظر: «منتهى الآمال» (ص ١١٧ - ١١٨) للسيوطي، و«مقاصد المكلفين» (ص ٧١).

(١) رجوع لأصل الدعوى، وبيان اعتبار النية في العبادات والعادات. (د).

(٢) في جميع المواضع المعقوفات زيادة من الأصل.

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

﴿إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنۡهُمۡ تُقَىٰةٗ﴾ [آل عمران: ٢٨].

وفي الحديث: «إنما الأعمالُ بالنيات، وإنما لِكلِّ امرئٍ ما نوى...» إلى آخره[١].

وقال: «مَن قاتلَ لِتكونَ كلمةُ اللهِ هيَ العليا؛ فهو في سبيل الله»[٢].

وفيه: «أنا أغنى الشركاءِ عنِ الشركِ، فمن عمِلَ عملاً أشركَ [معي] فيه شريكاً؛ تركتُ نصيبي لِشريكي»[٣].

وتصديقه قول الله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرۡجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلۡيَعۡمَلۡ عَمَلٗا صَٰلِحٗا وَلَا يُشۡرِكۡ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدَۢا﴾ [الكهف: ١١٠].

وأباح عليه الصلاة والسلام[٤] للمُحْرِم أكل لحم الصيد ما لم يصِدْه أو

---

(١) مضى تخريجه (٢ / ٣٥٥).

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب العلم، باب من سأل وهو قائم عالماً جالساً، ١ / ٢٢٢ / رقم ١٢٣، وكتاب الجهاد، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، ٦ / ٢٧ - ٢٨ / رقم ٢٨١٠، وكتاب فرض الخمس، باب من قاتل للمغنم هل ينقص من أجره، ٦ / ٢٢٦ / رقم ٣١٢٦، وكتاب التوحيد، باب قوله تعالى: **﴿ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين﴾**، ١٣ / ٤٤١ / رقم ٧٤٥٨)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الإمارة، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله، ٣ / ١٥١٢ - ١٥١٣ / رقم ١٩٠٤) عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

(٣) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الزهد والرقائق، باب من أشرك في عمله غير الله / رقم ٢٩٨٥) بلفظ: «تركتُه وشركه»، وما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٤) وذلك بقوله ﷺ: «صيد البرِّ حلالٌ لكم، ما لم يصيدُوه أو يُصَد لكم»، وعند بعضهم: «لحم صيد البر...» أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الحج، باب ما جاء في أكل الصيد للمحرم، ٣ / ٢٠٣ - ٢٠٤ / رقم ٨٤٦)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الحج، باب إذا أشار المحرم إلى الصيد فقتله الحلال، ٥ / ١٨٧)، وأبو داود في «السنن» (كتاب المناسك، باب لحم الصيد للمحرم، ٢ / ٤٢٨ / رقم ١٨٥١)، والشافعي في «المسند» (رقم ٨٣٩ - ترتيبه)، وأحمد =

. . . .

= في «المسند» (٣ / ٣٦٢)، وابن خزيمة في «صحيحه» (٤ / ١٨٠)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٢ / ١٧١)، وابن حبان في «صحيحه» (٩ / ٢٨٣ / رقم ٣٩٧١ ـ الإحسان)، والدارقطني في «السنن» (٢ / ٢٩٠)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٤٥٢، ٤٧٦)، والبيهقي في «الكبرى» (٥ / ١٩٠)، وابن عبدالبر في «التمهيد» (٩ / ٦٢)، والبغوي في «شرح السنة» (٧ / ٢٦٣ ـ ٢٦٤ / رقم ١٩٨٩) من طرقٍ عن عمرو بن أبي عمرو مولى المطلب عن المطلب عن جابر به مرفوعاً.

وإسناده ضعيف، وفيه علل:

الأولى: الانقطاع بين المطلب وجابر.

قال الترمذي عقبه: «المطلب لا نعرف له سماعاً من جابر».

وقال أبو حاتم في «المراسيل» (ص ٢١٠): «عامّة أحاديثه مراسيل، لم يدرك أحداً من أصحاب النبي ﷺ، ولم يسمع من جابر»، وقال ابن سعد: «كان كثير الحديث، وليس يحتجُّ بحديثه؛ لأنه يرسل»، وقال البخاري: «لا أعرف له سماعاً من أحدٍ من الصحابة إلا قوله: حدثني من شهد خطبة النبي ﷺ»، وقال الدارمي: «لا نعرف له سماعاً من أحدٍ من الصحابة»، كذا في «التلخيص الحبير» (٢ / ٢٧٦).

الثانية: ضعف عمرو بن أبي عمرو.

قال النسائي عقبه: «عمرو بن أبي عمرو ليس بالقويّ في الحديث، وإن كان هو روى عنه مالك»، وقال ابن حزم في «المحلى» (٧ / ٢٥٣): «خبر ساقط؛ لأنه عن عمرو بن أبي عمرو، وهو ضعيف».

الثالثة: اضطراب عمرو بن أبي عمرو فيه.

قال ابن التركماني في «الجوهر النقي» (٥ / ١٩١): «فالحديث في نفسه معلول، عمرو ابن أبي عمرو مع اضطرابه في هٰذا الحديث متكلم فيه».

قلت: واضطراب عمرو بن أبي عمرو في هٰذا الحديث على النحو الآتي:

● أخرجه أحمد في «المسند» (٣ / ١٨٩) ثنا سريج ثنا ابن أبي الزناد عن عمرو بن أبي عمرو أخبرني رجل ثقة من بني سلمة عن جابر.

● وأخرجه الشافعي في «المسند» (١ / ٣٢٣)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٢ / ١٧١)، والدارقطني في «السنن» (٢ / ٢٩٠ ـ ٢٩١) من طريق عبدالعزيز الدراوردي عن عمرو بن =

يُصَد له[1]، وهٰذا المكان أوضح في نفسه من أن يستدل عليه.

لا يقال: إن المقاصد وإن اعتبرت على الجملة؛ فليست معتبرة بإطلاق[2]، وفي كل حال، والدليل على ذٰلك أشياء:

ـ منها: الأعمال التي يجب الإكراه عليها شرعاً، فإن المكرَه على الفعل يعطى ظاهره أنه لا يَقصد فيما أُكره عليه امتثالَ أمر الشارع؛ إذ لم يحصل الإكراه إلا لأجله، فإذا فعله وهو قاصد لدفع العذاب عن نفسه؛ فهو غير قاصد لفعل ما أمر به؛ لأن الفرض أن العمل لا يصح إلا بالنية المشروعة فيه، وهو لم ينو ذٰلك فيلزم أن لا يصح، وإذا لم يصح؛ كان وجوده وعدمه سواء، فكان يلزم أن يطالب بالعمل أيضاً ثانياً، ويلزم في الثاني ما لزم في الأول، ويتسلسل أو يكون الإكراه

= أبي عمرو عن رجل من بني سلمة (وفي روايات: عن رجل من الأنصار) عن جابر.

● وأخرجه الدارقطني في «السنن» (٢ / ٢٩٠) من طريق الدراوردي عن سليمان بن بلال عن عمرو بن أبي عمرو عن رجل من بني سلمة عن جابر.

● وأخرجه الطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٢ / ١٧١) عن ابن أبي داود ثنا ابن أبي مريم أخبرنا إبراهيم بن سويد ثنى عمرو بن أبي عمرو عن المطلب عن أبي موسى عن النبي ﷺ مثله.

الرابعة: الكلام في المطلب؛ فهو مختلف فيه، وإنْ كان من رجال «الصحيحين»، قاله ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٢ / ٢٧٦).

وأقوى العلل الأولى، وأضعفها الأخيرة، وقد أجيب عن الثانية بكلامٍ ضعيف، وعن الثالثة بكلام فيه نوع قوّة؛ إذ أقام بعضُ الثقات ممن روى عن عمرو إسناده، وإليه أشار الشافعي وتبعه البيهقي.

وعلى أيّة حال، الإسناد ضعيف، وقد عزاه ابن حجر في «التلخيص» لـ «أصحاب السنن»، وهو ليس عند ابن ماجه، والله الموفق.

(١) أي: فللقصد دخل في الحل والحرمة. (د).

(٢) في الأصل: «على إطلاق»، وفي (ط): «بمعتبرة بإطلاق».

عبثاً[1]، وكلاهما محال، أو يصح[2] العمل بلا نية، وهو المطلوب.

ـ **ومنها** أن الأعمال ضربان: عادات، وعبادات، فأما العادات؛ فقد قال الفقهاء: إنها لا تحتاج في الامتثال بها إلى نية، بل مجرد وقوعها كاف؛ كرد الودائع والغصوب[3]، والنفقة على الزوجات والعيال وغيرها؛ فكيف يطلق القول بأن المقاصد معتبرة في التصرفات؟ وأما العبادات؛ فليست النية بمشروطة فيها بإطلاق أيضاً، بل فيها تفصيل وخلاف بين أهل العلم في بعض صورها؛ فقد قال جماعة من العلماء[4] بعدم اشتراط النية في الوضوء، وكذٰلك

---

(1) أي أن الإكراه إما أن يتسلسل، وإما أن يقف عند حد دون أن يحصل غرض الشارع من الفعل امتثالاً؛ فيكون الإكراه الذي حصل عبثاً لم يفد مقصود الشارع، والعبث من الشارع محال؛ كما أن التسلسل في ذاته محال؛ فلم يبق إلا أن يكون العمل صحيحاً مؤدياً غرض الشارع بدون النية؛ فلا يتم الأصل المدعى. (د).

(2) في الأصل: «فيصح». (3) في (د): «والمغصوب».

(4) هم: أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد، وزفر، والثوري، والأوزاعي، والحسن بن حي، ومالك في رواية، وكذٰلك الغسل، وزاد الأوزاعي والحسن: التيمم، قاله العيني في «عمدة القاري» (١ / ٣٦)، واختلف على الأوزاعي فيه اختلافاً شديداً، انظره عند ابن المنذر في «الأوسط» (١ / ٣٧٠).

انظر في المسألة: «المبسوط» (١ / ٧٢)، و«أحكام القرآن» (٣ / ٣٣٦) للجصاص، و«شرح فتح القدير» (١ / ١٤)، و«غمز عيون البصائر» (١ / ٢٣)، و«معالم التنزيل» (٢ / ٢١٨ ـ ط دار الفكر)، وانظر في الرد على من لم يشترط النية للوضوء والغسل: «الطهور» (ص ٢٠١ ـ ٢٠٧ بتحقيقي) لأبي عبيد، و«الخلافيات» (١ / مسألة رقم ٧ ـ بتحقيقي) للبيهقي، و«المحلى» (١ / ٧٣)، و«المجموع» (١ / ٣١٢)، و«المغني» (١ / ٩١)، و«الأوسط» (١ / ٣٦٩ وما بعدها)، و«بدائع الفوائد» (٣ / ١٨٦ ـ ١٩٣)، و«إعلام الموقعين» (١ / ٢٧٤ ـ ٢٧٥، ٢٩٣ و٢ / ٢٨٧ ـ ٢٨٨ و٣ / ١٢٢ ـ ١٢٤)، و«تهذيب السنن» (١ / ٤٨).

بقي بعد هٰذا تحرير مذهب مالك، نقل القرطبي في «تفسيره» (٥ / ٢١٣ و١٥ / ٢٣٣) عن الوليد بن مسلم عن مالك أنه كان لا يشترط النية في الوضوء، وحكى هٰذه الرواية عنه العيني في =

الصـوم[1] والـزكاة[2]، وهي عبادات، وألزموا الهازل العتق والنذر، كما ألزموه النكاح والطلاق والرجعة.

وفي الحديث: «ثلاثٌ جِدُّهنَّ جِدٌّ وهزلُهُنَّ جِدٌّ: النكاحُ، والطلاقُ، والرَّجعة»[3].

= «العمدة» (١ / ٣٦)، والباجي في «المنتقى» (١ / ٥٢)، وابن العربي في «الأحكام» (٢ / ٥٥٩)، وأفاد ابن المنذر في «الأوسط» (١ / ٣٧٠) أن الوليد حكاه عن مالك والثوري، وعقّب عليه بقوله: «أما حكايته عن الثوري؛ فكما حكى لموافقته حكاية الأشجعي والعدني وعبدالرزاق والفريابي عنه، وأما ما حكاه عن مالك؛ فما رواه أصحاب مالك عنه: ابن وهب وابن القاسم [في «المدونة» (١ / ٣٢)] أصح، والله أعلم».

(١) انظر ما سيأتي في التعليق على (ص ١٩).

(٢) هو مذهب الأوزاعي، نظر إلى أن الـزكاة عبادة مالية؛ فقاسها على إعادة الدَّين وردِّ العارية والمغصوب، هٰذا ونقل الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه «أصول الفقه» (ص ٣٢٤) أن مذهب جمهور الفقهاء: إن الزكاة لا يحتاج أداؤها إلى نية، وهو خطأ، انظر: «المجموع» (٦ / ١٨٤).

نعم، تستثنى النية عنـد بعضهم كالحنفية استحسـاناً فيما إذا تصدَّق بجميع ماله ولم ينو الـزكاة، وعللوا هٰذا لاستحسان بقولهم: «إن النية وجدت دلالة؛ لأن الظاهر أنَّ من عليه زكاة لا يتصدق بجميع ماله، ويغفل عن الزكاة»، قاله الكاساني في «البدائع» (٢ / ٤٠)، وفي «الهداية» (٢ / ٤٩٢): «الواجب عليه جزء منه، فكان متعيناً فيه؛ فلا حاجة إلى التعيين»، وكذا زكاة الصبي والمجنون والمعتوه، وكذا ما قرره الفقهاء أن الممتنع من أداء الزكاة يكره على أدائها وتجزىء عنه.

انظر: «الأم» (١ / ١٨، ١٩)، و«المجموع» (٦ / ١٩٠)، و«الأشباه والنظائر» (ص ٢٢) لابن نجيم، و«الإنصاف» (٣ / ١٩٦) للمـرداوي، و«إبراز الحكم من حديث رفع القلم» (ص ٨٤) للسبكي، و«مقاصد المكلفين» (ص ٣٢٥ ـ ٣٢٨).

(٣) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الطلاق، باب في الطلاق على الهزل، ٢ / ٦٦٤ / رقم ٢١٩٤)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الطلاق، باب ما جاء في الجدّ والهزل في الطلاق، ٣ / ٤٩٠ / رقم ١١٨٤)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الطلاق، باب من طلق أو نكح أو راجع لاعباً، ١ / ٦٥٨ / رقم ٢٠٣٩)، وسعيد بن منصور في «سننه» (رقم ١٦٠٣)، والدارقطني في =

وفي حديث آخر: «من نكَحَ لاعباً، أو طلَّق لاعباً، أو أعتق لاعباً؛ فقد جاز»[1].

وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «أربعٌ جائزاتٌ إذا تكلم بهن: الطلاق، والعتاق، والنكاح، والنذر»[2].

= «السنن» (٣ / ٢٥٦، ٢٥٧ و٤ / ١٨ ـ ١٩)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ١٩٨)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ٧١٢)، وابن خزيمة في «حديث علي بن حجر» (٤ / رقم ٥٤)، والبغوي في «شرح السنة» (٩ / ٢١٩) من طريق عبدالرحمٰن بن حبيب بن أدرك عن عطاء بن أبي رباح عن يوسف ابن ماهك عن أبي هريرة.

قال الترمذي: «حديث حسن غريب»، وقال الحاكم: «صحيح الإسناد، وعبدالرحمٰن من ثقات المدنيين»، وتعقبه الذهبي؛ فقال: «فيه لين».

قلت: قال النسائي فيه: «منكر الحديث»، ووثقه ابن حبان، قال ابن حجر في «التلخيص الحبير»(٣ / ٢١٠) عن عبـدالرحمٰن بن حبيب: «وهو مختلف فيه، قال النسائي: «منكر الحديث»، ووثقه غيره؛ فهو على هٰذا حسن».

قلت: قوله «غيره» المراد به هو ابن حبان، وهو متساهل كما هو معروف؛ فإسناد الحديث ضعيف؛ إلا أنه صالح للشواهد، والحديث له شواهد كثيرة يجبر بها، ويصل إن شاء الله تعالى إلى درجة الحسن.

وانظر: الحديث الآتي، و«نصب الراية» (٣ / ٢٩٣ ـ ٢٩٤)، و«التلخيص الحبير» (٣ / ٢٠٩)، و«الإرواء» (١٨٢٦).

(١) أخرجه عبدالرزاق في «المصنف» (٦ / ١٣٥ / رقم ١٠٢٥٠) عن ابن جريج؛ قال: أخبرتُ عن النبي ﷺ؛ أنه قال: «من طلَّق أو نكح لاعباً؛ فقد أجاز»، وإسناده معضل.

وأخرجه أيضاً برقم (١٠٢٤٩) عن إبراهيم بن محمد عن صفوان بن سليم؛ أن أبا ذر قال: قال رسول الله ﷺ: «من طلق وهو لاعب؛ فطلاقه جائز، ومن أعتق وهو لاعب؛ فعتاقه جائز، ومن أنكح وهو لاعب؛ فنكاحه جائز»، وإسناده واهٍ بمرّة، إبراهيم هو الأسلمي، متروك، وفيه انقطاع.

(٢) أخـرجـه سعيد بن منصـور في «سننـه» (رقم ١٦٠٩، ١٦١٠)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٤ / ٨١ ـ ط دار الفكر) من طريق الحجاج بن أرطأة عن سليمان بن سحيم عن سعيد =

ومعلوم أن الهازل من حيث هو هازل لا قصد له في إيقاع ما هزل[1] به، وفي مذهب مالك[2] فيمن رفض نية الصوم في أثناء اليوم ولم يفطر أن صومه صحيح[3]، ومن سلم من اثنتين في الظهر مثلاً ظاناً للتمام؛ فتنفل بعدها بركعتين، ثم تذكر أنه لم يتم أجزأت عنه ركعتا النافلة عن ركعتي الفريضة، وأصل مسألة الرفض مختلف فيها[4]؛ فجميع هذا ظاهر في صحة العبادة مع فقد النية فيها حقيقة[5].

ـ **ومنها**: أن من الأعمال ما لا يمكن فيه قصد الامتثال عقلاً، وهو النظر

= بن المسيب به.

ورجاله ثقات؛ إلا أن الحجاج مدلس، وقد عنعن.

والأثر صحيح، له طرق عند عبدالرزاق في «المصنف» (٦ / ١٣٤ / رقم ١٠٢٤٨)، والبيهقي في «الكبرى» ٧ / ٣٤١).

(١) انظر: «الفتاوى الكبرى» (٣ / ١٤٩).

(٢) نقل القرافي في «الذخيرة» (١ / ٥١١ ـ ط مصر) البطلان عن مالك، وعند الشافعية قولان مشهوران، أصحهما لا يبطل، انظر: «المجموع» (٦ / ٣٣١)، وما مضى (١ / ٣٤٤) مع التعليق عليه.

(٣) هو وإن كان قولاً ضعيفاً يكفي في ترويج السؤال. (د).

(٤) انظر بسط الخلاف في: «المجموع» ١ / ٣٨٨، ٣ / ٢٥٠ و٦ / ٣٣١ ـ ٣٣٢)، و«قواعد الأحكام» (١ / ٢١٤ ـ ٢١٥)، و«الحطاب على خليل» (١ / ٢٤٠)، و«الفروق» (١ / ٢٠٤ و٢ / ٢٧)، و«الذخيرة» (١ / ٢٤٤، ٥١١ ـ ط المصرية و١ / ٢١٧ و٢ / ٥٢٠ ـ ط دار الغرب)، و«المحلى» (٦ / ١٧٤)، و«مقاصد المكلفين» (ص ٢٣٩ ـ ٢٤٢، وما مضى (١ / ٣٤٤).

(٥) فالمدة التي وقع عليها الرفض عريت عن قصد العبادة، وكذا الركعتان لم ينو فيهما الفرضية، ونية النفل لا تجزي عن نية الفرض عنده. (د).

قلت: عدم الإجزاء هو مذهب الجمهور، انظر: «المغني» (١ / ٤٦٨)، و«المجموع» (٣ / ٢٥١)، و«فتح الباري» (١٢ / ٣٢٨)، و«المحلى» (٣ / ٢٣٢ و٤ / ٥٠).

الأول المفضي إلى العلم بوجود الصانع، والعلم بما لا يتم الإيمان إلا به؛ فإن قصد الامتثال فيه محال حسبما قرره العلماء؛ فكيف يقال: إن كل عمل لا يصح بدون نية؟ وإذا ثبت هٰذا كله دل على نقيض الدعوى، وهو أنه ليس كل عمل بنية، ولا أن كل تصرف تعتبر فيه المقاصد هٰكذا مطلقاً.

لأنا نجيب عن ذٰلك بأمرين:

أحدهما أن نقول: إن المقاصد المتعلقة بالأعمال ضربان:

ضرب هو من ضرورة كل فاعل مختار من حيث هو مختار، وهنا يصح أن يقال: إن كل عمل معتبر بنيته فيه شرعاً، قصد به امتثال أمر الشارع أو لا، وتتعلق إذ ذاك الأحكام التكليفية، وعليه يدل ما تقدم من الأدلة؛ فإن كل فاعل عاقل مختار إنما يقصد بعمله غرضاً من الأغراض، حسناً كان أو قبيحاً، مطلوب الفعل أو الترك أو غير مطلوب شرعاً، فلو فرضنا العمل مع عدم الاختيار كالملجأ والنائم والمجنون وما أشبه ذٰلك؛ فهٰؤلاء غير مكلفين؛ فلا يتعلق بأفعالهم مقتضى الأدلة السابقة؛ فليس هٰذا النمط بمقصود للشارع؛ فبقي ما كان مفعولاً بالاختيار لا بد فيه من القصد، وإذ ذاك تعلقت به الأحكام، ولا يتخلف عن الكلية عمل ألبتة، وكل ما أورد في السؤال لا يعدو هٰذين القسمين؛ فإنه إما مقصود لما قصد له من رفع مقتضى الإكراه أو الهزل أو طلب الدليل أو غير ذٰلك؛ فيتنزل على ذٰلك الحكم الشرعي بالاعتبار [وعدمه، وإما غير مقصود؛ فلا يتعلق به حكم على حال، وإن تعلق به حكم؛ فمن باب خطاب] الوضع لا من باب خطاب التكليف؛ فالممسك عن المفطِّرات لنوم أو غفلة إن[1] صححنا صومه؛ فمن جهة خطاب الوضع، كأن الشارع جعل نفس الإمساك سبباً في إسقاط القضاء أو في صحة الصوم شرعاً، لا بمعنى أنه مخاطب به وجوباً، وكذٰلك ما

---

(١) كذا في الأصل و (ط)، وفي النسخ المطبوعة: «وإن» بزيادة واو.

في معناه.

والضـرب الثـاني: ليس من ضرورة كل فعـل، وإنمـا هو من ضرورة التعبديات من حيث هي تعبديات؛ فإن الأعمال كلها الداخلة تحت الاختيار لا تصير تعبدية إلا مع القصد إلى ذٰلك، أما ما وضع على التعبد كالصلاة والحج وغيرهما؛ فلا إشكال فيه، وأما العاديات؛ فلا تكون تعبديات إلا بالنيات، ولا يتخلف عن ذٰلـك من الأعمـال شيء إلا النظر الأول لعدم إمكانه، لٰكنه في الحقيقـة راجع إلى أن قصد التعبد فيه غير متوجه عليه؛ فلا يتعلق به الحكم التكليفي ألبتة، بناء على منع التكليف بما لا يطاق، أما تعلق الوجوب بنفس العمل[1]؛ فلا إشكال في صحته لأن المكلف به قادر عليه متمكن من تحصيله، بخلاف قصد التعبد بالعمل؛ فإنه محال، فصار في عداد ما لا قدرة عليه؛ فلم تتضمنه الأدلة الدالة على طلب هٰذا القصد أو اعتباره شرعاً.

والثاني: من وجهي الجواب بالكلام على تفاصيل ما اعترض به.

فأما الإكراه على الواجبات؛ فما كان منها غير مفتقر إلى نية التعبد وقصد امتثال الأمر؛ فلا يصح فيه عبادة[2]، إلا أنه قد حصلت فائدته فتسقط المطالبة به شرعاً؛ كأخذ[3] الأموال من أيدي الغُصّاب، وما افتقر منها إلى نية التعبد؛ فلا يجزىء فعلها بالنسبة إلى المكرَه في خاصة نفسه حتى ينوي القربة[4] كالإكراه

---

(١) الذي هو النظر؛ فهنا عمل وهو النظر الموصل للمعرفة، وهو ممكن؛ فيتوجه التكليف به، وأما قصد الامتثال بهٰذا النظر؛ فغير ممكن لأنه لا يكون قصد الامتثال لأمر الله إلا بعد معرفة الله بهٰذا النظر؛ فصار القصد غير ممكن؛ فلا يخاطب به. (د).

(٢) في الأصل و (ط): «عادة».

(٣) في الأصل: «لأخذ».

(٤) قرر ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٢٦ / ٣٠) الإجماع على أن الذي يؤدي العبادة خوفاً من الضرب أو من السلطان، أو تقليداً للآباء والأجداد لا تقبل منه.

على الصلاة، لكن المطالبة تسقط عنه في ظاهر الحكم؛ فلا يطالبه الحاكم بإعادتها لأن باطن الأمر غير معلوم للعباد؛ فلم يطلبوا بالشق عن القلوب.

وأما الأعمال العادية ـ وإن لم تفتقر في الخروج عن عهدتها إلى نية ـ؛ فلا تكون عبادات ولا معتبرات في الثواب إلا مع قصد الامتثال، وإلا كانت باطلة[1]، وبيان بطلانها في كتاب الأحكام، وما ذكر من الأعمال التعبدية؛ فإن القائل بعدم اشتراط النية فيها بانٍ على أنها كالعاديات ومعقولة المعنى، وإنما تشترط النية فيما كان غير معقول المعنى؛ فالطهارة والزكاة من ذلك، وأما الصوم[2]؛ فبناء على أن الكف[3] قد استحقه الوقت؛ فلا ينعقد لغيره، ولا يصرفه

---

(١) أي: بالمعنى الثاني المتقدم في مبحث البطلان، وهو عدم ترتب الثواب عليه في الآخرة. (د).

وقال (خ): «صرح القرافي في الفرق الخامس والستين بما أشار إليه المصنف هنا من أن أداء الديون وما يشابهه ليس فيه ثواب حتى ينوي به امتثال أمر الله تعالى، ووافقه أبو القاسم بن الشاط في حال ما إذا نوى المكلف سبباً للأداء غير الامتثال؛ كتخوفه أن لا يداينه أحد إذا عرف بالامتناع من الأداء، ثم قال: وإن عري عن نية الامتثال ونية غيره، ولم ينو إلا مجرد أداء دينه؛ فلقائل أن يقول: لا يحرم صاحب هذه الحالة الثواب استدلالاً بسعة بابه، وهذا الوجه غير متين؛ فإن رحمة الله تسع كل شيء، ولكن الدلائل قامت على أن ثواب العمل مرتبط بالتوجه إليه من حيث أنه مطلوب للشارع، والعمل الذي لا يصاحبه هذا القصد؛ فلا يصح أن نثبت لصاحبه ثواباً إلا بدليل خاص». قلت: في (ط): «باطلاً».

(٢) مذهب الحنفية أن ما كان وقته معيناً كرمضان والنذر المعين لا يشترط فيه التبييت ولا التعيين؛ حتى إذا قصد غيره كأن نوى برمضان قضاء رمضان الفائت، أو نوى بالنذر المعين قضاء رمضان أو نفلاً؛ فإن الصوم لا ينصرف إلا لصاحب الوقت، ويصح. (د).

قلت: ما ذكره المصنِّف هو مذهب عطاء ومجاهد وزُفَر من الحنفية، ذكر الكاساني في «بدائع الصنائع» (٢ / ٨٣) ما يمكن أن يحتج به لزفر؛ فقال: «النية إنما تشترط للتعيين، والحاجة إلى التعيين إنما تكون عند المزاحمة، ولا مزاحمة لأنَّ الوقت لا يحتمل إلا صوماً واحداً في حقّ المقيم، وهو صوم رمضان؛ فلا حاجة إلى التعيين بالنِّيَّة». انتهى. =

قصد سواه، ولهذا نظائر في العاديّات؛ كنكاح الشّغار، فإنه عند أبي حنيفة منعقد على وجه الصحة وإن لم يقصدوه[1].

= وقرر ابن رُشد في «بداية المجتهد» (١ / ٣٠٠) أن سبب الاختلاف في هذه المسألة ما ذكره المصنف، وهو الاحتمال المتطرق إلى الصوم: أهو عبادة معقولة المعنى، أو غير معقولة المعنى؟ فهو يرى كما قرر المصنف أن من ذهب إلى أنها غير معقولة المعنى أوجب النية، ومن رأى أنها معقولة المعنى؛ قال: قد حصل المعنى إذا صام ولو ينوِ.

وما مضى من نقل يوضّح المثال الذي ذكره المصنِّف، بقي بعد هذا أمران:

الأول: الجمهور يردّون على الرأي السابق بالنصوص الآمرة بالنيَّة في العبادات عموماً، وأولى الشافعي في «الأم» (٢ / ٨٣) هذه المسألة اهتماماً جيّداً، وألزمهم بصورة قد تقع في الصلاة، وردَّ حجتهم في أن الصوم لا يحتاج إلى نية؛ لأنه معين بصورته؛ إذ له وقت محصور محدود، بأن هذا يمكن أن يقع في الصلاة؛ فوقت الصلاة قد يتضيق حتى لا يسع إلا الفرض، ومع ذلك لا بُدَّ للصلاة التي وقعت في الوقت المتضيق من نية.

الثاني: أنكر الكرخي أن زفر يقول بصحة الصوم من الحاضر بغير نية، وادَّعى أن مذهب زفر كمذهب مالك، جواز الصوم بنية واحدة من أول الشهر، وقال آخرون: إن زفر رجع عن ذلك لما كبر. انظر: «الهداية» (٢ / ٩٢).

انظر في المسألة: «المجموع» (٦ / ٣٣٦)، و«المحلى» (٦ / ١٦١)، و«غمز عيون البصائر» (٢ / ٧٨)، و«شرح ميارة على ابن كاشر» (ص ٣٤١)، و«السيل الجرار» (١ / ٢٠)، و«مقاصد المكلفين» (ص ٣٣٩ - ٣٤١)، وفيه اعتراض على توجيه المسألة على سبب الاختلاف الذي ذكره ابن رشد، وفي صنيعه هذا نظر، والله الموفق.

(٣) في الأصل: «التكلف».

(١) مذهب أبي حنيفة أن الوليين لو صرحا بأن يكون بضعُ كلٍّ صداقاً للأخرى؛ صح العقد ووجب مهر المثل لهما، وهذا مبني على أن العقد يصح ولو مع نفي المهر عنده؛ فإن الشغار آيل إلى نفي المهر، ويظهر أن الأصل: «وإن قصدوه»؛ أي: قصدوا الشغار، أي: فقد قصدوا ضد النكاح الشرعي، ومع ذلك لم يبطل؛ لأن العقد يصرفه إلى الحقيقة الشرعية، فيصح ويلزم مهر المثل، ويكون الشرط باطلاً وقد يقال قوله: «وإن لم يقصدوه»؛ أي: الوجه الذي به يصح العقد، بل قصدوا ما ينافيه؛ فتكون العبارة صحيحة، إلا أنه يبقى الكلام مع المؤلف في التمثيل به لأنه إذا =

وأما النذر والعتق وما ذكر معهما؛ فقد تقدم أن القاصد لإيقاع السبب غيرَ قاصد للمُسَبَّبِ لا ينفعه عدم قصده له عن وقوعه عليه، والهازل كذلك؛ لأنه قاصد لإيقاع السبب[1] بلا شك، وهو في المُسَبَّبِ إما غير قاصد له بنفي ولا إثبات، وإما قاصد [أن لا يقع، وعلى كل تقدير؛ فيلزمه المُسَبَّبُ شاء أم أبى، وإذا قلنا بعدم اللزوم؛ فبناء] على أنه ناطق باللفظ غير قاصد لمعناه[2]، وإنما[3] قصد مجردَ الهزل باللفظ، ومجردُ الهزل لا يلزم عليه حكم إلا حكم نفس الهزل وهو الإباحة أو غيرها، وقد علل اللزوم في هٰذه المسائل بأن الجِد والهزل أمر باطن[4]؛ فيحمل على أنه جد ومصاحب للقصد لإيقاع مدلوله، أو يقال[5]: إنه قاصد بالعقد ـ الذي هو جدٌّ شرعيٌّ ـ اللعبَ؛ فناقض مقصود الشارع، فبطل حكم الهزل فيه، فصار إلى الجد.

ومسألة رفض نية الصوم بناء على أنه انعقد على الصحة؛ فالنية الأولى

= كان المهر غير ركن ولا شرط في صحة العقد، بل مع نفيه في صلب العقد يصح؛ فقصده وعدم قصده لا يفيد في موضوعنا. (د).

(١) وهو مجرد اللفظ. (د).

(٢) إن كان مراده بغير قاصد لمعناه أنه غير قاصد لحصول المسبب عنه وهو الطلاق والعتق؛ فغير وجيه لما ذكره آنفاً، وإن كان مراده غير قاصد لنفس المعنى الموضوع له اللفظ؛ فغير واضح، ونية الهزل باللفظ لا تخرجه عن كونه فاهماً معناه وملاحظاً له، غايته أنه لا يكون قاصداً به حصول المسبب، هٰذا ما يقتضيه الهزل؛ فهٰذا القول كما ترى. (د).

(٣) في الأصل: «وأما».

(٤) أي: وهي مسائل كما ترى لها آثار عظمى في النسب والحرية والالتزامات، يحافظ الشارع عليها أشد المحافظة؛ فيعمل أسبابها الظاهرة كما هي، ولا يقبل فيها محاولة الهزل لأنه أمر باطن؛ فيجب أن يحمل على الجد، وإلا لانفتح باب واسع يفسد العصم، ويضيع الحرية والالتزامات التي يلتزمها المكلف بالنذر، حتى تكون دعواه الهزل كأنها ندم على ما حصل. (د).

(٥) لا ينافي الوجه قبله، ويصح ضمه إليه وإعمالها معاً. (د).

مستصحبة حكماً حتى يقع الإفطار الحقيقي، وهو لم يكن[1]؛ فصحّ الصوم، ومثله نيابة ركعتي النافلة عن الفريضة؛ لأن ظن الإتمام لم يقطع عند المصحِّح حكم النية الأولى، فكان السلامُ بينهما والانتقالُ إلى نية التنفل لغواً لم يصادف محلاً، وعلى هٰذا السبيل تجري مسألة الرفض.

وأما النظر الأول؛ فقصد التعبد فيه محال، وقد تقدم بيانه في الوجه الأول، وبالله التوفيق.

* * * * *

(١) في الأصل و (ط): «لم يقع».

المسألة الثانية

قصد الشارع من المكلف أن يكون قصدُه في العمل موافقاً لقصده في التشريع[1]، والدليل على ذلك ظاهر مِنْ وَضْعِ الشَّريعةِ؛ إذ قد مر أنها موضوعة

---

(١) ولذا منع مالك في «المدونة» (٤ / ٢٥٣، ٢٥٤) بيع الخشبة لمن يستعملها صليباً، وبيع العنب لمن يعصره خمراً؛ كما يحرم بيع السلاح لمن يعلم أنه يريد به قطع الطريق على المسلمين أو إثارة الفتنة بينهم، وكذا لا يجوز في مذهب مالك بيع الجارية المملوكة من قوم عاصين يتسامحون في الفساد وعدم الغيرة، وهم آكلون للحرام ويطعمونها منه، ونص ابن فرحون في «التبصرة» (٢ / ١٤٧) على حرمة بيع الدار لمن يعملها كنيسة، وفي «الشرح الكبير» للدردير مع «حاشية الدسوقي» عليه: «ويمنع بيع كل شيء علم أن المشتري قصد به أمراً لا يجوز»، وذكر الأمثلة المتقدمة، وزاد: «وبيع أرض لتتخذ كنيسة أو خمارة»، و«النحاس لمن يتخذه ناقوساً»، وقيد ابن رشد أن الخلاف في هذا مقيَّد بما إذا علم البائع أن المشتري يفعل ذلك.

ويستفاد من كلام المصنف في هذه المسألة والتي تليها التوسع في تطبيق مبدأ الذرائع، وهو مبدأ يتجه اتجاهين: الأول اتجاه إلى الباحث على التصرف، والثاني اتجاه إلى مآل التصرف.

ومن الجدير بالذكر أن اعتبار القصد والباعث في العبادات والعادات أمر مجمع عليه ديانة؛ غير أنَّ الخلاف بين الشافعية والحنفية من جهة، والحنابلة والمالكية من جهة أخرى في الطريقة التي يستدل بها على هذا؛ فذهب الأولون إلى أنه لا عبرة به إلا إذا دلَّ دليل مادي ظاهر من العبارة تدرج في صيغة العقد، وأضاف الحنفية إلى ذلك أنه يعتبر أيضاً إذا أمكن استخلاصه من طبيعة محل العقد، وتعينه طريقاً إلى تحقيق مصلحة غير مشروعة، أما الآخرون؛ فيكتفون بكل ما يدل عليه من ظروف وقرائن.

انظر: «الأم» (٣ / ٦٥ و٦ / ١٩٨)، و«اقتضاء الصراط المستقيم» (ص ٢٣٦ ـ ط الإفتاء)، و«إعلام الموقعين» (٣ / ٩٢)، و«المغني» (٩ / ٣٣١)، و«تبيين الحقائق» (٤ / ١٩٠)، و«تبصرة الحكام» (٢ / ١٤)، و«حاشية ابن عابدين» (٥ / ٢٥٠)، و«السيل الجرار» (٣ / ٢٣)، وكتابنا «المال الحرام وأحكامه» يسر الله إتمامه.

ولا يفوتنا أن نشير إلى أن نظرية الباعث التي فصل المصنف فيها القول لم يكتشفها التشريع الوضعي إلا في العصر الحديث، وقد سماها «نظرية السبب الحديثة»، والاجتهاد بالرأي في التشريع =

لمصالح العباد على الإطلاق والعموم، والمطلوبُ من المكلف أن يجري على ذٰلك في أفعاله، وأن لا يَقصد خلافَ ما قصد الشارع، ولأن المكلف خُلق لعبادة الله، وذٰلك راجع إلى العمل على وفق القصد في وضع الشريعة ـ هٰذا محصول العبادة ـ؛ فينال بذٰلك الجزاء في الدنيا والآخرة.

وأيضاً؛ فقد مر أن قصد الشارع المحافظة على الضروريات وما رجع إليها من الحاجيات والتحسينيات، وهو عين ما كلف به العبد؛ فلا بد أن يكون مطلوباً بالقصد إلى ذٰلك، وإلا لم يكن عاملاً على المحافظة؛ لأن الأعمال بالنيات، وحقيقة ذٰلك[1] أن يكون خليفة الله في[2] إقامة هٰذه المصالح بحسب طاقته

= الإسلامي كان له فضل السَّبق في استنباطها على نحو كلي واسع، جعلها تنبسط بظلها على جزئيات وقوعية، ومعاملات جارية في المجتمع لا تحصى كثرة، مما يقيم الدليل البيِّن على اعتبار الجزئي بالكلي، واعتبار الكلي بالجزئي كيلا يقع التخالف المحظور شرعاً كما قدمنا، فضلاً عن أنها نظرية جاءت توثيقاً وحماية لمقاصد التشريع.

هٰذا بالنسبة للتطبيق الذي ينهض به المكلفون عامة؛ امتثالاً لأحكام التشريع، وتنفيذاً لها، أمَّا بالنسبة للمجتهد بوجه خاص؛ فإنَّ عليه أن يحدِّد «المقصد الشرعي» في حكم كل مسألة على حدة ليتمكن من تبيُّن صحة أو دقة اندراجها في المقاصد العامة للتشريع التي اتجهت جملةُ التكاليف إلى تحقيقها اعتباراً للجزئي بالكلي، وهٰذا لون من الجهد العقلي الاجتهادي.

(١) أي: حقيقة كون العبد مكلفاً بالمحافظة على الضروريات، وما يرجع إليها أن يكون خليفة الله في إقامتها بمباشرته الأسباب الظاهرة التي رسمها الله تعالى في الشرائع وأودع في العقول إدراكها. (د).

(٢) انظر في استخدام هٰذا اللفظ: «زاد المعاد» (٢ / ٣٧)، و«مفتاح دار السعادة» (ص ١٦٥) ـ كلاهما لابن القيم ـ، وقرر فيهما: إن أريد بإضافة «الخليفة» إلى الله سبحانه وتعالى أنه خليفة عنه؛ فالصواب منعه لأن الخليفة إنما يكون عمن يغيب ويخلفه غيره، وهٰذا محال في حق الله تعالى؛ لأنه شاهد غير غائب، وإن أريد بالإضافة أن الله استخلفه عن غيره ممن كان قبله؛ فهٰذا لا يمتنع فيه الإضافة. وانظر: «معجم المناهي اللفظية» (ص ١٥٦ ـ ١٥٧ ـ ط الأولى).

ومقدار وسعه، وأقلُّ ذٰلك خلافته على نفسه، ثم على أهله، ثم على كل من تعلقت له به مصلحة، ولذٰلك قال عليه الصلاة والسلام: «كُلُّكم راعٍ وكلُّكم مسؤولٌ عن رَعِيَّته»(1).

وفي القرآن الكريم: ﴿ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد: ٧].

وإليه يرجع قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠].

وقوله: ﴿وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٩].

﴿وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [الأنعام: ١٦٥].

والخلافة عامة وخاصة حسبما فسرها الحديث حيث قال: «الأميرُ راعٍ، والرجلُ راعٍ على أهلِ بيتِهِ، والمرأةُ راعيةٌ على بيتِ زوجِها وولدِهِ؛ فكُلّكم راعٍ وكلكم مسؤولٌ عن رعِيَّته»(2)، وإنما أتى بأمثلة(3) تبين أن الحكم كلي عام غير

---

(1) سيأتي تخريجه قريباً.

(2) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، ٢ / ٣٨٠ / رقم ٨٩٣، وكتاب الاستقراض، باب العبد راعٍ في مال سيده ولا يعمل إلا بإذنه، ٥ / ٦٩ / رقم ٢٤٠٩، وكتاب العتق، باب العبد راع في مال سيده ونسبَ النبيُّ ﷺ المال إلى السيد، ٥ / ١٨١ / رقم ٢٥٥٨، وكتاب الوصايا، باب تأويل قوله تعالى: ﴿**من بعد وصية يوصي بها أو دين**﴾، ٥ / ٣٧٧ / رقم ٢٧٥١، وكتاب الأحكام، باب قول الله: ﴿**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾، ١٣ / ١١١ / رقم ٧١٣٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، ٣ / ١٤٥٩ / رقم ١٨٢٩) عن ابن عمر رضي الله عنهما بألفاظ متقاربة، وفي الباب عن أنس وابن عباس والمقدام بن معدي كرب وأبـي لبابة وأبي موسى وأبي هريرة وعائشة وابن مسعود =

مختص؛ فلا يتخلف عنه فرد من أفراد الولاية، عامة كانت أو خاصة؛ فإذا كان كذلك؛ فالمطلوب منه أن يكون قائماً مقامَ مَن استخلفه، يُجري أحكامه ومقاصدَه مجارِيَها، وهٰذا بيِّن.

فصل

وإذا حققنا تفصيل المقاصد الشرعية بالنسبة إلى المكلف وجدناها ترجع إلى ما ذكر في كتاب الأحكام[1]، وفي مسألة دخول المكلف في الأسباب[2]؛ إذ مر هنالك خمسة أوجه منها يؤخذ القصد الموافق والمخالف؛ فعلى الناظر هنا مراجعة ذٰلك الموضع حتى يتبين له ما أراد إن شاء الله[3].

= قوله، تكلمت على تخريجها في تحقيقي لـ «فضيلة العادلين» لأبي نعيم مع «تخريجه» للسخاوي (رقم ١).

وفي الأصل: «والمرأة راعية في بيت».

(٣) أي: فليس الغرض الحصر فيما ذكره؛ لأنه لم يذكر أعم الولايات وهي ولاية الشخص ورعايته لما رسم بالنسبة لنفسه، ولم يذكر في هٰذه الرواية أيضاً ولاية العبد في مال سيده التي ذكرت في طريق آخر؛ فهٰذا يدل على ما قال، وهو أنه إنما ذكر أمثلة فقط. (د).

(١) في المسألة السادسة هناك أن الأحكام الخمسة إنما تتعلق بالأفعال والتروك بالمقاصد. (د).

(٢) في المسألة السادسة من النوع الرابع، وهو دخول المكلف تحت أحكام الشريعة، حيث جعل ما تعبد الله به العباد نوعين: دينياً، ودنيوياً، ثم جعل الديني من حيث قصد المكلف نوعين، وجعل الدنيوي من حيث قصده ثلاثة أقسام. (د).

قلت: غلط الشيخ دراز في إحالة المصنف، والصواب أنه أحال على المسألة السادسة من مسائل الأحكام الوضعية (١ / ٣٢١ وما بعد).

(٣) سبق أن قرر المصنف في المسألة الثالثة من مسائل الأحكام الوضعية (١ / ٣٠٨) «أنه لا يلزم في تعاطي الأسباب من جهة المكلف الالتفات إلى المسبَّبات ولا القصد إليها»؛ أي: إن المكلف يكفيه أن يأتي بالأسباب على وجهها الصحيح المشروع، وليس مكلَّفاً بالقصد إلى مسبباتها =

المسألة الثالثة

كل[1] من ابتغى في تكاليف الشريعة غيرَ ما شرعت له؛ فقد ناقض

= لأنه غير مكلَّف بالمسبَّبات (النتائج)؛ فالله تعالى هو الذي يتولى أمر المسبَّبات ويرتبها على أسبابها، قال هنالك (١ / ٣١٦ - ٣١٧): «فإذاً: قصد الشارع لوقوع المسبَّبات لا ارتباط بها بالقصد التكليفي؛ فلا يلزم قصد المكلَّف إليه؛ إلا أن يدلَّ على ذلك دليل، ولا دليل عليه»، وقال (١ / ٣١٥): «فليس في الشرع دليل ناص على طلب القصد إلى المسبَّب».

وقرر في بداية هذه المسألة «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع»؛ فهذا يقتضي أن يقصد المكلَّف بالأسباب ما شرعت لأجله من المسبَّبات، فالقصد إلى المسبَّبات - وعلى وفق ما قصده الشارع بها - مطلوب إذاً من فاعل الأسباب، بينما الذي سبق تقريره أن المكلَّف غير ملزم بهذا؟!

والمصنف لم يكن غافلاً عن هذا (التناقض)، والذي أحالنا عليه فيه تعرض بتفصيل وتقعيد لرفعه، ومفاده أنه على أقسام ومراتب؛ فمنه ما يلتفت فيه إلى المقاصد والمسبَّبات، ومنه ما لا يلتفت.

(١) دليل منطقي مؤلف من صغرى وكبرى، ثم النتيجة، وقال: إن الكبرى ظاهرة، ولم يترك التنبيه عليها؛ فقال: «فإن المشروعات إنما وضعت... إلخ»، ودلل على الصغرى بالأدلة الستة، إلا أنه بالتأمل يرى أن الدليل الأول منها جميعه ما عدا قوله أخيراً: «فقد جعل ما قصد الشارع مهمل الاعتبار... إلخ»، هو في الواقع بيان وشرح للتنبيه على المقدمة الكبرى، وبسط للكلام فيما ينبني عليه قوله: «فإذا خولفت لم يكن... إلخ»؛ فهذا الكلام في الدليل الأول مرتبط ارتباطاً تاماً ببيان المقدمة الكبرى، وليس بنا حاجة إليه في الاستدلال على المقدمة الصغرى، ويكفي في الدليل الأول أن يقول: لأنه إذا قصد المكلف غير ما قصده الشارع؛ فقد جعل ما قصده الشارع مهمل الاعتبار، وما أهمل... إلخ، ولا حاجة لما قبل ذلك من المقدمات. (د).

قلت: لئن كان المطلوب من المكلف بصفةٍ إجمالية أن يجعل قصده في العمل موافقاً لقصد الشارع من التشريع؛ فإنَّ عامّة المكلفين قد لا يعرفون بالتفصيل مقاصد الشارع في كثير من أحكامه وتكاليفه؛ فكيف يفعلون حتى يكون قصدهم في كل عمل موافقاً غير مخالف لقصد الشارع في ذلك العمل، ويكونوا على اطمئنان من ذلك؟ والجواب على هذا السؤال نجده في المسألة الثامنة؛ فانظره =

الشريعة، و[كل][1] من ناقضها؛ فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له؛ فعمله باطل.

أما أن العمل المناقض باطل؛ فظاهر، فإن[2] المشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولف بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة.

وأما أن مَن ابتغى في الشريعة ما لم توضع له؛ فهو مناقض لها؛ فالدليل عليه أوجه:

أحدها: أن الأفعال والتروك من حيث هي أفعال أو تروك متماثلة عقلاً بالنسبة إلى ما يقصد بها؛ إذ لا تحسين للعقل ولا تقبيح[3]، فإذا جاء الشارع

= هناك.

ومما ينبغي ذكره أن الاجتهاد تكليف من تكاليف الشريعة لأنه فرض كفائي؛ فيدخل في مضمون هذا الأصل وحكمه، ولذا اشترط المصنف في كتاب الاجتهاد (القسم الخامس) في المسألة الثانية من الطرف الأول منه أن العالم لا يبلغ درجة الاجتهاد؛ إلا إن فهم مقاصد الشريعة.

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و(ط).

(٢) في نسخة (ماء / ص ٢٢٧): «لأن».

(٣) يسلم الأشاعرة أن للفعل حسناً وقبحاً، بمعنى أنه منشأ للمصلحة أو المفسدة، وإنما ينكرون الحسن والقبح على معنى أن يكون الثواب والعقاب مرتبط بذلك الوجه، بحيث لا يصح في العقل أن يتخلف الثواب والمدح عما فيه مصلحة، والعقاب والذم عام فيه مفسدة؛ إذ لا يرون أن الأمر بما فيه فساد والنهي عما فيه صلاح يخل بوصف الحكمة؛ لأن الحكمة في صفات الباري ليست في مذهبهم رعاية المصالح والمفاسد، بل هي اتصافه بصفات العلم والإرادة وغيرها من صفات الكمال. (خ).

قلت: انظر مناقشة الأشاعرة في «مجموع الفتاوى» (٨ / ٩٠ وما بعدها، وما مضى (١ / ١٢٥).

بتعيين أحد المتماثلين للمصلحة وتعيين الآخر للمفسدة؛ فقد بيَّن الوجه الذي منه تحصل المصلحة فأمر به أو أذن فيه، وبيَّن الوجه الذي به تحصل المفسدة؛ فنهى عنه رحمة بالعباد، فإذا قصد المكلف عين ما قصده الشارع بالإذن؛ فقد قصد وجه المصلحة على أتمّ وجوهه؛ فهو جدير بأن تحصل له وإن قصد غير ما قصده الشارع، وذلك إنما يكون في الغالب لتوهم أن المصلحة فيما قصد؛ لأن العاقل لا يقصد وجه المفسدة كفاحاً؛ فقد جعل ما قصد الشارع مهملَ الاعتبار، وما أهمل الشارع مقصوداً معتبراً، وذلك مضادة للشريعة ظاهرة.

والثاني[1]: أن حاصل هذا القصد يرجع إلى أن ما رآه الشارع حسناً؛ فهو عند هذا القاصد ليس بحسن، وما لم يره الشارع حسناً؛ فهو عنده حسن، وهذه مضادة أيضاً.

والثالث: أن الله تعالى يقول: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾ الآية [النساء: ١١٥].

وقال عمر بن عبدالعزيز: «سنّ رسولُ اللهِ ﷺ وولاةُ الأمر مِن بعدهِ سنناً الأَخْذُ بها تصديقٌ لكتابِ الله، واستكمالٌ لطاعة الله، وقوةٌ على دين الله، مَن عمل بها مُهتدٍ، ومن استنصرَ بها منصورٌ، ومن خالفها اتَّبع غيرَ سبيلِ المؤمنين، وولاَّهُ الله ما تولى، وأصلاهُ جهنم وساءت مصيراً»[2]، والأخذ في خلاف مآخذ

---

(١) قريب مما قبله؛ لأن إهمال ما قصده الشارع وقصد ما أهمله إنما يكون غالباً لتوهم أن المصلحة والحسن فيما قصد. (د).

(٢) أخرجه الآجرِّي في «الشريعة» (٤٨، ٦٥، ٣٠٦)، والفسوي في «المعرفة والتاريخ» (٣ / ٣٨٦) - ومن طريقه اللالكائي في «شرح اعتقاد أهل السنة» (رقم ١٣٤) -، وابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ١١٧٦ / رقم ٢٣٢٦) من طريقين عنه، أحدهما فيها انقطاع بين مالك وعمرو بن عبدالعزيز، والآخر فيه رشدين بن سعد، وهو ضعيف، وله طرق به يصح، وانظر: (٤/ ٤٦١).

وكان مالك رحمه الله يعجبه هذا الأثر، ويستدل به على المبتدعة، قال القاضي عياض في =

الشارع من حيث القصد إلى تحصيل المصلحة أو درء المفسدة مشاقة ظاهرة.

والرابع: إن الآخذ بالمشروع من حيث لم يقصد به الشارعُ ذٰلك القصدَ آخذٌ في غير مشروع حقيقة؛ لأن الشارع إنما شرعه لأمر معلوم بالفرض، فإذا أخذ بالقصد إلى غير ذٰلك الأمر المعلوم؛ فلم يأت بذٰلك المشروع أصلاً، وإذا لم يأت به ناقضَ الشارعَ في ذٰلك الأخذ، من حيث صار كالفاعل لغير ما أمر به، [والتارك لما أمر به][1].

والخامس: [أن المكلف إنما كُلِّف بالأعمال من جهة قصد الشارع بها[2]

= «ترتيب المدارك» (١ / ١٧٢ ـ ط بيروت): «قال مُطرِّف: سمعتُ مالكاً إذا ذكر عنده فلان من أهل الزيغ والأهواء يقول: قال عمر بن عبدالعزيز (وذكره)»، قال: «وكان مالك إذا حدَّث بها ارتجَّ سروراً»، وسيأتي نحوه عند المصنف (٤ / ٤٦٠، ٤٦١).

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل، ومن نسخة (ماء / ص ٢٢٧).

(٢) فالنكاح مثلاً طلبه الشارع للنسل ولغيره من لواحقه، فإذا قصد به تحليل الزوجة لغيره؛ كان النكاح وسيلة لما قصد من التحليل، ولم يكن مقصوداً بقصد الشارع، فما كان مقصوداً عند الشارع؛ صار وسيلة عنده، وهٰذا مناقضة للشريعة، وقد يقال: هو عند الشارع أيضاً وسيلة؛ إلا أنها لمقصود آخر هو النسل وما معه لا للتحليل؛ فلا يخرج هٰذا الدليل عن مآل الدليل الأول، وهو أن ما قصده الشارع مهمل الاعتبار عنده، وما أهمله الشارع اعتبره، أما محاولة جعله دليلاً مستقلاً من حيث كان مقصوداً في نظر الشرع، فجعله هو وسيلة فغير واضح؛ لأنه وسيلة على كل حال، إلا أن المقصد مختلف.

وجوابه أن ذٰلك جار في بعض التكاليف، كما إذا مثل بالصلاة والصوم والحج، وهٰكذا من العبادات المحضة إذا قصد بها الرياء مثلاً؛ فقد جعلها وسيلة لنيل دنيا أو جاه، أو إسقاط عقوبات تركها في الدنيا كإسقاط القتل عن تارك الصلاة؛ فالشارع اعتبر هٰذه العبادة مقاصد تطلب لذاتها، لٰكن الشخص جعلها وسيلة إلى غرض من أغراضه، وبهٰذا يتجه كلام المؤلف ويتبين استقلال هٰذا الدليل، ويؤيده ما يذكره في المسألة الرابعة تمثيلاً للضرب الثاني من القسم الثالث بمن يصلي رياء لينال دنيا. . . إلخ. (د).

في الأمر والنهي، فإذا قصد][1] بها غير ذلك؛ كانت بفرض القاصد وسائلَ لما قصد لا مقاصد، إذ لم يقصد بها قصدَ الشارع فتكون مقصودة، بل قصد قصداً آخر جعل الفعل أو الترك وسيلة له؛ فصار ما هو عند الشارع مقصودٌ وسيلة عنده، وما كان شأنه هذا نقض لإبرام الشارع، وهدمٌ لما بنَاه.

والسادس: أن هذا القاصد مستهزىء بآيات الله، لأن من آياته أحكامه التي شرعها، [وقد قال بعد ذكر أحكامٍ شرعها][1]: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوٗاۚ﴾ [البقرة: ٢٣١].

والمراد أن لا يقصد بها غير ما شرعها لأجلها، ولذلك قيل للمنافقين حيث[2] قصدوا بإظهار الإسلام غير ما قصده الشارع: ﴿أَبِٱللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ وَرَسُولِهِۦ كُنتُمۡ تَسۡتَهۡزِءُونَ﴾ [التوبة: ٦٥].

والاستهزاء بما وضع على الجد مضادة لحكمته ظاهرة، والأدلة على هذا المعنى كثيرة.

وللمسألة أمثلة كثيرة؛ كإظهار كلمة التوحيد قصداً لإحراز الدم والمال، لا لإقرار[3] للواحد الحق بالوحدانية، والصلاة لينظر إليه بعين الصلاح، والذبح لغير الله، والهجرة لينال دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها، والجهاد للعصبية أو لينال شرف الذكر في الدنيا، والسلف ليجرِّبه نفعاً، والوصية بقصد المضارة للورثة، ونكاح المرأة ليحلها لمطلقها، وما أشبه ذلك.

وقد يعترض هذا الإطلاق[4] بأشياء:

ـ **منها**: ما تقدم في المسألة الأولى؛ كنكاح الهازل وطلاقه وما ذكر

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٢) في (ط): «حين». (٣) في (ط): «للإقرار».

(٤) وهو الكلية في رأس المسألة، وبعبارة أخرى نتيجة القياس المشار إليه سابقاً. (د).

معهما؛ فإنه قاصد غير ما قصد الشارع بلفظ النكاح والطلاق وغيرهما، وقد تقدم جوابه ومن ذلك المكره بباطل؛ فإنه عند الحنفية تنعقد تصرفاته شرعاً فيما لا يحتمل الفسخ بالإقالة كما تنعقد حالة الاختيار؛ كالنكاح، والطلاق، والعتق، واليمين، والنذر[1]، وما يحتمل الإقالة ينعقد كذلك، لكن موقوفاً على اختيار المكره ورضاه، إلى مسائل من هذا النحو.

ـ **ومنها**: أن الحيل في رفع وجوب الزكاة وتحليل المرأة لمطلقها ثلاثاً وغير ذلك مقصودٌ به خلافُ ما قصده الشارع مع أنها عند القائل بها صحيحة، ومن تتبع الأحكام الشرعية ألفى منها ما لا ينحصر، وجميعه يدل على أن العمل المشروع إذا قصد به غيرُ ما قصده الشارع؛ فلا يلزم أن يكون باطلاً.

والجواب: إن مسائل الإكراه إنما قيل بانعقادها شرعاً بناء على أنها مقصودة للشارع بأدلة قررها الحنفية، ولا يصح أن يقر أحد بكون العمل غير مقصود للشارع على ذلك الوجه ثم يصححه[2]؛ لأن تصحيحه إنما هو بالدليل الشرعي، والأدلة الشرعية أقرب إلى تفهيم مقصود الشارع من كل شيء؛ فكيف يقال: إن العمل صحيح شرعاً مع أنه غير مشروع؟ هل هذا إلا عين المحال؟ وكذلك القول في الحيل عند من قال بها مطلقاً، فإنما قال بها بناء على أن للشارع قصداً في استجلاب المصالح ودرء المفاسد، بل الشريعة لهذا

---

(١) أي: فقصد الشارع بهذه العقود أن تحصل باختيار عاقدها، ومع كونها وقعت على غير ما شرعت ووقعت مناقضة للشريعة؛ لم تبطل، بل وقعت صحيحة. (د).

قلت: انظر تفصيل ذلك في: «المبسوط» (٢٤ / ٦٤)، و«بدائع الصنائع» (٩ / ٤٥٠٠)، و«أحكام القرآن» (٣ / ١٩٣) للجصاص، ووردت نصوص تبطل الزواج بالإكراه، انظر: «نيل الأوطار» (٧ / ٢٨٦ ـ ٢٨٧)، و«تفسير القرطبي» (١٠ / ١٨٥، ٦١٤)، و«المحلى» (٨ / ٣٨٧)، و«بداية المجتهد» (٢ / ٤ ـ ٧)، و«المغني» (٧ / ٣٨٢)، و«كشاف القناع» (٣ / ١٤١).

(٢) في (ط): «يصح».

وضعت، فإذا صحح مثلاً نكاح المحلل؛ فإنما صححه على فرض أنه غلب على ظنه مِن قصدِ الشارع الإذنُ في استجلابِ [مصلحة الزوجين فيه، وكذٰلك سائر المسائل بدليل صحته في النطق بكلمة الكفر خوف][1] القتل أو التعذيب، وفي سائر المصالح العامة والخاصة؛ إذ لا يمكن إقامة دليل في الشريعة على إبطال كل حيلة، كما أنه لا يقوم دليل على تصحيح كل حيلة؛ فإنما يبطل منها ما كان مضاداً لقصد الشارع خاصة، وهو الذي يتفق عليه جميع أهل الإسلام، ويقع الاختلاف في المسائل التي تتعارض فيها الأدلة، ولهٰذا موضع يذكر فيه في هٰذا القسم إن شاء الله تعالى.

* * * * *

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

المسألة الرابعة

فاعل الفعل أو تاركه؛ إما أن يكون فعله أو تركه موافقاً أو مخالفاً، وعلى كلا التقديرين إما أن يكون قصده موافقة الشارع أو مخالفته؛ فالجميع أربعة أقسام:

أحدها: أن يكون موافقاً وقصده الموافقة؛ كالصلاة، والصيام، والصدقة، والحج وغيرها، يقصد بها امتثال أمر الله تعالى، وأداء ما وجب عليه أو ندب إليه، وكذلك ترك الزنى والخمر وسائر المنكرات، يقصد بذلك الامتثال؛ فلا إشكال في صحة هذا العمل.

والثاني: أن يكون مخالفاً وقصده المخالفة؛ كترك الواجبات وفعل المحرمات قاصداً لذلك؛ فهذا أيضاً ظاهر الحكم.

والثالث: أن يكون الفعل أو الترك موافقاً وقصده المخالفة، وهو ضربان:

أحدهما: أن لا يعلم بكون الفعل أو الترك موافقاً.

والآخر: أن يعلم بذلك.

فالأول: كواطىء زوجته ظانّاً أنها أجنبية، وشارب الجُلَّاب[1] ظانّاً أنه خمر، وتارك الصلاة يعتقد أنها باقية في ذمته، وكان قد أوقعها وبرىء منها في نفس الأمر؛ فهذا الضرب قد حصل فيه قصد العصيان بالمخالفة، ويحكي الأصوليون في هذا النحو الاتّفاق على العصيان في مسألة «من أخّر الصلاة مع ظن الموت قبل الفعل»، وحصل فيه أيضاً أن مفسدة النهي لم تحصل؛ لأنه إنما نهى عن ذلك لأجل ما ينشأ عنها من المفاسد، فإذا لم يوجد هذا لم يكن مثلَ مَن فعله، فحصلت المفسدة؛ فشارب الجلاب لم يذهب عقله، وواطىء زوجته لم يختلط

---

(١) أي: ماء الورد. (ماء / ص ٢٢٩).

نسب مَن خُلق مِن مائـه، ولا لحق المـرأةَ بسبب هٰذا الوطىء مَعَرَّةٌ[1]، وتارك الصـلاة لم تفته مصلحة الصلاة، وكذٰلك سائر المسائل المندرجة تحت هٰذا الأصل؛ فالحاصل أن هٰذا الفعل أو الترك فيه موافقة ومخالفة.

فإن قيل: فهـل وقـع العمل على الموافقة أو المخالفة؟ فإن وقع على الموافقة؛ فمأذون فيه، وإذا كان مأذوناً فيه؛ فلا عصيان في حقه، لٰكنه عاص باتفاق، هٰذا خلف، وإن وقع مخالفاً؛ فهو غير مأذون فيه، ولا عبرة بكونه موافقاً في نفس الأمر، وإذا كان غير مأذون فيه وجب أن يتعلق به من الأحكام ما يتعلق بما لو كان مخالفاً في نفس الأمر؛ فكان يجب الحد على الواطىء، والزجر على الشارب، وشبه ذٰلك، لٰكنه غير واجب باتفاق أيضاً، هٰذا خلف.

فالجواب أن العمل هنا آخذ بطرف من القسمين الأولين؛ فإنه وإن كان مخالفاً في القصد قد وافق في نفس العمل، فإذا نظرنا إلى فعله أو تركه وجدناه لم تقع به مفسدة ولا فاتت به مصلحة، وإذا نظرنا إلى قصده وجدناه منتهكاً حرمة الأمر والنهي؛ فهو عاص في مجرد القصد[2] غير عاص بمجرد العمل، وتحقيقه أنه آثم من جهة حق الله، غير آثم من جهة حق الآدمي[3]، كالغاصب لما يظن

---

(١) وينظر فيمن وطء زوجته وهو يتخيَّل غيرها في «طبقات الشافعية الكبرى» للسبكي (٧ / ٢٥٢ ـ ٢٥٣).

(٢) وجهت الشريعة نظرها إلى عمل الطاعات وتنظيم شؤون المعاملات؛ محافظة على جلب المصالح ودرء المفاسد المترتبة عليها، وأفرغت مع ذٰلك عنايتها في الغاية التي عني بها علم الأخلاق، والمحور الذي تدور عليه قوانينه وهي الإرادة؛ فكان من أهم تعاليم الإسلام تنظيم تلك المحكمة التي أمامها الله في الضمير الإنساني والسير بها في سبيل العدالة ليكون سلطانها الغالب وكلمتها النافذة، ومن وسائل هٰذا التنظيم تمرين النفس على الإصغاء إلى ذٰلك الصوت الذي ينبعث من صميم القلب؛ فيحثها على العمل أو يزجرها ويحدها عليه أو يوبخها، وهٰذا ما اقتضى أن يكون للعزم على الفسوق والمآثم نصيب من الوعيد والإنذار. (خ).

(٣) أي: حقه نفسه؛ فإنه مأذون له في التمتع بزوجته وبشرب الجلاب مثلاً، وليس مطالباً =

أنه متاع المغصوب منه، فإذا هو متاع الغاصب نفسه؛ فلا طلب عليه لمن قصد الغصب منه، وعليه الطلب من جهة حرمة الأمر والنهي، والقاعدة أن كل تكليف مشتملٌ على حق الله وحق العبد.

ولا يقال: إذا كان فوت المفسدة أو عدم فوت المصلحة مسقطاً لمعنى الطلب؛ فليكن كذٰلك فيما إذا شرب الخمر فلم يذهب عقله، أو زنى فلم يتخلق[1] ماؤه في الرحم بعزل أو غيره؛ لأن المتوقع من ذٰلك غير موجود؛ فكان ينبغي أن لا يترتب عليه حد، ولا يكون آثماً إلا من جهة قصده خاصة.

لأنا نقول: لا يصح ذٰلك؛ لأن [هٰذا][2] العامل قد تعاطى[3] السبب الذي تنشأ عنه المفسدة أو تفوت به المصلحة، وهو الشرب والإيلاج المحرَّمان في نفس الأمر، وهما مظنتان للاختلاط وذهاب العقل، ولم يضع الشارع الحد بإزاء زوال العقل أو[4] اختلاط الأنساب، بل بإزاء تعاطي أسبابه خاصة، وإلا؛ فالمسببات ليست من فعل المتسبب، وإنما هي من فعل الله تعالى؛ فالله هو خالق الولد من الماء، والسكر عن الشرب كالشبع مع الأكل، والري مع الماء، والإحراق مع النار، كما تبين في موضعه، وإذ كان كذٰلك؛ فالمولج والشارب قد

= بصلاة بعد أن أداها؛ إلا أنه انتهك حرمة الأمر والنهي ولم يبال بهما، فمن جهة أنه فعل حقاً له مأذوناً فيه لا يتوجه عليه حد ولا غيره كالغاصب في مثاله؛ لا يعقل أن نطالبه بمتاع للشخص الذي ظن أنه اغتصب متاعه، والواقع أنه مال نفسه، فكذٰلك لا يتوجه عليه حد ولا غيره؛ فيبقى حق الله في الأمر والنهي وقد انتهكه. (د).

(١) في الأصل: «يختلقه».

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٣) أي: بخلاف من فعل الموافق بقصد المخالفة في هٰذا القسم؛ فإنه لم يتعاط السبب في الواقع وإن كان قصد السبب المخالف، لٰكنه أخطأه. (د).

(٤) في الأصل: «واختلاط».

تعاطيا السبب على كماله؛ فلا بد من إيقاع مسببه وهو الحد، وكذلك سائر ما جرى هذا المجرى مما عمل فيه بالسبب لكنه أعقم، وأما الإثم؛ فعلى وفق ذلك، وهل يكون في الإثم مساوياً لمن أنتج سببه أم لا؟ هذا نظر آخر، لا حاجة إلى ذكره ها هنا.

والثاني: أن يكون الفعل أو الترك موافقاً إلا أنه عالم بالموافقة، ومع ذلك فقصده المخالفة، ومثاله أن يصلي رياء لينال دنيا أو تعظيماً عند الناس، أو ليدرأ عن نفسه القتل وما أشبه ذلك؛ فهذا القسم أشد من الذي قبله، وحاصله أن هذا العامل قد جعل الموضوعات الشرعية التي جعلت مقاصد، وسائل لأمور أخر لم يقصد الشارع جعْلَهَا لها؛ فيدخل تحته النفاق والرياء والحيل على أحكام الله تعالى، وذلك كله باطل؛ لأن القصد مخالف لقصد الشارع عيناً؛ فلا يصح جملة، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء: **١٤٥**]، وقد تقدم[1] بيان هذا المعنى.

والقسم الرابع أن يكون الفعل أو الترك مخالفاً والقصد موافقاً؛ فهو أيضاً ضربان:

أحدهما: أن يكون مع العلم بالمخالفة.

والآخر: أن يكون مع الجهل بذلك.

فإن كان مع العلم بالمخالفة[2]؛ فهذا هو الابتداع، كإنشاء العبادات

---

(١) في المسألة الأولى.

(٢) أي: فيكون الفعل مخالفاً في الواقع لما شرعه الشارع، وهو يعلم أنه لم يشرعه، ولكنه يقصد به الطاعة والعبادة، متأولاً غالباً أن هذا الفعل يعد طاعة؛ فهذا هو معنى مخالفة الفعل ـ أي في الواقع ـ، وموافقة القصد ـ أي لما يزعمه ـ طاعة وعبادة، وإن كان يعلم أنه لم يرد في الشرع جعله عبادة؛ فلا يقال: إن هذا القسم الأول من قسمي الرابع لا يتصور حصوله من العاقل لأنه كيف يعلم =

المستـأنفة والزيادات على ما شرع، ولٰكن الغالب أن لا يتجرأ عليه إلا بنوع تأويل، ومع ذٰلك؛ فهو مذموم حسبما جاء في القرآن والسنة، والموضع مستغنٍ عن إيراده ها هنا، وسيأتي له مزيد تقرير بعد هٰذا [إن شاء الله، والذي يتحصل هنا أن جميع البدع مذمومة لعموم الأدلة في ذٰلك؛ كقوله تعالى][1]: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩].

وقوله: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٥٣].

وفي الحديث: «كل بدعة ضلالة»[2].

وهٰذا المعنى في الأحاديث كالمتواتر.

فإن قيل: إن العلمـاء قد قسموا البدع بأقسام الشريعة، والمذموم منها بإطلاق هو المحرم، وأما المكروه؛ فليس الذم[3] فيه بإطلاق، وما عدا ذٰلك؛ فغير قبيح شرعـاً، فالـواجب منهـا والمنـدوب حسن بإطـلاق وممـدوح فاعله ومستنبـطه، والمبـاح حسن باعتبار؛ فعلى الجملة من استحسن من البدع ما استحسنـه الأولـون لا يقول: إنها مذمومة ولا مخالفة لقصد الشارع، بل هي موافقة أيّ موافقة؛ كجمع الناس على المصحف العثماني، والتجميع في قيام رمضان في المسجد، وغير ذٰلك من المحدثات الحسنة التي اتفق الناس على

= أنه مخالف ويقصد به الموافقة لقصد الشارع؟ فمحصل هٰذا الضرب أن الفعل موافق في زعمه، وإن لم يكن جهلاً صرفاً كالضرب الثاني. (د).

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٢) قطعة من حديث أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، ٢ / ٥٩٢ / رقم ٨٦٧) عن جابر بن عبدالله رضي الله عنه.

(٣) كذا في الأصـل و (ط)، وفي النسـخ المـطبوعة كلها: «فهو الذم»، وكتب (د) في الهامش: «لعل الأصل: «فليس الذم»»، وما احتمله هو الصواب.

حسنها، أعني السلف الصالح والمجتهدين من الأمة «وما رآه المسلمون حسناً؛ فهو عند الله حسن»[1]؛ فجميع هٰذه الأشياء داخلة تحت ترجمة المسألة؛ إذ هي أفعال مخالفة للشارع لأنه لم يضعها مقترنةً بقصد موافق لأنهم لم يقصدوا إلا الصلاح، وإذا كان كذٰلك؛ وجب أن لا تكون البدع كلها مذمومة خلاف المدعى.

فالجواب أن هٰذا كله ليس مما وقعت الترجمة عليه، فإن الفرض أن الفعل مخالف للفعل الذي وضعه الشارع، وما أحدثه السلف وأجمع عليه العلماء لم يقع فيه مخالفة لما وضعه الشارع بحال، بيان ذٰلك أن جمع المصحف مثلاً لم يكن في زمان رسول الله ﷺ للاستغناء عنه[2] بالحفظ في الصدور، ولأنه لم يقع في القرآن اختلاف يخاف بسببه الاختلاف في الدين، وإنما وقعت فيه نازلتان أو ثلاثة؛ كحديث عمر بن الخطاب مع هشام بن حكيم رضي الله عنهما[3]،

---

(١) سيأتي تخريجه (ص ٤١).

(٢) أي لا لأنه نهي عنه حتى يكون للشارع فيه وضع مخصوص يعد من فعله مخالفاً لما وضعه الشارع من النهي، بل كان الترك للاستغناء عنه. (د).

(٣) يشير المصنف إلى ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الخصومات، باب كلام الخصوم بعضهم في بعض، ٥ / ٧٣ / رقم ٢٤١٩، وكتاب فضائل القرآن، باب أنزل القرآن على سبعة أحرُفٍ، ٩ / ٢٣ / رقم ٤٩٩٢، وباب من لم ير بأساً أن يقول سورة البقرة وسورة كذا وكذا، ٩ / ٨٧ / رقم ٥٠٤١، وكتاب استتابة المرتدين، باب ما جاء في المتأولين، ١٢ / ٣٠٣ / رقم ٦٩٣٦، وكتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿فاقرؤوا ما تيسر منه﴾، ١٣ / ٥٢٠ / رقم ٧٥٥٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب بيان أنّ القرآن على سبعة أحرف وبيان معناه، ١ / ٥٦٠ / رقم ٨١٨) عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه؛ قال: سمعتُ هشام بن حكيم بن حزام يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرؤها، وكان رسول الله ﷺ أقرأنيها، فكدت أن أعجل عليه، ثم أمهلته حتى انصرف، ثم لبَّبته بردائه، فجئت به رسول الله ﷺ؛ فقلت: يا رسول الله! إني سمعت هٰذا يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرأتنيها. فقال رسول الله ﷺ: «أرسله، اقرأ». =

وقصة أبيّ بن كعب مع عبدالله بن مسعود رضي الله عنهما[1]، وفيه قال عليه الصلاة والسلام: «لا تُمارُوا في القرآن؛ فإن المِراء فيه كفر»[2].

= فقرأ القراءة التي سمعته يقرأ؛ فقال رسول الله ﷺ: «هٰكذا أنزلت». ثم قال لي: «اقرأ» فقرأت؛ فقال: «هٰكذا أنزلت، إن هٰذا القرآن أنزل على سبعة أحرف؛ فاقرؤوا ما تيسر منه». لفظ مسلم.

(١) يشير المصنف إلى ما أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب بيان أن القرآن على سبعة أحرف، وبيان معناه، ١ / ٥٦١ ـ ٥٦٢ / رقم ٨٢٠) عن أبي بن كعب؛ قال: كنت في المسجد، فدخل رجل يصلي، فقرأ قراءة أنكرتها عليها، ثم دخل آخر، فقرأ قراءة سوى قراءة صاحبه، فلما قضينا الصلاة؛ دخلنا جميعاً على رسول الله ﷺ، فقلت: إن هٰذا قرأ قراءةً أنكرتها عليه، ودخل آخر فقرأ سوى قراءة صاحبه؛ فأمرهما رسول الله ﷺ فقرآ، فحسن النبي ﷺ شأنهما؛ فسقط في نفسي من التكذيب ولا إذ كنت في الجاهلية، فلما رأى رسول الله ﷺ ما قد غشيني ضرب في صدري؛ ففضت عرقاً، وكأنما أنظر إلى الله عز وجل فرقاً؛ فقال لي: «يا أُبيُّ! أرسل إليَّ أن اقرأ القرآن على حرف، فرددت إليه: أن هوِّن على أمَّتي؛ فردَّ إليَّ الثانية: اقرأه على حرفين، فرددت إليه: أن هوِّن على أمتي؛ فرد إليَّ الثالثة: اقرأه على سبعة أحرف؛ فلك بكل ردَّة رددتكها مسألة تسألنيها. فقلت: اللهم اغفر لأمتي، اللهم اغفر لأمتي، وأخرت الثالثة ليومٍ يرغب إليَّ الخلق كلهم؛ حتى إبراهيم ﷺ».

فالرجل الذي وقع اختلاف أُبي معه لم يسمِّه مسلم، وقال أبو ذر ابن سبط ابن العجمي في «تنبيه المعلم» (رقم ٣٢٨ ـ بتحقيقي): «لا أعرفه»، وأفاد (برقم ٣٢٩) عند قوله: «فقرأ قراءةً أنكرتُها»؛ فقال: «في «عشرة ابن خليل» أن هٰذه السورة هي النحل».

قلت: وعيَّن المبهم بابن مسعود ابن جرير في «تفسيره»، أفاده الديوبندي في «فتح الملهم» (٢ / ٣٦٣).

(٢) أخرجه أحمد في «المسند» (٢ / ٢٥٨ و٢٨٦ و٣٠٠ و٤٢٤ و٤٧٥ و٤٧٨ و٤٩٤ و٥٠٣ و٤ / ٢٠٥)، ومن طريقه أبو داود في «السنن» (كتاب السنة، باب النهي عن الجدال في القرآن، ٤ / ١٩٩ / رقم ٤٦٠٣)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٢٢٣)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ٥٩ و١٧٨٠ ـ موارد الظمآن)، وأبو نعيم في «حلية الأولياء» (٥ / ١٩٢ و٦ / ٢١٥)، والدارمي في «الرد على الجهمية» (رقم ١٦)، وابن جرير في «التفسير» (١ / ١١)، وأبو يعلى في «المسند» (١٠ / ٣٠٣ و٤١٠)، والحديث صحيح. =

فحاصل الأمر أن جمع المصحف كان مسكوتاً عنه في زمانه عليه الصلاة والسلام، ثم لما وقع الاختلاف في القرآن وكثر حتى صار أحدهم يقول لصاحبه: أنا كافر بما تقرأ به؛ صار جمع المصحف واجباً ورأياً رشيداً في واقعة لم يتقدم بها عهد؛ فلم يكن فيها مخالفة، وإلا؛ لزم أن يكون النظر في كل واقعة لم يتقدم بها عهد؛ فلم يكن فيها مخالفة، وإلا لزم أن يكون النظر في كل واقعة لم تحدث في الزمان المتقدم بدعة، وهو باطل باتفاق، لكن مثل هذا النظر من باب الاجتهاد الملائم لقواعد الشريعة وإن لم يشهد له أصل معين، وهو الذي يسمى المصالح المرسلة، وكل ما أحدثه السلف الصالح من هذا القبيل، لا يتخلف عنه بوجه، وليس من المخالف لمقصد الشارع أصلاً، كيف وهو يقول: «ما رآه المسلمون حسناً؛ فهو عند الله حسن»[1]، «ولا تجتمع أمتي على ضلالة»[2]؛ فثبت أن هذا المجمع عليه موافق لقصد الشارع؛ فقد خرج هذا

= صححه ابن حبان والحاكم، ووافقه الذهبي، وقال ابن كثير في «التفسير» (٢ / ١٠): «إسناده صحيح».

(١) أخرجه الطيالسي في «المسند» (رقم ٢٤٦)، وأحمد في «المسند» (رقم ٣٦٠٠ ـ ط شاكر)، والطبراني في «الكبير» (٩ / ١٨ / رقم ٨٥٨٢، ٨٥٨٣، ٨٥٩٣)، والبزار في «مسنده» (رقم ١٣٠ ـ زوائده)، والحاكم في «المستدرك» (٣ / ٧٨ ـ ٧٩)، وأبو نعيم في «الحلية» (١ / ٣٧٧ ـ ٣٧٨)، والبيهقي في «المدخل» (ص ٨)، و«الاعتقاد» (ص ١٦٢)، والبغوي في «شرح السنة» (رقم ١٥٠) بأسانيد بعضها حسن عن ابن مسعود موقوفاً، قال الزركشي في «المعتبر» (رقم ٢٩٤): «لم يرد مرفوعاً، والمحفوظ وقفه على ابن مسعود».

قلت: أخرج الخطيب في «تاريخه» (٤ / ١٦٥) نحوه مرفوعاً، وفيه سليمان بن عمرو النخعي كذاب.

قال ابن القيم في «الفروسية» (ص ٢٩٨ ـ بتحقيقي) عنه: «إنَّ هذا ليس من كلام رسول الله ﷺ، وإنما يضيفه إلى كلامه من لا علم له بالحديث، وإنما هو ثابت عن ابن مسعود من قوله، ذكره الإمام أحمد وغيره موقوفاً عليه».

(٢) مضى تخريجه (٢ / ٤٣٤).

الضرب عن أن يكون فيه الفعل أو الترك مخالفاً للشارع، وأما البدعة المذمومة؛ [فهي التي خالفت ما وضع الشارع من الأفعال أو التروك، وسيأتي تقرير هٰذا][1] المعنى بعد إن شاء الله[2].

وإن كان العمل المخالف مع الجهل بالمخالفة؛ فله وجهان[3]:

أحدهما: كون القصد موافقاً؛ فليس بمخالف من هٰذا الوجه، والعمل وإن كان مخالفاً؛ فالأعمال بالنيات، ونية هٰذا العامل على الموافقة، لٰكن الجهل أوقعه في المخالفة، ومن لا يقصد مخالفة الشارع كفاحاً لا يجري مجرى المخالف بالقصد والعمل معاً؛ فعمله بهٰذا النظر منظور فيه على الجملة لا مطّرح على الإطلاق.

والثاني: كون العمل مخالفاً؛ فإن قصد الشارع بالأمر والنهي الامتثال، فإذا لم يمتثل؛ فقد خولف قصده، ولا يعارض المخالفةَ موافقةُ القصد[4] الباعث على العمل؛ لأنه لم يحصل قصد الشارع في ذٰلك العمل على وجهه[5]، ولا طابق القصد العمل؛ فصار المجموع مخالفاً كما لو خولف فيهما معاً؛ فلا يحصل الامتثال.

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٢) وانظر تفصيلاً حسناً للمصنف في «الاعتصام» (١ / ٣٦ وما بعدها)، وآخر لابن تيمية في «اقتضاء الصراط المستقيم» (ص ٢٧٦).

(٣) أي من النظر، نظر يفيد صحته واعتباره، ونظر يفيد بطلانه واطراحه. (د).

(٤) أي: قصد المكلف الذي حمله على العمل وهو الامتثال، وقوله: «ولا طابق القصد العمل»؛ أي: قصد المكلف الامتثال لم يطابق العمل؛ لأن العمل ليس فيه امتثال، وإنما يكون الامتثال بالمشروع والفرض أنه ليس بمشروع؛ فالمخالفة حاصلة لم يعارضها قصده الامتثال الذي لم يصادف محلاً، وقوله: «فصار المجموع مخالفاً»؛ أي: العمل وهو ظاهر والقصد أيضاً، لأنه لم يصادف محلاً، وصار كأنه قصد المخالفة في عمل المخالف. (د).

(٥) كذا في (ط)، وفي غيره: «وجه».

وكلا الوجهين يعارض الآخر في نفسه[1]، ويعارضه في الترجيح؛ لأنك إن رجحت أحدهما عارضك في الآخر وجه مرجح؛ فيتعارضان أيضاً، ولذٰلك صار هٰذا المحل[2] غامضاً في الشريعة، ويتبين ذٰلك بإيراد شيء من البحث فيه.

وذٰلك أنك إذا رجحت جهة القصد الموافق بأن العامل ما قصد قط إلا الامتثال والموافقة، ولم ينتهك حرمة للشارع بذٰلك القصد؛ عارضك أن قصد الموافقة مقيد بالامتثال المشروع لا بمخالفته، وإن كان مقيداً؛ فقصد المكلف لم يصادف محلاً فهو كالعبث، وأيضاً إذا لم يصادف محلاً صار غير موافق؛ لأن القصد في الأعمال ليس بمشروع على الانفراد[3].

فإن قلت: إن القصد قد ثبت اعتباره قبل الشرائع، كما ذكر عمن آمن[4] في الفترات وأدرك التوحيد، وتمسك بأعمال يعبد الله بها وهي غيرِ معتبرة؛ إذ لم تثبت في شرع بعد[5].

---

(١) أي: كما قرره في بيان الوجهين، وقوله: «في الترجيح»؛ أي: كما سيقرره في قوله: «ويتبين ذٰلك. . . إلخ» الذي ذكر فيه ثلاثة مباحث في ترجيح اعتبار القصد ومعارضتها من جانب من يهمل القصد ما لم يوافق العمل أيضاً. (د).

(٢) في الأصل: «العمل».

(٣) أي: بل لا بد من وقوعه على عمل مشروع؛ فالمشروع هو المجموع. (د).

(٤) كزيد بن عمرو بن نفيل وصل إلى توحيد الله بعقله، وخالف المشركين في ذبائحهم وفي كثير من أعمالهم؛ فكان يحيي الموءودة، وكان يقول: الشاة خلقها الله تعالى، وأنزل لها من السماء الماء، وأنبت لها من الأرض النبات، وأنتم تذبحونها لغير الله. (د).

(٥) أي: عند تمسكه بها لم تكن ثبتت في شرع؛ فقد عمل بها قبل أن يرد الشرع باعتبارها وعدمه، وليس بلازم في المعارضة أنه بعد ورود الشرع لم يعتبرها، بل إذا اعتبرها بعد وروده أيضاً يكون تقرير الكلام صحيحاً. (د).

قلت: وانظر «الاعتصام» (١ / ٢١٥ ـ ط ابن عفان).

قيل لك: إن فُرض أولئك في زمان فترة لم يتمسكوا بشريعة متقدمة؛ فالمقاصد الموجودة لهم منازع[1] في اعتبارها بإطلاق، فإنها كأعمالهم المقصود بها التعبد؛ فإن قلت باعتبار القصد كيف كان؛ لزم ذٰلك في الأعمال، وإن قلت بعدم اعتبار الأعمال؛ لزم ذٰلك في القصد[2].

وأيضاً؛ فكلامنا فيما بعد الشرائع لا فيما قبلها، وإن فرضنا أن من نقل عنهم من أهل الفترات كانوا متمسكين[3] ببعض الشرائع المتقدمة؛ فذٰلك واضح.

فإن قيل: قوله عليه الصلاة والسلام: «إنما الأعمال بالنيات»[4] يبين أن هٰذه الأعمال وإن خالفت قد تعتبر؛ فإن المقاصد أرواح الأعمال؛ فقد صار العمل ذا روح على الجملة، وإذا كان كذٰلك؛ اعتبر بخلاف ما إذا خالف القصد ووافق العمل، أو خالفا معاً؛ فإنه جسد بلا روح[5]؛ فلا يصدق عليه مقتضى قوله: «الأعمال بالنيات»[4] لعدم النية في العمل.

قيل: إن سُلِّم؛ فمعارض بقوله عليه الصلاة والسلام: «كلُّ عملٍ ليس

---

(١) أي: للمجتهدين أنظار مختلفة؛ فمنهم من يصححها، ومنهم من لا يصححها، وهي كأعمالهم المقصود بها التعبد، لا فرق بين مقاصدهم وأعمالهم في ذٰلك؛ فالمصحح لمقاصدهم مصحح لأعمالهم، وبالعكس. (د).

(٢) في الأصل: «الأصل».

(٣) أي: كما ورد عن زيد بن عمرو أنه قال: «اللهم! إني أشهدك أني على ملة إبراهيم»، وقوله: «فذٰلك واضح»؛ أي: لخروجه عن فرض المسألة، فإن عمله يكون موافقاً كما أن قصده كذٰلك. (د).

(٤) مضى تخريجه (٢ / ٣٥٥).

(٥) أي: في صورة العمل الموافق والقصد المخالف، أما فيما خولفا معاً؛ فلا روح ولا جسد. (د).

عليه أمرُنا؛ فهو رَدٌّ»[1]، وهٰذا العمل ليس بموافق لأمره عليه الصلاة والسلام، فلم يكن معتبراً بل كان مردوداً.

وأيضاً؛ فإذا لم ينتفع [بجسد بلا روح، كذٰلك لا ينتفع بروح في غير جسد؛ لأن الأعمال هنا قد فرضت][2] مخالفة؛ فهي في حكم العدم، فبقيت النية منفردة في حكم عملي؛ فلا اعتبار بها، وتكثر المعارضات في هٰذا من الجانبين؛ فكانت المسألة مشكلة جدّاً.

ومن هنا صار فريق من المجتهدين إلى تغليب جانب القصد؛ فتلافَوا من العبادات ما يجب تلافيه، وصححوا المعاملات، ومال فريق إلى الفساد بإطلاق، وأبطلوا كل عبادة أو معاملة خالفت الشارع ميلاً إلى جانب العمل المخالف[3]، وتوسط فريق فأعملوا الطرفين على الجملة، لٰكن على أن يعمل مقتضى القصد في وجه، [ويعمل مقتضى الفعل في وجه][2] آخر، والذي يدل على إعمال الجانبين أمور:

أحدها: أن متناول المحرم غير عالم بالتحريم قد اجتمع فيه موافقة

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، ٥ / ٣٠١ / رقم ٢٦٩٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة، وردّ محدثات الأمور، ٣ / ١٣٤٣ / رقم ١٧١٨) بلفظ: «من أحدث في أمرنا هٰذا ما ليس منه؛ فهو رد»، وورد بلفظ: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا؛ فهو رد»، علقه البخاري في «صحيحه» (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب إذا اجتهد العامل، ١٣ / ٣١٧)، ووصله مسلم في «صحيحه» (كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور، ٣ / ١٣٤٣ - ١٣٤٤).

وانظر: «فتح الباري» (٥ / ٣٠٢)، و«تغليق التعليق» (٣ / ٣٩٦ و٥ / ٣٢٦).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٣) أي: ميلاً منهم إلى أن العمل متى كان مخالفاً بطل ولو كان القصد موافقاً. (د).

القصد ـ إذ لم يتلبس إلا بما اعتقد إباحته ـ، ومخالفةُ الفعل لأنه فاعل ما نُهِيَ عنه؛ فأعمل مقتضى الموافقة في إسقاط الحد والعقوبة، وأعمل مقتضى المخالفة[1] في عدم البناء على ذٰلك الفعل وعدم الاعتماد عليه، حتى صُحِّح ما يجب أن يصحح مما فيه تلافٍ، ميلاً [فيه][2] إلى جهة القصد أيضاً، وأهمل ما يجب أن يُهمل مما لا تلافي فيه.

فقد اجتمع في هٰذه المسألة اعتبار الطرفين بما يليق بكل واحد منهما؛ كالمرأة يتزوجها رجلان ولا يعلم الآخر بتقدم نكاح غيره إلا بعد بنائه بها؛ فقد

---

(١) أي على الجملة، بدليل قوله: «حتى صحح. . . إلخ»؛ فمقتضى موافقة القصد انبنى عليه عدم الحد في الدنيا وعدم العقوبة في الآخرة، ومقتضى المخالفة فصل فيه، فما لا تلافي فيه أهمل وما فيه التلافي صحح، مراعى فيه جانب القصد، وقوله: «يتزوجها» أي: يعقد عليها «رجلان»، ودخل بها الثاني ثم علم بعقد الأول؛ فتفوت على الأول، وصحح الثاني الذي يجب أن يصحح لترجحه بالدخول بدون علم ميلاً إلى جانب القصد الموافق، وأما مسألة المفقود؛ ففيها الأمران معاً: البناء على الفعل المخالف، وتصحيحه إذا قدم زوجها، أي علمت حياته بعد البناء ميلاً إلى صحة القصد وإلى الترجح بالدخول مع عدم علمه بحياته، وعدم البناء عليه وإهماله إذا قدم قبل البناء كما هو أحد القولين، والفرض الأول في كلامه في مسألة المفقود غير ظاهر مع قوله: «تزوجت»؛ لأنه إن كان المراد بالنكاح في قوله: «قبل نكاحها» العقد فقط؛ فخلاف أصل المسألة، وإن كان المراد به البناء؛ فهو عين الفرض الثالث الذي في قوله: «وفيما بعد العقد وقبل البناء قولان»؛ إلا أن يقال: إن معنى قوله: «تزوجت» حلت للأزواج بحكم الحاكم، ثم رأيت في «الاعتصام» (٢ / ١٤٧ ـ ١٤٨) ما نصه: «في امرأة المفقود إذا قدم قبل نكاحها؛ فهو أحق بها وإن كان بعد نكاحها. . .» إلخ ما قال هنا، ثم قال: «فإنه يقال: الحكم لها بالعدة من الأول إن كان قطعاً لعصمته؛ فلا حق له فيها ولو قدم قبل تزوجها، أو ليس بقاطع للعصمة؛ فكيف تباح لغيره وهي في عصمة المفقود؟»، وبهٰذا تعلم أن قوله: «تزوجت» التي استشكلناها ليست في كتابه «الاعتصام»، وما ورد فيه واضح لا إشكال عليه. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و (ط).

فاتت[1] بمقتضى فتوى عمر[2] ومعاوية[3] والحسن[4]، وروي مثله عن علي[5] رضي الله عنهم، ونظيرها في مسألة المفقود إذا تزوجت امرأته ثم قدم؛ فالأول أولى بها قبل نكاحها، والثاني أولى بعد دخوله بها، وفيما بعد العقد وقبل البناء قولان[6]، وفي الحديث: «أيُّما امرأةٍ نُكحتْ بغير إذن مواليها؛ فنكاحها باطلٌ

---

(١) وفي «الاعتصام» (٢ / ١٤٧): «فأبانها عليه بذلك عمر ومعاوية والحسن رضي الله عنهم. . . إنه إذا تحقق أن الذي لم يبن هو الأول؛ فدخول الثاني بها دخول بزوج غيره، وكيف يكون غلطه على زوج غيره مبيحاً على الدوام ومصححاً لعقده الذي لم يصادف محلاً ومبطلاً لعقد نكاح مجمع على صحته لوقوعه على وفق الكتاب والسنة ظاهراً وباطناً؟ وإنما المناسب أن الغلط يرفع عن الغالط الإثم والعقوبة لا إباحة زوج غيره دائماً، ومنع زوجها عنها» انتهى.

(٢) كما في «سنن سعيد بن منصور» (رقم ١٣١٤، ١٣١٦)، و«مصنف ابن أبي شيبة» (٤ / ٢٣٨)، و«مصنف عبدالرزاق» (٦ / ٣١٣ / رقم ١٠٩٧٩ و١٠٩٨٠)، و«السنن الكبرى» (٧ / ٤٤٦) للبيهقي، و«المحلى» (١٠ / ١٤٠)، و«الاستذكار» (١٧ / ٣١٤)، و«الاعتصام» (٢ / ١٤٧)، وهو صحيح.

(٣) كما في «الاعتصام» للمؤلف (٢ / ١٤٧) أيضاً.

(٤) كما في «المحلى» (١٠ / ١٤٠)، و«الاستذكار» (١٧ / ٣١٦)، و«الاعتصام» (٢ / ١٤٧).

(٥) كما في «مصنف عبدالرزاق» (٦ / ٣١٣ - ٣١٤، ٣١٤ / رقم ١٠٩٧٩، ١٠٩٨١)، و«سنن البيهقي» (٧ / ٤٤٦ - ٤٤٧)، و«المحلى» (١٠ / ١٤٠)، و«الاستذكار» (١٧ / ٣١٥ - ٣١٦، ٣١٧).

(٦) القولان مرويان عن الإمام مالك، والذي أخذ به أصحابه أن زوجة المفقود لا يفيتها عليه إلا دخول الثاني، ومذهب عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن المفقود إن قدم بعد تزوج امرأته يخير بينها وبين مهرها، وهو يرجع إلى تخييره بين إجازة ما فعله الحاكم ورده، فإن اختار المهر؛ كان مجيزاً لما فعله الحاكم، وإجازته تجعل التفريق مأذوناً فيه؛ فيكون نكاح الثاني صحيحاً، وإن اختار زوجته؛ كان غير مجيز لما فعله الحاكم؛ فيكون التفريق باطلاً. (خ).

قلت: انظر تفصيل ذلك في «منح الجليل» (٤ / ٣٢٠).

باطلٌ باطلٌ[1]، فإن دخل بها؛ فلها المهرُ بما أصابَ مِنها»[2]، وعلى هٰذا يجري

(١) أي: فيفسخ النكاح لمخالفته للمشروع، ويكون لها المهر، ويسقط الحد والعقوبة، وصحح ما أمكن تلافيه من ثبوت المهر، ويبقى الكلام في أن هٰذا إنما يكون من مسألتنا إذا حصل النكاح بقصد الموافقة والجهل بركنية الولي، أما إذا حصل مع العلم بالركنية فلا يكون منها؛ فهل حكمه كذٰلك؟ وإذا كان الحكم في العلم كالحكم في حال الجهل لا تكون المسألة مما يدل على موضوعنا من إعمال الجانبين كما يقول المؤلف، ولا تكون المسألة مبنية على هٰذه القاعدة، بل لها مبنى آخر، وسيأتي في فصل مراعاة الخلاف في أواخر الكتاب ما ينحو هٰذا النحو في البناء بعد الوقوع، ومراعاة الحالة الحاصلة وإن لم يكن أصل النكاح صحيحاً؛ فيثبت استحقاق الميراث مثلاً، إلى غير ذٰلك مما له علاقة بموضوعنا، وإن لم يبحثوا هناك عن القصد مخالفة وموافقة، بل بنوه هناك على قاعدة أخرى. (د).

قلت: انظر (٤ / ٣٧٠ و٥ / ١٠٦ وما بعد).

(٢) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب النكاح، باب في الولي، ٢ / ٢٢٩ / رقم ٢٠٨٣)، والترمذي في «الجامع» (أبواب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، ٣ / ٤٠٧ ـ ٤٠٨ / رقم ١١٠٢) ـ وقال: هٰذا حديث حسن» ـ، وابن ماجه في «السنن» (كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بوليّ، ١ / ٦٠٥ / رقم ١٨٧٩)، والنسائي في «الكبرى» ـ كما في «تحفة الأشراف» (١٢ / ٤٣) ـ، وأحمد في «المسند» (٦ / ٤٧، ١٦٥)، والطيالسي في «المسند» (رقم ١٤٦٣)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٤ / ١٢٨)، وعبدالرزاق في «المصنف» (٦ / ١٩٥، رقم ١٠٤٧٢)، والدارمي في «السنن» (٢ / ١٣٧)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ٧٠٠)، والشافعي في «الأم» (٢ / ١١)، والحميدي في «المسند» (١ / ١١٢ ـ ١١٣ / رقم ٢٢٨)، وإسحاق بن راهويه في «المسند» (رقم ٦٩٨، ٦٩٩)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٣ / ٧)، وابن حبان في «الصحيح» (٩ / ٣٨٤ / رقم ٤٠٧٤ ـ الإحسان)، والدارقطني في «السنن» (٣ / ٢٢١، ٢٢٥ ـ ٢٢٦)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ١٦٨)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٧ / ١٠٥، ١١٣، ١٢٤ ـ ١٢٥، ١٢٥، ١٣٨)، وابن عدي في «الكامل» (٣ / ١١١٥ ـ ١١١٦)، والبغوي في «شرح السنة» (٩ / ٣٩ / رقم ٢٢٦٢)، والخطيب في «الكفاية» (ص ٣٨٠)، والسهمي في «تاريخ جرجان» (١ / ٨)، وأبو نعيم في «الحلية» (٦ / ١٨٨) من طرق كثيرة عن ابن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة مرفوعاً. =

. . . .

= قال الحاكم: «صحيح على شرط الشيخين».

قلت: بل هو حسن؛ فسليمان بن موسى لم يخرج له البخاري وأخرج له مسلم في «المقدمة»، وقال ابن حجر في «التقريب»: «صدوق، فقيه، في حديثه بعض لين، وخلط قبل موته بقليل».

وقد أعلّه أحمد بن صالح بقوله: «أخبرني من رأى هٰذا الحديث في كتاب ذاك الخبيث محمد بن سعيد ـ أي: المصلوب ـ عن الزهري، وأنا أظن أنه ألقاه إلى سليمان بن موسى وألقاه سليمان إلى ابن جريج»، كذا أسنده عنه أبو أحمد الحاكم في «الأسامي والكنى» (١ / ٢٩٠).

قلت: ولا يستلزم من وجوده في كتاب ذاك الخبيث أنه تفرد به، والمشهور أن من ضعَّف هٰذا الحديث يستدل بما ذكره أحمد في «مسنده» (٦ / ٢٧) عقبه؛ فقال: «قال ابن جريج: فلقيتُ الزهري فسألته عن هٰذا الحديث؛ فلم يعرفه».

وتعقبه الترمذي بقوله: «وذُكر عن يحيى بن معين أنه قال: لم يُذكر هٰذا الحرف عن ابن جريج إلا إسماعيل بن إبراهيم، قال يحيى بن معين: وسماع إسماعيل بن إبراهيم عن ابن جريج ليس بذٰلك، إنما صحَّح كتبه على كتب عبدالمجيد بن عبدالعزيز بن أبي رواد ما سمع من ابن جريج، وضعف يحيى رواية إسماعيل بن إبراهيم عن ابن جريج».

قال الترمذي: «والعمل في هٰذا الباب على حديث النبي ﷺ: «لا نكاح إلا بولي» عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ، منهم عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعبدالله بن عباس، وأبو هريرة وغيرهم».

وقال الحاكم بعد أن صحح الحديث: «فقد صحَّ وثبت بروايات الأئمة الأثبات سماع الرواة بعضهم من بعض؛ فلا تعلل هٰذه الروايات بحديث ابن علية وسؤاله ابن جريج عنه، وقوله: إني سألت الزهري عنه فلم يعرفه؛ فقد ينسى الثقة الحافظ الحديث بعد أن حدث به، وقد فعله غير واحد من حفاظ الحديث».

وذكره الحافظ في «التلخيص» (٣ / ١٥٧) وقال: «وليس أحد يقول فيه هٰذه الزيادة غير ابن علية، وأعل ابن حبان وابن عدي وابن عبدالبر والحاكم وغيرهم الحكاية عن ابن جريج، وأجابوا عنها على تقدير الصحة بأنه لا يلزم من نسيان الزهري له أن يكون سليمان بن موسى وهم فيه.

وانظر: «السنن الكبرى» للبيهقي (٧ / ١٠٧)، و«الكامل في الضعفاء» لابن عدي (٣ / =

باب السهو في الصلاة، وباب الأنكحة الفاسدة في تشعب مسائلها.

والثاني: أن عمدة مذهب مالك، بل عمدة مذاهب الصحابة اعتبارُ الجهل في العبادات اعتبارَ النسيان على الجملة؛ فعدُّوا من خالف في الأفعال أو الأقوال جهلاً على حكم الناسي، ولو كان المخالف في الأفعال دون القصد مخالفاً على الإطلاق؛ لعاملوه معاملة العامد؛ كما يقوله ابن حبيب ومن وافقه، وليس الأمر كذٰلك؛ فهٰذا واضح في أن للقصد الموافق أثراً، وهو بيِّن في الطهارات والصلاة والصيام[1] والحج وغير ذٰلك من العبادات، وكذٰلك في كثير

= (١١١٥ - ١١١٦).

على أن سليمان بن موسى لم يتفرد به؛ فقد تابعه جعفر بن ربيعة عند أحمد في «المسند» (٦ / ٦٦)، وأبي داود في «السنن» (رقم ٢٠٨٤)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٣ / ٧)، والبيهقي في «الكبرى» (٧ / ١٠٦)، وعبيدالله بن أبي جعفر عند الطحاوي (٣ / ٧)، وحجاج بن أرطأة عند ابن ماجه في «السنن» (رقم ١٨٨٦)، وأحمد في «المسند» (١ / ٢٥٠ و٦ / ٢٦٠)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٤ / ١٣٠)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٣ / ٧)، والبيهقي في «الكبرى» (٧ / ١٠٦ و١٠٦ - ١٠٧).

وأخرجه الترمذي في «العلل الكبير» (١ / ٤٣٠) من طريق زمعة بن صالح، والدارقطني في «السنن» (٣ / ٢٢٧) من طريق محمد بن يزيد بن سنان عن أبيه، كلاهما عن الزهري به، وزمعة ابن صالح ومحمد بن يزيد بن سنان وأبوه فيهم ضعف؛ **فبمجموع هٰذه الطرق يتقوَّى الحديث ويصحّ**.

وصححه ابن حبان وابن الجارود وأبو عوانة وغيرهم، وأعله الطحاوي بالحكاية الباطلة عن ابن جريج، وللحديث شواهد جمعها الشيخ مفلح بن سليمان الرشيدي في كتابه المطبوع «التحقيق الجلي لحديث لا نكاح إلا بوليّ»، وانظر: «نصب الراية» (٣ / ١٨٥).

(١) عاملوا الجاهل بحرمة الشهر أو بحرمة الفطر معاملة الناسي؛ فلا كفارة، وكذا كل ما ذكروه في التأويل القريب هو من باب الجهل، وعدوه كالناسي لا كفارة عليه، وكذا في الأطعمة والأشربة لا حرمة في تعاطي المحرمات منها عند جهله بأنها من المحرم؛ كشارب الخمر معتقداً أنه جلاب مثلاً، وآكل المتنجس معتقداً طهارته لا شيء عليه، وعليك باستيفاء البحث في الفروع. (د).

من العادات؛ كالنكاح، والطلاق، والأطعمة، والأشربة، وغيرها.

ولا يقال: إن هٰذا ينكسر في الأمور المالية؛ فإنها تُضمن في الجهل والعمد.

لأنا نقول: الحكم في التضمين في الأموال آخَر؛ لأن الخطأ فيها مساوٍ للعمد في ترتب الغرم في إتلافها.

والثالث: الأدلة الدالة على رفع الخطأ عن هٰذه الأمة؛ ففي الكتاب: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [الأحزاب: ٥].

وقال: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وفي الحديث: «قال: قد فعلت»[١].

وقال: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وفي الحديث: «رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان، وما استُكرِهوا عليه»[٢].

وهو معنى متفق عليه في الجملة لا مخالف فيه، وإن اختلفوا فيما يتعلَّق[٣] به رفع المؤاخذة، هل ذٰلك مختص بالمؤاخذة الأخروية خاصة أم لا؛ فلم يختلفوا[٤] أيضاً أن رفع المؤاخذة بإطلاق لا يصح، فإذا كان كذٰلك؛ ظهر أن كل

---

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب بيان أنه سبحانه وتعالى لم يكلف إلا ما يطاق، ١ / ١١٦ / رقم ١٢٦) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، ومضى (٢ / ٢١٠).

(٢) مضى تخريجه (١ / ٢٣٦)، وكتب (خ) ما نصه: «قال الإمام أحمد: من زعم أن الخطأ مرفوع؛ فقد خالف الكتاب، فإن الله أوجب في قتل الخطأ الكفارة، والجواب عن هٰذا أن المراد من الحديث رفع المؤاخذة بالخطأ في الآخرة دون الحقوق الواقعة بين الناس».

(٣) كذا في (ط)، وفي غيره: «تعلق».

(٤) أي: بل أجمعوا على أنه لا بد من نوع من المؤاخذة، وهو مع اتفاقهم على رفع المؤاخذة في الجملة يدل على اعتبار الطرفين. (د). =

واحد من الطرفين معتبر على الجملة، ما لم يدل دليل من خارج على خلاف ذٰلك، والله أعلم.

* * * * *

= قلت: هٰذه المسألة هي المسماة «عموم المقتضى»، ونشأ عنه خلاف في كثير من المسائل، انظر: «أصول السرخسي» (٢ / ٢٥١ ـ ٢٥٢)، و«الإزميري على المرآة» (٢ / ٧٥ ـ ٧٦)، و«تسهيل الوصول» (ص ١٠٦)، و«إبراز الحِكَم» للسبكي، و«المناهج الأصولية» (ص ٣٧٩ وما بعدها).

المسألة الخامسة[1]

جلب المصلحة أو دفع المفسدة إذا كان مأذوناً فيه على ضربين:

أحدهما: أن لا يلزم عنه إضرار الغير.

والثاني: أن يلزم عنه ذٰلك.

وهٰذا الثاني ضربان:

أحدهما: أن يقصد الجالب أو الدافع ذٰلك الإضرار؛ كالمرخِّص في سلعته قصداً لطلب معاشه، وصَحِبَهُ قصد الإضرار بالغير.

والثاني: أن لا يقصد إضراراً بأحد، وهو قسمان:

أحدهما: أن يكون الإضرار عامّاً؛ كتلقي السلع، وبيع الحاضر للبادي، والامتناع من بيع داره أو فدانه، وقد اضطر إليه الناس لمسجد جامع أو غيره[2].

والثاني: أن يكون خاصاً، وهو نوعان:

---

(١) يمكن تسمية هٰذه المسألة (قانون التعارض والترجيح بين مصالح الناس ومضارّهم)، والمراد من تقسيم المصنف للمصالح والذرائع هنا إرساء قواعد أصولية تحكم استعمال الحقوق.

وانظر في هٰذا: «قواعد الأحكام» (١ / ٩٨ وما بعدها)، و«الحسبة» (ص ٦٤) لابن تيمية، و«الطرق الحكمية» (ص ٣١٠)، و«مفتاح السعادة» (٢ / ١٤ وما بعدها)، و«الأشباه والنظائر» (٨٧) للسيوطي، و«ضوابط المصلحة» (٢٤٩ وما بعدها).

(٢) نصصت كتب الفقه الحنفي مثل «الاختيار» (٣ / ٣٨٣)، و«فتاوى قاضي خان» (٤ / ٢٩٣) على المثل الأخير، وهو مذهب المالكية، وترى كلاماً حسناً حوله في «المدخل الفقهي» (١ / ٢٢٧)، و«نزع ملكية العقار للمصلحة العامة» (ص ٤٣٧ وما بعدها) لعبدالعزيز بن عبدالمنعم، و«قيود الملكية الخاصة» (ص ٤٩٣ وما بعدها) لعبدالله بن عبدالعزيز المصلح، و«المثامنة في العقار» للشيخ بكر أبو زيد.

أحدهما: أن يلحق الجالب أو الدافع بمنعه من ذٰلك ضرر؛ فهو محتاج إلى فعله؛ كالدافع عن نفسه مظلمة يعلم أنها تقع بغيره، أو يسبق إلى شراء طعام أو ما يحتاج إليه أو إلى صيد أو حطب أو ماء أو غيره، عالماً أنه[1] إذا حازه استضرّ غيره بعدمه، ولو أُخذ من يده استضرّ[2].

والثاني: أن لا يلحقه بذٰلك ضرر، وهو على ثلاثة أنواع:

أحدها: ما يكون أداؤه إلى المفسدة قطعيّاً، أعني القطع العادي[3]؛ كحفر البئر خلف باب الدار في الظلام، بحيث يقع الداخل فيه بلا بد، وشبه ذٰلك.

والثاني: ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً؛ كحفر البئر بموضع لا يؤدي غالباً إلى وقوع أحد فيه، وأكل الأغذية التي غالبها[4] أن لا تضر أحداً، وما أشبه ذٰلك.

والثالث: ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا نادراً، وهو على وجهين:

أحدهما: أن يكون غالباً كبيع السلاح[5] من أهل الحرب، والعنب من

---

(١) في (ط): «بأنه».

(٢) بعدها في نسخة (ماء / ص ٢٣٢): «وهٰذا فيه الخلاف».

(٣) يقصد بالقطع العادي ما يمكن تخلّفه، ولٰكن في حالاتٍ نادرة جداً، يقابله (القطع العقلي)، وهو ما يستحيل تخلفه أبداً، فإنْ تخلّف؛ لم يعتبر قطعيّاً.

(٤) أي: وقد تضر بعض الناس ندوراً؛ فاستعمال الشخص لها مع ندور الضرر سيأتي حكمه أنه باق على الإذن. (د).

(٥) الفرض أن يكون الضرر خاصاً لا عاماً، وهل بيع السلاح من أهل الحرب يكون ضرره خاصاً مع أن تلقي السلع ضرره عام؟ وكذا يقال في بيع العنب ممن يصنعه خمراً، وبيع ما يمكن أن يغش به لمن لا يؤمن على الغش به: هل كان هٰذا من الخاص؟ وسيأتي له أمثلة في إعطاء المال للمحاربين وللكفار فداء الأسرى. (د).

الخمّار، وما يغش به[1] ممن شأنه الغش، ونحو ذلك.

والثاني: أن يكون كثيراً لا غالباً، كمسائل بيوع الآجال[2]؛ فهٰذه ثمانية أقسام[3].

فأما الأول؛ فباق على أصله من الإذن، ولا إشكال فيه، ولا حاجة إلى الاستدلال عليه لثبوت الدليل على الإذن ابتداء.

وأما الثاني؛ فلا إشكال في منع القصد إلى الإضرار من حيث هو إضرار؛ لثبوت الدليل على أن «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»[4]، لٰكن يبقى النظر في هٰذا العمل الذي اجتمع فيه قصد نفع النفس وقصد إضرار الغير؛ هل يمنع منه فيصير غير مأذون فيه، أم يبقى على حكمه الأصلي من الإذن، ويكون عليه إثم ما قصد؟ هٰذا مما يتصور فيه الخلاف على الجملة، وهو جارٍ على مسألة[5]

---

(١) في نسخة (ماء / ص ٢٣٢): «يعيش به».

(٢) كمثاله الآتي في بيع الجارية لزيد بن أرقم. (د).

(٣) وفي حاشية الأصل: «قوله ثمانية أقسام بيانها وترتيبها ما تقتضيه تلك التقسيمات هٰكذا:

الأول: ما لا يلزم عليه إضرار الغير.

الثاني: ما يلزم عليه الإضرار، ويقصد الفاعل الإضرار.

الثالث: ما لا يقصد فيه الإضرار، وكان الإضرار اللازم فيه عامّاً.

الرابع: ما لا قصد فيه، والإضرار اللازم خاص والفعل محتاج إليه.

الخامس: ما كان كذٰلك، والفعل غير محتاج إليه ويؤدي إلى مفسدة قطعاً.

والسادس: أن تكون المفسدة على سبيل الندور.

السابع: أن تكون على سبيل الكثرة ولزومها أغلبي.

الثامن: ما لزومها غير أغلبي.

وبترجمتها هٰكذا يسهل فهمها ونشرها واستخراج أحكامها، والله تعالى أعلم».

(٤) مضى تخريجه (٢ / ٧٢).

(٥) مما كان فيه النهي لوصف منفك؛ ففي صحته خلاف. (د).

الصلاة في الدار المغصوبة، ومع ذٰلك؛ فيحتمل في الاجتهاد تفصيلاً[1]:

وهو أنه إما أن يكون إذا رفع ذٰلك العمل، وانتقل إلى وجه آخر في استجلاب تلك المصلحة أو درء تلك المفسدة؛ حصل له ما أراد أوْ لا، فإن كان كذٰلك؛ فلا إشكال في منعه منه؛ لأنه لم يقصد ذٰلك الوجه إلا لأجل الإضرار؛ فلينقل عنه ولا ضرر عليه؛ كما يمنع من ذٰلك الفعل إذا لم يقصد غير الإضرار[2]، وإن لم يكن له محيص عن تلك الجهة التي يستضر منها الغير؛

---

(١) بالتأمل في كلام المصنف السابق واللاحق نستخلص ما يلي:

أولاً: كلامه هٰذا هو بعينه النظرية الحديثة لسوء استعمال الحق، إن لم يكن أرقى منها في بعض الجوانب من حيث دقة التفصيل والتعليل، ولا سيما إذا نظر إليها بالقياس إلى العصر الذي كُتبت فيه.

ثانياً: أقام المصنف هٰذه النظرية على المقصد الكلي للشريعة؛ فالتعسف عنده في استعمال الحق من باب (التعدي بطريق التسبب)، وقد يرد على ذٰلك اعتراضات تفطن لها المصنف فيما مضى (١ / ٣٧٦ وما بعدها).

ثالثاً: إن عناصر التعدي عند المصنف هي ما يلي:

أولاً: تمحّض قصد الإضرار بالفعل، وهو يعتبر تعدّياً من الطراز الأول.

ثانياً: مظنة قصد الإضرار التي تستفاد من القرائن.

ثالثاً: الإهمال للمعنى الاجتماعي الذي أمر به الإسلام، ومفاده اتخاذ الاحتياط للحيلولة دون الإضرار بالغير، أو بعبارة أخرى: التقصير في إدراك الأمور على وجهها الصحيح وإهمال المقاصد الشرعية منها.

رابعاً: أن المصنف يكيّف التعسف بأنه تعدٍ بطريق التسبب، ولا يلتزم في ذٰلك ضابط التعدي عند جماهير الفقهاء الأقدمين.

انظر: «نظرية التعسف في استعمال الحق» (ص ٥٥ وما بعدها)، و«النظرية العامة للموجبات والعقود» (١ / ٥٣) لصبحي المحمصاني.

(٢) ذكر مثله ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» (ص ٢٦٥) عند شرح «لا ضرر ولا ضرار»، ويمثل عليه بمن أراد أن يحفر بئراً في ملكه، ويضر بجدار جاره، قال صاحب «البهجة شرح =

فحق الجالب أو الدافع مقدَّم، وهو ممنوع من قصد الإضرار، ولا يقال: إن هٰذا تكليف بما لا يطاق؛ فإنه إنما كلف بنفي قصد الإضرار، وهو داخل تحت الكسب، لا ينفي الإضرار بعينه.

وأما الثالث؛ فلا يخلو أن يلزم من منعه الإضرار به بحيث لا ينجبر[1] أوْ لا؛ فإن لزم قدِّم حقه على الإطلاق، على تنازع يضعف مُدرَكه من مسألة التُّرس التي فرضها الأصوليون فيما إذا تترس الكفار بمسلم، وعلم أن الترس إذا لم يقتل استؤصل[2] أهل الإسلام، وإن أمكن[3] انجبار الإضرار ورفعه جملة؛ فاعتبار الضرر العام أولى؛ فيمنع الجالب أو الدافع مما همَّ به؛ لأن المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة[4]، بدليل النهي عن تلقي السلع، وعن بيع

= التحفة» (٢ / ٣٣٦): «وأما إن وجد عنه مندوحة ولم يتضرر بترك حفره؛ فلا يُمكَّن من حفره لتمحض قصد إضراره بجاره».

(١) كفقد الحياة أو عضو من أعضائه وما ماثل ذٰلك. (د).

(٢) وقد يقال: إن الفرض أنه يلحقه ضرر لا ينجبر إذا منع من استعمال حقه، وإذا استعمل حقه لحق غيره ضرر؛ فالضرر إما أن يلحقه وحده، وإما أن يلحق كثيراً من الناس؛ كبيع الحاضر للبادي، أما مسألة الترس؛ فيقول: إنه يلزم من الأخذ بحقه وعدم قتله استئصال أهل الإسلام، يعني هو وغيره من سائر المسلمين أو جميع الجيش على الأقل؛ فالضرر لاحق به على كل حال، فلذٰلك قصر الضرر على الترس واستبقى سائر المسلمين أو سائر الجيش؛ فالفرق بين المسألتين واضح على هٰذا التصوير، أما إذا صورت المسألة بأنه إما أن يفقد الترس أو يفقد الجيش الإسلامي في هٰذه الجهة مثلاً؛ فإنه يتناسب مع الفرض. (د). قلت: في (ط): «إن لم يقتل استؤصل».

(٣) بأن يكون في أمور مالية مثلاً. (د).

(٤) ولو لحق الفرد من جراء ذٰلك ضرر؛ لأنه ينجبر بالتعويض، ولأن في رعاية المصلحة العامة وتقديمها رعاية للمصلحة الخاصة ضمناً، كما أشار إلى ذٰلك الحديث: «نجوا جميعاً».

وانظر: «قواعد الأحكام» (٢ / ١٦٢) للعز بن عبدالسلام، و«المستصفى» (١ / ٣٠٣)، و«الأشباه والنظائر» (١ / ١٢٢ - مع شرحه)، و«الاعتصام» (٢ / ١٢١ - ١٢٢) للمصنف، و«الطرق الحكمية» (ص ٢٨٩).

الحـاضر للبادي، واتفاق السلف على تضمين الصُنَّاع[1] مع أن الأصل فيهم الأمانة، وقد زادوا في مسجد رسول الله ﷺ من غيره مما رضي أهله وما لا، وذٰلك يقضي بتقديم مصلحة العموم على مصلحة الخصوص، لٰكن بحيث لا يلحق الخصوصَ مضرة[2].

وأما الرابع؛ فإن الموضع في الجملة يحتمل نظرين: نظرٌ من جهة إثبات الحظوظ، ونظرٌ من جهة إسقاطها، فإن اعتبرنا الحظوظ؛ فإن حق الجالب أو الدافع مقدم وإن استضر غيره بذٰلك؛ لأن جلب المنفعة أو دفع المضرة مطلوب للشـارع مقصـود، ولذٰلك أبيحت الميتة وغيرها من المحرمات الأكل، وأبيح الـدرهم بالـدرهم إلى أجل للحاجة الماسة للمقرض، والتوسعةِ على العباد، والرَّطبُ باليابس في العريَّة، للحاجة الماسة في طريق المواساة، إلى أشياء من ذٰلك كثيرة دلت الأدلة على قصد الشارع إليها، وإذا ثبت هٰذا؛ فما سبق إليه الإنسان من ذٰلك قد ثبت حقه فيه شرعاً، بحوزه له دون غيره، وسبقُه إليه لا مخـالفـة فيه للشارع؛ فصح، وبذٰلك ظهر أن تقديم حق المسبوق على حق السابق ليس بمقصود شرعاً إلا مع إسقاط السابق لحقه، وذٰلك لا يلزمه، بل قد

---

(١) لو لم يقع تضمينهم لادّعى بعضهم التلف، فضاعت حقوق الناس، وانظر النقولات عن السلف في: «مصنف عبدالرزاق» (٨ / ٢١٦ ـ ٢٢٣)، و«مسائل الكوسج».

(٢) أي: مضرة لا تنجبر أما أصلها؛ فهو الفرض. (د).

قلت: ومثله منع التجار من احتكار ما يحتاج إليه الناس، ويؤمرون ببيعه بثمن المثل، وإلا بيع عليهم جبراً، والحجر على المفتي الماجن، والطبيب الجاهل، والمكاري المفلس أو المتعهد بتأجير المواصلات وغيرها، ومنع الأفراد من إقامة فرن للخبز في سوق البزازين، على ما ذكر ابن نجيم ونحوه إقامة مصنع للإسمنت في وسط حي للسكان. انظر هٰذه الأمثلة وغيرها في: «إعلام الموقعين» (٣ / ١٣٨ ـ ١٣٩)، و«الطرق الحكمية» (٣٠٢ ـ ٣٠٧)، و«فتاوى ابن رشد» (١ / ٢٦٢ ـ ٢٦٥)، و«المعيار المعرب» (١ / ٢٤٣ ـ ٢٤٦)، و«غمز عيون البصائر» (١ / ١٢٢)، و«تبصرة الحكام» (٢ / ٣٤٧)، و«نظرية التَّعسُّف في استعمال الحق» (ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧).

يتعين عليه حق نفسه في الضروريات؛ فلا يكون له خيرة في إسقاط حقه؛ لأنه مِن حقـه على بينة، ومن حق غيره على ظن أو شك، وذٰلك في دفع الضرر واضح، وكذٰلك في جلب المصلحة إن كان عدمها يضر به.

وقد سئل الداودي[1]: «هل ترى لمن قدَر أن يتخلص من غُرم هٰذا الذي يسمى بالخراج إلى السلطان أن يفعل؟ قال: نعم، ولا يحل له إلا ذٰلك. قيل له: فإنْ وضعـه السلطان على أهـل بلدة وأخـذهم بمال معلوم يؤدّونه[2] على أموالهم؛ هل لمن قدَر علـى الخلاص من ذٰلك أن يفعل؟ وهو إذا تخلص أخذ سائر أهل البلد بتمام ما جعل عليهم. قال: ذٰلك له. قال: ويدل على ذٰلك قول مالـك رضي الله عنه في الساعي يأخذ من غنم أحد الخلطاء شاة وليس في جميعها[3] نصاب: إنه مظلمة دخلت على من أخذت منه، لا يرجع مَن أخذت منه على أصحابه بشيء. قال: ولست بآخذٍ[4] في هٰذا بما روى عن سحنون؛ لأن الظلم لا أسوة فيه، ولا يلزم أحداً أن يولج نفسه في ظلم مخافةَ أن يوضع الظلمُ على غيره، والله تعالى يقول: ﴿إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ[5] عَلَى ٱلَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾ [الشورى: ٤٢]». هٰذا ما قال[6].

---

(١) في «الأموال» للداودي (ص ١٥٣): «وقيل له ـ أي: لأحمد بن نصر وهو الداودي ـ»، وساق المذكور هنا بحرفه.

(٢) هٰكذا وقع في مطبوع «الأموال» و (ط): «يؤدّونه»، وفي باقي النسخ: «يردّونه».

(٣) أي: ليس في مجموع غنم الخلطاء شاة، بأن كان المجموع أقل من أربعين، وبذٰلك صح أنه مظلمة من باب الغصب. (د).

(٤) في الأصل و (ط): «آخذ».

(٥) فقد حصر السبيل والمؤاخذة في نفس الظالم، أما غيره؛ فلا سبيل عليه، ولو كلف غير الظالم بمشاركته للمظلوم في حمل بعض ما ظلم فيه يكون السبيل حينئذ على غير الظالم. (د).

(٦) ونقله صاحب «المعيار المعرب» (٥ / ١٥٠، ١٥١ و٩ / ٥٦٥) أيضاً.

ورأيت في بعض المنقولات نحو هٰذا عن يحيى بن عمر أنه لا بأس أن يطرحه عن نفسه، مع العلم بأنه يطرحه على غيره، إذا كان المطروح جوراً بيناً.

وذكر عبدالغني في «المؤتلف والمختلف»[1] عن جماد[2] بن أبي أيوب؛ قال: قلت لحماد بن أبي سليمان: إني أتكلم فترفع عني النَّوْبَةُ، فإذا رفعت عني وضعت على غيري. فقال: إنما عليك أن تتكلم في نفسك، فإذا رفعت عنك؛ فلا تبالي على من وضعت.

ومن ذٰلك الرشوة على دفع الظلم إذا لم يقدر على دفعه إلا بذٰلك، وإعطاء المال للمحاربين وللكفار في فداء الأسارى، ولمانعي[3] الحاجّ حتى يؤدوا خراجاً، كل ذٰلك انتفاعٌ أو دفع ضرر بتمكين من المعصية، ومن ذٰلك طلب فضيلة الجهاد مع أنه تعرض لموت الكافر على الكفر، أو قتلُ الكافرِ المسلمَ، بل قال عليه الصلاة والسلام: «وَدِدتُ أني أقتلُ في سبيل اللهِ، ثم أحيا، ثم أقتل»[4] الحديث.

ولازم ذٰلك دخول قاتله النار، وقول أحد ابني آدم: ﴿إِنِّيٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثۡمِي وَإِثۡمِكَ﴾ [المائدة: ٢٩]، بل العقوبات كلها جلب مصلحة أو درء مفسدة يلزم عنها[5] إضرار الغير، إلا أن ذٰلك كله إلغاء لجانب المفسدة؛ لأنها غير مقصودة للشارع في شرع هٰذه الأحكام، ولأن جانب الجالب والدافع أولى[6]،

---

(١) (ص ٢١).

(٢) ضبطه عبدالغني بن سعيد بالجيم في أوّله، وكذا في نسخة (ط)، وفي النسخ المطبوعة بالحاء!!

(٣) في (ط): «ولمانع».

(٤) قطعة من حديث أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب الجهاد من الإيمان، ١ / ٩٢ / رقم ٣٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإمارة، باب فضل الجهاد والخروج في سبيل الله، ٣ / ١٤٩٥ - ١٤٩٦ / رقم ١٨٧٦) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٥) في الأصل: «عمليها».

(٦) انظر أمثلة أخرى غير المتقدمة مع تعليق عليها بنحو ما عند المصنف في «الفروق» (٢ =

وقد تقدم الكلام على هٰذا قبل.

فإن قيل: هٰذا يشكل في كثير من المسائل، فإن القاعدة المقررة أن «لا ضرر ولا ضرار»[1]، وما تقدم واقع فيه الضرر؛ فلا يكون مشروعاً بمقتضى هٰذا الأصل، ويؤيد ذٰلك إكراه صاحب الطعام على إطعام المضطر، إما بعوض وإما مجاناً، مع أن صاحب الطعام محتاج إليه، وقد أخذ من يده قهراً لمَّا كان إمساكه مؤدياً[2] إلى إضرار المضطر، وكذٰلك إخراج الإمام الطعام من يد محتكره قهراً؛ لما صار منعه مؤدياً[2] لإضرار الغير، وما أشبه ذٰلك[3].

فالجواب أن هٰذا كله لا إشكال فيه، وذٰلك أن إضرار الغير في المسائل المتقدمة والأصول المقررة ليس بمقصود في الإذن، وإنما الإذن لمجرد جلب الجالب ودفع الدافع، وكونه يلزم عنه إضرار أمر خارج عن مقتضى الإذن.

وأيضاً؛ فقد تعارض[4] هنالك إضراران: إضرار صاحب اليد والملك، [وإضرار من لا يد له ولا مِلْك، والمعلوم من الشريعة تقديم صاحب اليد والملك][5]، ولا يخالف في هٰذا عند المزاحمة على الحقوق، والحاصل أن

= / ٣٣)، و«تنقيح الفصول» (ص ٢٠١)، و«الإمام مالك» (٤١٥) لأبي زهرة.

(١) مضى تخريجه (٢ / ٧٢).

(٢) في الأصل: «مؤيداً لأضرار. . . مؤيداً».

(٣) انظر في هٰذا: «الحسبة» (ص ١٤ ـ ٢٥) لابن تيمية، و«الطرق الحكمية» (٢٨٦ وما بعدها)، و«شرح النووي على صحيح مسلم» (٣ / ٨)، و«بداية المجتهد» (٢ / ١٣٨)، و«بدائع الصنائع» (٥ / ١٢٩)، و«الاختيار» (٣ / ١١٦)، و«المنتقى» (٥ / ١٧) للباجي، و«الاعتصام» (٢ / ١٢٠) للمصنف.

(٤) في الأصل: «تعرض».

(٥) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

الإذن من حيث هو إذن لم يستلزم الإضرار، وكيف[1] ومِن شأن الشارع أن ينهى عنه؟ ألا ترى أنه إذا قصد الجالب أو الدافع الإضرار أثم، وإن كان محتاجاً إلى ما فعل؛ فهٰذا يدلك على أن الشارع لم يقصد الإضرار، بل عن الإضرار نهَى، وهو الإضرار بصاحب اليد والملك.

وأما مسألة المضطر؛ فهي شاهد لنا؛ لأن المكره على الطعام ليس محتاجاً إليه بعينه حاجة يضر به عدمها، وإلا؛ فلو فرضته كذٰلك؛ لم يصح إكراهه، وهو عين مسألة النزاع، وإنما يكره على البذل من لا يستضر به فافهمه، وأما المحتكر؛ فإنه خاطىء باحتكاره، مرتكب للنهي، مضر بالناس؛ فعلى الإمام أن يدفع إضراره بالناس على وجه لا يستضر هو به.

وأيضاً؛ فهو من القسم الثالث الذي يحكم فيه على الخاصة لأجل العامة، هٰذا كله مع اعتبار الحظوظ.

وإن لم نعتبرها؛ فيتصور هنا وجهان:

أحدهما: إسقاط الاستبداد والدخول في المواساة على سواء، وهو محمود جدّاً، وقد فعل ذٰلك في زمان رسول الله ﷺ، وقال عليه الصلاة والسلام: «إن الأشعريِّين إذا أرمَلوا في الغزو أو قلَّ طعامُ عيالهم بالمدينة؛ جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد، ثم اقتسموه بينهم في إناءٍ واحد؛ فهم مني وأنا منهم»[2]، وذٰلك أن مسقط الحظ هنا قد رأى غيره مثل نفسه، وكأنه [هو][3] أخوه أو ابنه أو قريبه أو يتيمه، أو غير ذٰلك ممن طلب بالقيام عليه ندباً أو وجوباً،

---

(١) في الأصل: «فكيف».

(٢) مضى تخريجه (٢ / ٣٢٤)، وهو في «الصحيحين».

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل فقط، وسقط من النسخ المطبوعها كلها و(ط).

وأنه[1] قائم في خلق الله بالإصلاح والنظر والتسديد؛ فهو على ذٰلك واحد منهم، فإذا صار كذٰلك؛ لم يقدر على الاحتجان[2] لنفسه دون غيره ممن هو مثله، بل ممن أمر بالقيام عليه، كما أن الأب الشفيق لا يقدر على الانفراد بالقوت دون أولاده؛ فعلى هٰذا الترتيب كان الأشعريون رضي الله عنهم؛ فقال عليه الصلاة والسلام: «فهُم مني وأنا منهم»؛ لأنه عليه الصلاة والسلام كان في هٰذا المعنى الإمام الأعظم، وفي الشفقة الأب الأكبر؛ إذ كان لا يستبد بشيء دون أمته.

وفي مسلم عن أبي سعيد؛ [قال]: بينما نحن في سفرٍ مع رسول الله ﷺ؛ إذ جاء رجل على راحلةٍ له ـ قال ـ؛ فجعل يصرف بصره يميناً وشمالاً. فقال رسول الله ﷺ: «مَن كان معه فضلُ ظهْرٍ؛ فَلْيَعُدْ به على من لا ظهرَ له، ومن كان معه فضلٌ مِن زادٍ؛ فليَعُدْ به على من لا زاد له». قال: فذكر من أصناف المال ما ذكر؛ حتى رأينا أنه لا حقَّ لأحد منا في فضل[3].

---

(١) في الأصل: «وكأنه».

(٢) الاحتجان: الإصلاح والجمع وضمّ ما انتشر، والحُجْنة: ما أختزنت من شيء واختصصت به نفسك، قال الأزهري: «ومن ذٰلك يقال للرجل إذا اختصَّ بشيء لنفسه: قد احْتجنه لنفسه دون أصحابه». انظر: «اللسان» (مادة ح ج ن، ٣ / ١٠٨، ١٠٩).

(٣) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب اللقطة، باب استحباب المواساة بفضول المال، ٣ / ١٣٥٤ / رقم ١٧٢٨)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الزكاة، باب في حقوق المال، ٢ / ١٢٥ ـ ١٢٦ / رقم ١٦٦٣)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٣٤)، والبيهقي في «الكبرى» (٤ / ١٨٢)، والبغوي في «شرح السنة» (رقم ٢٦٨٥) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

وفي هٰذا الحديث دليل على أنّ لولي الأمر أن يجعل التبرع واجباً عند الحاجة، ومثله النهي عن ادخار لحوم الأضاحي والنهي عن كراء الأرض؛ وانظر تفصيلاً مستطاباً في «القواعد النورانية» (١٧٦ ـ ١٧٧) لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى.

وما بين المعقوفتين سقط من الأصل، وفي (ط): «حتى رُئينا أنه . . .».

وفي الحديث أيضاً: «إن في المال حقّاً سوى الزكاة»[1]، ومشروعية الزكاة والإقـراض والعرية والمنحة وغير ذٰلك مؤكد لهٰذا المعنى، وجميعه جار على أصل مكارم الأخلاق، وهو لا يقتضي استبداداً[2]، وعلى هٰذه الطريقة لا يلحق العامل ضرر إلا بمقدار ما يلحق الجميع أو أقل، ولا يكون موقعاً على نفسه

---

(١) أخرجـه الترمذي في «الجامع» (أبواب الزكاة، باب ما جاء أنَّ في المال حقّاً سوى الزكاة، ٣ / ٤٨ ـ ٤٩ / رقم ٦٥٩، ٦٦٠)، والدارمي في «السنن» (١ / ٣٨٩)، والدارقطني في «السنن» (٢ / ١٢٥)، وابن عدي في «الكامل» (٤ / ١٣٢٨) عن فاطمة بنت قيس.

وإسناده ضعيف، فيه أبو حمزة ميمون الأعور، وهو ضعيف.

قال التـرمذي عقبه: «هٰذا حديث إسنادهُ ليس بذاك، وأبو حمزة ميمون الأعور يُضعَّف، وروى بيان وإسماعيل بن سالم عن الشعبي هٰذا الحديث قوله، وهٰذا أصحُّ».

وقال الزيلعي في «تخريج أحاديث الكشاف» (١ / ١٠٧): «وبالجملة؛ فالحديث كيفما كان ضعيف بأبي حمزة ميمون الأعور، ضعفه الترمذي، وقال البيهقي: لا يثبت إسناده، تفرد به أبو حمزة الأعور، وهو ضعيف، ومن تابعه أضعف منه»، وعزاه لأبي يعلى في «مسنده».

قلت: أخرجه ابن زنجويه في «الأموال» (٢ / ٧٨٩ / رقم ١٣٦٥)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٣ / ١٥٦، ١٩١)، وأبو عبيد في «الأموال» (٤٤٥) عن ابن عمر قوله: «في مالك حق سوى الزكاة»، وإسناده صحيح.

وأثر الشعبي أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» (٣ / ١٩١)، وابن زنجويه في «الأموال» (٢ / ٧٩٢ / رقم ١٣٧٠)، وابن عبدالبر في «التمهيد» (٤ / ٢١٢) عنه بإسنادٍ حسن.

(٢) فالمصنف ينفي صراحة أن يكون الحق سلطة مطلقة أو استبداداً مطلقاً بمنافعه وثمراته، وبذٰلك ينتفي معنى الفردية المطلقة في الحق، ويثبت بما لا يدع مجالاً للشك المعنى الاجتماعي في أقوى صوره من التسوية والمشاركة، لا على سبيل الجواز أو الندب، بل وعلى سبيل الوجوب أيضاً إذا اقتضى الأمر في ظروف الضرورة والحاجة، وفيما ورد عن الرسول عليه الصلاة والسلام ما يصور أنه أسوة في ذٰلك؛ لأن في درء المفسدة عن الجماعة وجلب المصلحة لهم هو الأصل العام الذي قامت عليه الشريعة، بل هو المسوغ الأكبر لإلقاء مقاليد السلطة العامة بيد ولي الأمر. انظر: «الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده» (ص ١٥٩).

ضرراً ناجزاً، وإنما هو متوقع أو قليل يحتمله في دفع بعض الضرر عن غيره، **وهو نظر مَن يعدُّ المسلمين كلهم شيئاً واحداً على مقتضى قوله عليه الصلاة** والسلام: «المؤمنُ للمؤمنِ كالبنيانِ المرصوصِ يشُدُّ بعضهُ بعضاً»(١).

وقوله: «المؤمنون كالجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو؛ تداعى له سائر الجسد بالسَّهر والحُمَّى»(٢).

وقوله: «المؤمن يحب لأخيه المؤمن ما يحب لنفسه»(٣).

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الصلاة، باب تشبيك الأصابع في المسجد وغيره، ١ / ٥٦٥ / رقم ٤٨١، وكتاب المظالم، باب نصر المظلوم، ٥ / ٩٩ / رقم ٢٤٤٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، ٤ / ١٩٩٩ / رقم ٢٥٨٥) عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

وكتب (خ) هنا ما نصه: «بالاتحاد والتناصر البالغ إلى هذا الحد ارتفعت أعلام الإسلام من أقاصي الشرق إلى منتهى الغرب، وما تقلص ظل عز المسلمين وسيادتهم إلا حين دب التخاذل في جامعتهم؛ حتى أصبحنا نرى فريقاً منهم يدخلون في حساب المسلمين بزيهم وأسمائهم؛ إلا أن قلوبهم هواء كأنها بين أصبعين من أصابع العدو يقلبها كيف يشاء؛ فكانوا كالسهام الصائبة يرمي بهم في نحور أقوامهم وهم لا يشعرون بأنهم يهدمون صروح مجدهم ويلقون بأنفسهم وأبنائهم من بعدهم في عذاب الهون ومعرّة الاستعباد». وسقط من (ط): «المرصوص».

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، ١٠ / ٤٣٨ / رقم ٦٠١١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، ٤ / ٢٠٠٠ / رقم ٢٥٨٦) عن النعمان بن بشير رضي الله عنه.

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب من الإيمان أن يُحبَّ لأخيه ما يحب لنفسه، ١ / ٥٦ ـ ٥٧ / رقم ١٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من خصال الإيمان أن يحب لأخيه المسلم ما يحب لنفسه من الخير، ١ / ٦٧ ـ ٦٨ / رقم ٤٥) عن أنس رضي الله عنه بلفظ: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب...»، وفي رواية مسلم: «لأخيه أو قال: لجاره»، وفي بعض الروايات الصحيحة: «من الخير ما يحب لنفسه»، واللفظ الذي أورده المصنف هو لفظ الغزّالي في «الإحياء» (٢ / ٢٠٧)، وبضاعته في الحديث مزجاة، كما كان يقول =

وسائر ما في المعنى من الأحاديث، إذ لا يكون شدّ المؤمن للمؤمن على التمام إلا بهٰذا المعنى وأسبابه، وكذٰلك لا يكونون كالجسد الواحد إلا إذا كان النفع وارداً عليهم على السواء، كل أحد بما يليق به؛ كما أن كل عضو من الجسد يأخذ من الغذاء بمقداره قِسْمَةِ عدْل لا يزيد ولا ينقص، فلو أخذ بعض الأعضاء أكثر مما يحتاج إليه أو أقل؛ لخرج[1] عن اعتداله، وأصل هٰذا من الكتاب ما وصف الله به المؤمنين من أن بعضهم أولياء بعض، وما أمروا به من اجتماع الكلمة، والأخوة وترك الفرقة، وهو كثير؛ إذ لا يستقيم ذٰلك إلا بهٰذه الأشياء وأشباهها مما يرجع إليها.

والوجه الثاني: الإيثار على النفس، وهو أعرق في إسقاط الحظوظ، وذٰلك أن يترك حظه لحظ غيره، اعتماداً على صحة اليقين، وإصابةً لعين التوكل، وتحملاً للمشقة في عون الأخ في الله على المحبة من أجله، وهو من محامد الأخلاق، وزكيات الأعمال، وهو ثابت من فعل رسول الله ﷺ، ومن خُلقه المرْضِيّ، وقد كان عليه الصلاة والسلام «أجودَ الناس بالخير، وأجودَ ما كان في شهر رمضان، وكان إذا لقيه جبريل أجودَ بالخير من الريح المُرسلة»[2].

وقالت له خديجة: «إنك تَحمل الكَلَّ، وتُكسب المعدومَ، وتُعين على

= هو عن نفسه، رحمه الله تعالى، ولذا قال ابن السبكي في «طبقاته» (٦ / ٣١٧) عن الحديث بلفظ المصنف: «لم أجد له إسناداً».

(١) في الأصل: «فخرج».

(٢) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب أجود ما كان النبي ﷺ يكون في رمضان، ٤ / ١١٦ / رقم ١٩٠٢) عن ابن عباس؛ قال: «كان النبي ﷺ أجودَ الناس بالخير، وكان أجودَ ما يكون في رمضان، حين يلقاه جبريل وكان جبريل عليه السلام يلقاه كل ليلةٍ في رمضان حتى ينسلخ، يعرِضُ عليه النبيُّ ﷺ القرآن، فإذا لقيه جبريل عليه السلام كان أجودَ بالخير من الرّيح المرسلة». وفي (ط): «خُلقه الرَّضيِّ، فقد كان. . .».

نوائِبِ الحقّ»[1]، وحمل إليه تسعون ألف درهم؛ فوضعت على حصير ثم قام إليها يقسمها، فما ردَّ سائلاً حتى فرغ منه وجاءه رجل فسأله؛ فقال: «ما عندي شيءٌ، ولٰكن ابتعْ عليَّ، فإذا جاءنا شيء؛ قضيناه». فقال له عمر: ما كلَّفك الله ما لا تقدر عليه. فكره النبي ﷺ ذٰلك؛ فقال رجل من الأنصار: يا رسول الله! أنفِق ولا تخف من ذي العرش إقلالاً. فتبسم النبي ﷺ [وعُرف البِشرُ في وجهه وقال: «بهٰذا أُمِرْتُ»[2]. ذكره الترمذي. وقال أنس: كان النبي ﷺ] لا يدَّخر شيئاً لغد[3]. وهٰذا كثير.

---

(1) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب بدء الوحي، باب منه، ١ / ٢٢ / رقم ٢٢، وكتاب التفسير، باب تفسير سورة ﴿اقرأ باسم ربك﴾، ٨ / ٧١٥ / رقم ٤٩٥٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب بدء الوحي / رقم ١٦٠)، وأحمد في «المسند» (٦ / ٢٣٣) وغيرهم.

(2) أخرجه الترمذي في «الشمائل» (رقم ٣٣٨) ـ والشاشي في «مسنده»، ومن طريقه الضياء في «المختارة» (١ / ١٨٠ / رقم ٨٨) ـ، والبغوي في «الشمائل» (رقم ٣٦٧)، وابن أبي الدنيا في «مكارم الأخلاق» (ص ٩٦ ـ ٩٧) بسندٍ ضعيف، فيه موسى بن أبي علقمة المديني، وهو مجهول، كما قال ابن حجر في «التقريب».

وأخرجه أبو الشيخ في «أخلاق النبي ﷺ» (رقم ١٠١)، وفيه عبدالله بن شبيب، وهو واه، ويحيى بن محمد بن حكيم لم أظفر به.

وأخرجه البزار في «البحر الزخار» (١ / ٣٩٦ / رقم ٢٧٣) وفي إسناده إسحاق بن إبراهيم الحُنيني، ضعيف، وفي طرقها كلها هشام بن سعد، صدوق له أوهام.

والحديث ضعيف، وضعَّفه شيخنا الألباني في «مختصر الشمائل» (رقم ٣٠٥).

(3) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الزهد، باب معيشة النبي ﷺ وأهله، ٤ / ٥٨٠ / رقم ٢٣٦٢) ـ وقال: «هٰذا حديث غريب» ـ، و«الشمائل» (رقم ٣٠٤)، وابن حبان في «الصحيح» (١٤ / ٢٧٠، ٢٩١ / رقم ٦٣٥٦، ٦٣٧٨ ـ الإحسان)، وابن عدي في «الكامل» (٢ / ٥٧٢)، والبغوي في «الشمائل» (رقم ٣٦١)، و«شرح السنة» (١٣ / ٢٥٣ / رقم ٣٦٩٠)، والخطيب في «تاريخه» (٧ / ٩٨) عن أنس بإسنادٍ حسن على شرط مسلم. =

وهكذا كان الصحابة، وقد علمت ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ [الإنسان: ٨]، وما جاء في «الصحيح»[1] في قوله: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ [الحشر: ٩]، وما روى عن عائشة[2]، وهو مذكور في باب الأسباب من كتاب الأحكام، عند الكلام على مسألة العمل على إسقاط الحظوظ.

وهو ضربان:

«إيثار بالْمِلْكِ»[3] من المال، وبالزوجة بفراقها لتحل للمؤثَر، كما في حديث المؤاخاة المذكور في «الصحيح»[4].

= وقال ابن كثير في «الشمائل» (ص ٩٨ ـ ٩٩): «المراد أنه كان لا يدّخر شيئاً لغدٍ مما يسرع إليه الفساد كالأطعمة ونحوها».

قلت: لأنه ثبت في «الصحيحين» أن النبي ﷺ كان يدّخر لأهله قوت سنتهم.

وما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(١) يشير المصنف إلى ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب **﴿ويؤثرون على أنفسهم﴾**، ١٨ / ٦٣١ / رقم ٤٨٨٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب إكرام الضيف وفضل إيثاره، ٣ / ١٦٢٤ / رقم ٢٠٥٤) عن أبي هريرة؛ قال: أتى رجل رسول الله ﷺ؛ فقال: يا رسولَ الله! أصابني الجهدُ. فأرسل إلى نسائه فلم يجد عندهنَّ شيئاً. فقال رسول الله ﷺ: «ألا رجل يضيفه الليلة يرحمه الله؟». فقام رجلٌ من الأنصار، فقال: أنا يا رسول الله. فذهب إلى أهله؛ فقال لامرأته: ضيفُ رسول الله ﷺ لا تدَّخريه شيئاً. فقالت: والله ما عندي إلا قوتُ الصِّبية. قال: فإذا أراد الصِّبية العشاءَ فنوِّميهم، وتعالَيْ فأطفِئي السِّراج ونَطْوي بطوننا الليلة. ففعلت، ثم غدا الرجلُ على رسول الله ﷺ؛ فقال: «لقد عجب الله عز وجل أو ضحك من فلانٍ وفلانة، فأنزل الله عز وجل: **﴿ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة﴾**». لفظ البخاري.

(٢) كما تقدم (٢ / ٣٢٣) وتخريجه هناك.

(٣) في الأصل: «المكلف».

(٤) تقدم (٢ / ٣٢٥).

وإيثار بالنفس؛ كما في «الصحيح» أن أبا طلحة ترّس على النبي ﷺ يوم أحد، وكان النبي ﷺ يتطلع ليرَى القوم؛ فيقول له أبو طلحة: لا تُشْرِف يا رسولَ اللهِ يصيبك سهمٌ من سهام القوم، نحري دون نحرك[1]، ووقى بيده رسولَ الله ﷺ فشُلَّتْ.

وهو معلوم من فعله عليه الصلاة والسلام؛ إذ كان في غزوه أقرب الناس إلى العدوّ، ولقد فزع أهل المدينة ليلة فانطلق ناسٌ قِبَل الصوت، فتلقاهم رسول [الله ﷺ راجعاً، قد سبقهم إلى الصوت، وقد] استبرأ الخبرَ على فرس لأبي طلحة عُري والسيف في عنقه وهو يقول: «لن تراعُوا»[2]، وهٰذا فعلُ مَن آثر بنفسه، وحديث عليّ بن أبي طالب في مبيته على فراش رسول الله ﷺ إذ عزم الكفار على قتله مشهور[3].

---

(١) مضى تخريجه (٢/١٧٤) دون «ووقى بيده رسول الله فشلَّتْ»، وهٰذه الزيادة ثابتة عن طلحة بن عبيدالله، وليس عن أبي طلحة كما قال المصنف، أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب ذكر طلحة بن عُبيد الله (٧ / ٨٢ / رقم ٣٧٢٤) بسنده إلى قيس بن أبي حازم؛ قال: «رأيتُ يدَ طلحة التي وقى بها النبي ﷺ قد شُلَّت».

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الجهاد، باب الشجاعة في الحرب والجُبن، ٦ / ٣٥ / رقم ٢٨٢٠، وباب ركوب الفرس العُري، ٦ / ٧٠ / رقم ٢٨٦٦، وباب الفرس القَطوف، ٦ / ٧٠ / رقم ٢٨٦٧، وباب الحمائل وتعليق السيف بالعُنُق، ٦ / ٩٥ / رقم ٢٩٠٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الفضائل، باب في شجاعة النبي عليه السلام وتقدّمه للحرب، ٤ / ١٨٠٢ - ١٠٨٣ / رقم ٢٣٠٧) عن أنس رضي الله عنه.

(٣) أخرج ذٰلك أحمد في «مسنده» (١ / ٣٤٨ و٢ / ٢٧٩ - الفتح الرباني)، والحاكم في «المستدرك» (٣ / ٤)، وابن جرير في «التاريخ» (٢ / ٣٧٢، ٣٧٣)، وأبو نعيم في «الدلائل» (ص ٦٤)، وعبدالرزاق في «المصنف» (٥ / ٣٨٩)، والطبراني كما في «المجمع» (٦ / ٥٢ - ٥٣)، والبزار في «المسند» (٢ / ٢٩٩ - ٣٠٠ / رقم ١٧٤١ - زوائده)، وعبد بن حميد وابن المنذر وابن مردويه؛ كما في «فتح القدير» (٢ / ٣٠٤)، والبيهقي في «الدلائل» (٢ / ٤٧٣) بأسانيد وألفاظ =

وفي المثل السائر[1]:

... ... والجود بالنَّفْسِ أقصى غاية الجود

ومن الصوفية من يُعرِّف المحبة بأنها الإيثار، ويدل على ذٰلك قول امرأة العزيز في يوسف عليه السلام: ﴿أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّـٰدِقِينَ﴾ [يوسف: ٥١]؛ فآثَرَتْه بالبراءة على نفسها.

قال النووي: «أجمع العلماء على فضيلة الإيثار بالطعام ونحوه من أمور الدنيا وحظوظ النفس[2]، بخلاف القربات؛ فإن الحق فيها لله».

وهٰذا مع ما قبله[3] على مراتب، والناس في ذٰلك مختلفون باختلاف أحوالهم في الاتصاف بأوصاف التوكل المحض واليقين التام، وقد ورد أن النبي ﷺ قبل من أبي بكر جميع ماله[4]، ومن عمر النصف[5]، وردَّ أبا لبابة[6] وكعب

= مختلفة فيها نحو المذكور عند المصنف مما يشهد أن للقسم المذكور أصلاً، والله أعلم.

وقد حسن بعض طرقه ابن حجر في «الفتح» (٧ / ٢٣٦)، وابن كثير في «السيرة» (٢ / ٢٣٩)، وفيه نسيج العنكبوت على الغار، وما ذكر عند المصنف فيه له شواهد، والله الموفّق.

(١) هو عجز بيت لمسلم بن الوليد في «ديوانه» (١٦٤) وأوله:

يجـودُ بالـنّـفس إذا ضنَّ الـجـوادُ بهـا ... ...

وانظر: «ديوان المعاني» (١ / ١٠٣ - ١٠٤)، و«الأمثال» (١ / ٩٥) كلاهما للعسكري، و«الفروسية» (ص ٤٩٩ - بتحقيقي) لابن القيم.

(٢) عبارته في «شرح صحيح مسلم» (١٤ / ١٢): «... وحظوظ النفوس، أما القُرُبات؛ فالأفضل أن لا يؤثر بها لأنّ الحق فيها لله تعالى».

(٣) وهو الإيثار بالمال.

(٤ و٥) أخرج أبو داود في «السنن» (كتاب الزكاة، باب الرخصة في جواز التصرف بجميع المال، ٢ / ١٢٩ / رقم ١٦٧٨)، والترمذي في «جامعه» (أبواب الزكاة، باب في مناقب أبي بكر، ٤ / ٦١٤ - ٦١٥ / رقم ٣٦٧٥) - وقال: «هٰذا حديث حسن صحيح» -، والبزار في «البحر الزخار» =

ابن مالـك إلى الثلث[1]، قال ابن العـربي: «لقصورهما عن درجتي أبي بكر وعمر». هٰذا ما قال.

وتحصـل أن الإيثـار هنـا مبني على إسقاط الحظوظ العاجلة، فتحمّلُ المضرة اللاحقة بسبب ذٰلك لا عتب فيه إذا لم يخل بمقصد شرعي، فإن أخل بمقصد شرعي؛ فلا يُعَدُّ ذٰلك إسقاطاً للحظ، ولا هو محمود شرعاً، أما أنه ليس

= (١ / ٣٩٤ / رقم ٢٧٠)، والدارمي في «السنن» (١ / ٣٩١) **بإسنادٍ صحيح** عن عمر؛ قال: أمرنا رسول الله ﷺ يوماً أن نتصدَّق، فوافق ذٰلك مالاً عندي؛ فقلتُ: اليوم أسبق أبا بكر، إنْ سبقتُه يوماً فجئتُ بنصف مالي. فقال رسول الله ﷺ: «ما أبقيتَ لأهلك؟». قلت: مثله. قال: وأتى أبو بكر رضي الله عنه بكل ما عنده؛ فقال له رسول الله ﷺ: «ما أبقيتَ لأهلك؟». قال: أبقيتُ لهم الله ورسوله. قلتُ: لا أسابقك إلى شيء أبداً.

وأخرجه عبدالله بن أحمد في «زوائده على فضائل الصحابة» (رقم ٥٢٧) من طريق آخر ضعيف.

(٦) حديث أبي لبابة بن عبدالمنذر حين تاب الله عليه أراد أن يتصدَّق بجميع ماله؛ فقال رسول الله ﷺ: «يُجزيك من ذٰلك الثُّلث»، أخرجه مالك في «الموطأ» (٢ / ٤٨١)، وأبو داود في «السنن» (كتـاب الأيمان والنذور، باب فيمن نذر أن يتصدَّق بماله، ٣ / ٦١٣ / رقم ٣٣٢٠)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٤٥٢ ـ ٤٥٣)، والدارمي في «السنن» (١ / ٣٩١)، وهو **صحيح**.

(١) ورد ذٰلك في قصة توبة كعب بن مالك؛ فإنه قال: «قلتُ: يا رسول الله! إنَّ من توبتي أن أنخلع من مالي صدقة إلى الله وإلى رسوله. قال رسول الله ﷺ: «أمسِك عليك بعض مالك؛ فهو خير لك». قلتُ: فإني أمسك سهمي الذي بخيبر».

أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب المغازي، باب حديث كعب بن مالك، ٨ / ١١٣ ـ ١١٦ / رقم ٤٤١٨)، ومسلم في «صحيحـه» (كتاب التوبة، باب حديث توبة كعب بن مالك وصاحبيه، ٤ / ٢١٢٠ / رقم ٢٧٦٩).

فالثـابت قوله ﷺ: «أمسك عليك بعض مالك» من غير تحديدٍ بالثلث، وقول كعب: «أمسك سهمي الذي بخيبر» لا نعلم هل هو بقدر ثلث ماله أو أكثر من ذٰلك أو أقل، قاله ابن العربي في «أحكامه» (٢ / ١٠١٠).

بمحمود شرعاً؛ فلأن إسقاط الحظوظ إما لمجرد أمر الآمر، وإما لأمر آخر، أو لغير شيء؛ فكونه لغير شيء عبث لا يقع من العقلاء، وكونه لأمر الآمر يضاد كونه مخلاً بمقصد شرعي؛ لأن الإخلال بـذلك ليس بأمر الآمر، وإذا لم يكن كذلـك؛ فهـو مخالف له، ومخالفة أمر الآمر ضد الموافقة له؛ فثبت أنه لأمر ثالث، وهو الحظ، وقد مر بيان الحصر فيما تقدم من مسألة إسقاط الحظوظ، هذا تمام الكلام في القسم الرابع، ومنه يعرف حكم الأقسام الثلاثة المتقدمة بالنسبة إلى إسقاط الحظوظ.

وأما القسم الخامس، وهو أن لا يلحق الجالب أو الدافع ضرر، ولكن أداؤه إلى المفسدة قطعي عادة؛ فله نظران:

نظر من حيث كونه قاصداً لما يجوز أن يقصد شرعاً، من غير قصد إضرار بأحد؛ فهذا من هذه الجهة جائز لا محظور فيه.

ونظر من حيث كونه عالماً بلزوم مضرة الغير لهذا العمل المقصود، مع عدم استضراره بتركه؛ فإنه من هذا الوجه مظنة لقصد الإضرار؛ لأنه في فعله إما فاعل لمباح صرف لا يتعلق بفعله مقصد ضروري ولا حاجي ولا تكميلي؛ فلا قصد للشارع في إيقاعه من حيث يوقع، وإما فاعل لمأمور به على وجه يقع فيه مضرة، مع إمكان فعله على وجه لا يلحق فيه مضرة، وليس للشارع قصد في وقوعه على الوجه الذي يلحق به الضرر دون الآخر.

وعلى كلا التقديرين؛ فتوخيه لذلك الفعل على ذلك الوجه مع[1] العلم بالمضرة لا بد فيه [من أحد أمرين: إما تقصير[2] في][3] النظر المأمور به وذلك

---

(١) في (ط): «ومع».

(٢) وذلك في تقدير أنه فاعل لمأمور به، وقوله: «وإما قصد إلى نفس الإضرار»، وذلك يكون في التقديرين محتملاً؛ إلا أنه يقال: إن قصد الإضرار في التقديرين خلاف فرض القسم =

ممنوع، وإما قصد إلى نفس الإضرار وهو ممنوع أيضاً؛ فيلزم أن يكون ممنوعاً من ذٰلك الفعل، لٰكن إذا فعله فيعد متعدياً بفعله، ويضمن ضمان المتعدي على الجملة، وينظر في الضمان بحسب[1] النفوس والأموال على ما يليق بكل نازلة، ولا يعد قاصداً له ألبتة، إذا لم يتحقق قصده للتعدي، وعلى هٰذه القاعدة تجري مسألة الصلاة في الدار المغصوبة، والذبح بالسكين المغصوبة، وما لحق بها من المسائل التي هي في أصلها مأذون فيها ويلزم عنها إضرار الغير، ولأجل هٰذا[2] تكون العبادة عند الجمهور صحيحة مجزئة[3]، والعمل الأصلي

= الخامس، كما صرح به قوله: «فله نظران، نظر. . . إلخ»، وكما هو أصل المقسم في أول المسألة حيث قال: «والثاني ألا يقصد إضراراً. . . إلخ»، وقد يجاب بأن قوله: «وأما قصد»؛ أي: مظنة قصد؛ فعومل بهٰذه المظنة، وإن لم يحصل القصد بالفعل كما صرح به في قوله: «فإنه من هٰذا الوجه مظنة لقصد. . . إلخ»؛ إلا أنه يبقى الكلام في قوله: «ولا يعد قاصداً له ألبتة» الذي معناه أنه لا يعامل حتى بمظنة القصد، ولعله زيد أنه يعامل معاملة المخطىء في التضمين للمتلف وفي الدية؛ فعليك باستيفاء المبحث. (د).

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(١) في (خ): «نحسب».

(٢) أي: لوجود النظرين السالفين، وأن أحدهما جائز لا محظور فيه، ويمكن انفكاكه عن الآخر. (د).

(٣) نقل بعضهم هنا عن القرافي دعواه أن صحة العبادة وإجزاءها لا تستلزم الثواب عليها وقبولها عند المحققين، وقال: إن الفقهاء قديماً وحديثاً على خلاف هٰذه الدعوى. اهـ. ولا يخفى عليك أن هٰذا الموضع ليس محل تحقيق هٰذا البحث، وإنما محله المسألة الأولى في الصحة والبطلان؛ فليراجع، على أنه تقدم للشاطبي هناك أنه تطلق الصحة بمعنى رجاء حصول الثواب، والبطلان بمعنى عدم رجائه، كما إذا دخل الصلاة رياء أو نحوه؛ فمع كونها لا تقضى لا ثواب عليها كما صرحوا به في الفروع. (د). قلت: مراده (خ) حيث قال:

«ادعى القرافي في الفرق الخامس والستين أن القبول غير الإجزاء والصحة؛ فالمجزي عنده ما اجتمعت شروطه وأركانه وانتفت موانعه، ولا يقتضي سوى براءة الذمة، أما الثواب =

صحيحاً، ويكون عاصياً بالطرف الآخر، وضامناً إن كان ثَمَّ ضمان، ولا تضاد في الأحكام لتعدد جهاتها، ومن قال هنالك بالفساد يقول به هنا، وله في النظر الفقهي مجال رحب يرجع ضابطه إلى هٰذا المعنى[1]، هٰذا من جهة إثبات الحظوظ، ومعلوم أن أصحاب إسقاطها لا يدخلون تحت عمل هٰذا شأنه ألبتة.

وأما السادس، وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً؛ فهو على أصله من الإذن، لأن المصلحة إذا كانت غالبة؛ فلا اعتبار بالندور في انخرامها، إذ لا توجد في العادة مصلحة عرية عن المفسدة جملة؛ إلا أن الشارع إنما اعتبر في مجاري الشرع غلبة المصلحة، ولم يعتبر ندور المفسدة إجراء للشرعيات مُجرى العاديات في الوجود، ولا يعد هنا قصد القاصد إلى جلب المصلحة أو دفع المفسدة ـ مع معرفته بندور المضرة عن ذٰلك ـ تقصيراً في النظر، ولا قصداً إلى وقوع الضرر؛ فالعمل إذاً باق على أصل المشروعية.

والدليل على ذٰلك أن ضوابط المشروعات هٰكذا وجدناها؛ كالقضاء بالشهادة في الدماء والأموال والفروج، مع إمكان الكذب والوهم والغلط، وإباحة القصر في المسافة المحدودة، مع إمكان عدم المشقة كالملك المترفِّه، ومنعه في الحضر بالنسبة إلى ذوي الصنائع الشاقة[2]، وكذٰلك إعمال خبر الواحد[3]

= عليه الذي هو معنى القبول؛ فعزا إلى المحققين عدم لزومه، وقد تصدى الفقهاء قديماً وحديثاً لإبطال هٰذه الدعوى، وقرروا أن العبادة الواقعة على الوجه المشروع من استيفاء الشروط والأركان تكون صحيحة مجزئة، ويترتب على ذٰلك قبولها واستحقاق الثواب عليها».

(١) الذي هو النظر الثاني، وهو علمه بالضرر ومظنة أن يقصده، وهو من هٰذا الوجه ممنوع، والفعل مخالف مناقض لقصد الشارع وما ناقض الشريعة باطل. (د).

(٢) أي: فلما كان أصحابها الذين اعتادوها يندر أن تحصل لهم المشقة الخارجة عن العادة في هٰذه الصنعة كما تقدم في بيان المشقة المعتادة وغير المعتادة؛ لم يعتبر هٰذا النادر. (د).

(٣) أي: في الجزئيات، كما قيد به في الأقيسة؛ كالعمل برواية فلان وهي تحتمل الخطأ =

والأقيسة الجزئية في التكاليف، مع إمكان إخلافها والخطأ فيها من وجوه، لٰكن ذٰلك نادر؛ فلم يعتبر، واعتبرت المصلحة الغالبة، وهٰذا مقرر في موضعه من هٰذا الكتاب.

وأما السابع، وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة ظنيّاً؛ فيحتمل الخلاف، أما أن الأصل الإباحة والإذن؛ فظاهر، كما تقدم في السادس، وأما أن الضرر والمفسدة تلحق ظنّاً؛ فهل يجري الظن مجرى العلم فيمنع من الوجهين المذكورين[1]، أم لا لجواز تخلفهما؟ وإن كان التخلف نادراً، ولٰكن اعتبار الظن هو الأرجح لأمور:

أحدها: أن الظن في أبواب العمليات جار مجرى العلم؛ فالظاهر جريانه هنا.

والثاني: أن المنصوص عليه من سد الذرائع داخل[2] في هٰذا القسم؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ

= والكذب. . . إلخ، وكقياس النباش على السارق مثلاً، وهو قياس جزئي عمل به مع احتماله الخطأ من وجوه عدة تعرف من مبحث الاعتراضات على الأقيسة التي تتجاوز خمسة وعشرين، وقيد الجزئيات ضروري فيهما؛ لأن التعبد بأصل القياس، وكذا برواية الآحاد من الأصول القطعية في الدين، كما سبق له إشارة إلى ذٰلك. (د).

(١) أي: في الوجه الخامس، وهما التقصير في النظر إلى المأمور به، وقصد نفس الإضرار، وقوله: «لجواز تخلفهما» إبداء فرق بينه وبين الخامس الذي قيل فيه: إن أداءه للمفسدة قطعي عادة. (د).

(٢) ظاهره أنه نوع منه؛ فلا يتم به الاستدلال عليه بتمامه، ولٰكن بالتأمل يرى أن هٰذا القسم كله ذريعة إلى ما يظن جلبه مفسدة، ولعل غرضه أن ما نص عليه بالفعل من جزئياته في الآيات والأحاديث داخل فيه؛ فتكون بقية جزئياته محمولة عليه قياساً؛ فيتم الدليل، ويظهر قوله (داخل في هٰذا القسم). (د).

عِلۡمٖۗ﴾ [الأنعام: ١٠٨]؛ فإنهم قالوا: لتكُفَّنَّ عن سب آلهتنا، أو لنسُبَّنَّ إلٰهك. فنزلت[١].

وفي الصحيح: «إن من أكبر الكبائر شتمَ الرجل والديه». قالوا: يا رسول الله! وهل يشتم الرجل والديه؟ قال: «نعم، يسب أبا الرجل فيسبُّ أباه، ويسب أمه فيسب أمه»[٢].

وكان عليه الصلاة والسلام يكف عن قتل المنافقين؛ لأنه ذريعة إلى قول الكفار: إن محمداً يقتل أصحابه[٣].

ونهى الله تعالى المؤمنين أن يقولوا للنبي ﷺ: ﴿رَٰعِنَا﴾ [البقرة: ١٠٤] مع قصدهم الحسن، لاتخاذ اليهود لها ذريعة إلى شتمه عليه الصلاة والسلام، وذٰلك كثير كله مبني على حكم أصله[٤]، وقد ألبس حكم ما هو ذريعة إليه.

والثالث: أنه داخل في التعاون على الإثم والعدوان المنهي عنه، والحاصل من هٰذا القسم أن الظن بالمفسدة والضرر لا يقوم مقام القصد إليه؛

---

(١) أخرجه عبدالرزاق في «التفسير» (٢ / ٢١٥) عن معمر عن قتادة بنحوه، وإسناده ضعيف؛ لأنه مرسل.

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأدب، باب لا يسبّ الرجل والديه، ١٠ / ٤٠٣ / رقم ٥٩٧٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، ١ / ٩٢ / رقم ٩٠)، والترمذي في «الجامع» (أبواب البر والصلة، باب ما جاء في عقوق الوالدين، رقم ١٩٠٣)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الأدب، باب في برّ الوالدين، رقم ٥١٤١)، وغيرهم.

(٣) مضى تخريجه (٢ / ٤٦٧)، وهو في «صحيح البخاري».

(٤) من إذن أو خلافه كما في مسألة السب المذكورة في الحديث، فإن أصله بدون المتذرع إليه ممنوع؛ فحكم الأصل المنع، والذريعة كذٰلك، بخلاف بقية الأمثلة؛ فإن الأصل مأذون فيه، ولٰكنه أخذ حكم ما ترتب عليه. (د).

فالأصل الجواز من الجلب أو الدفع، وقطع النظر عن اللوازم الخارجية[1]؛ إلا أنه لما كانت المصلحة تسبب مفسدة من باب الحيل أو من باب التعاون؛ منع من هٰذه الجهة لا من جهة الأصل، فإن المتسبِّب لم يقصد إلا مصلحة نفسه، فإن حُمِلَ مَحْمَلَ المتعدِّي[2]؛ فمن جهة أنه مظنة [للقصد أو مظنّة] للتقصير[3]، وهو أخفض رتبة من القسم الخامس، ولذٰلك وقع الخلاف فيه؛ هل تقوم مظنة الشيء مقام نفس القصد إلى ذٰلك الشيء، أم لا؟ هٰذا نظر إثبات الحظوظ، وأما نظر إسقاطها؛ فأصحابه في هٰذا القسم مثلهم في القسم الخامس بخلاف القسم السادس؛ فإنه لا قدرة للإنسان على الانفكاك عنه عادة.

وأما الثامن، وهو ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا غالباً ولا نادراً؛ فهو موضع نظر والتباس، والأصل فيه الحمل على الأصل من صحة الإذن كمذهب الشافعي وغيره، ولأن العلم والظن بوقوع المفسدة منتفيان؛ إذ ليس هنا إلا احتمال مجرد بين الوقوع وعدمه ولا قرينة[4] ترجح أحد الجانبين على الآخر، واحتمال القصد للمفسدة والإضرار لا يقوم مقام نفس القصد ولا يقتضيه، لوجود العوارض من الغفلة وغيرها عن كونها موجودة أو غير موجودة.

وأيضاً؛ فإنه لا يصح أن يعد الجالب أو الدافع هنا مقصراً ولا قاصداً كما في العلم والظن؛ لأنه ليس حمله على القصد إليهما[5] أولى من حمله على عدم القصد لواحد منهما، وإذا كان كذٰلك؛ فالتسبب المأذون فيه قوي جداً، إلا أن مالكاً اعتبره في سد الذرائع بناء على كثرة القصد وقوعاً، وذٰلك أن القصد لا ينضبط في نفسه لأنه من الأمور الباطنة، لٰكن له مجال[6] هنا وهو كثرة الوقوع في

(١) أي: واقعات الضرر المادية التي تلزم عن الأفعال المشروعة.

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «التعدِّي».

(٣) العبارة في الأصل: «فوق جهة أنه مظنة للقصد أو هو».

(٤) في (ط): «ولا مزيَّة».

(٥) أي: إلى المفسدة كالمعصية مثلاً، وإن لم يتضرر بها أحد، والإضرار أي للغير. (د).

(٦) في الأصل: «لٰكنه مجال».

الوجود أو هو مظنة[1] ذٰلك؛ فكما اعتبرت المظنة[2] وإن صح التخلف؛ كذٰلك تعتبر الكثرة لأنها مجال القصد، ولهٰذا أصل وهو حديث[3] أم ولد زيد بن أرقم.

وأيضاً؛ فقد يشرع الحكم لعلة مع كون فواتها كثيراً؛ كحد الخمر؛ فإنه مشـروع للزجـر، والازدجار به كثير لا غالب[4] فاعتبرنا[5] الكثرة في الحكم بما هو على خلاف الأصل؛ فالأصل عصمة الإنسان عن الإضرار به وإيلامه، كما أن الأصل في مسألتنا الإذن، فخرج عن الأصل هنالك لحكمة الزجر، وخروج عن

(١) توسع زائد عما بني عليه الثامن، وهو كثرة الوقوع؛ فقد اعتبر في هٰذا مظنة الكثرة أيضاً وإن لم تعرف الكثرة بالفعل. (د).

قلت: ولا تعدو أن تكون (الأكثرية) قرينة جرياً على اعتبار الشارع لها فيما ضرب المصنف فيما بعد من تطبيقات، واكتفى فيها بمظنة القصد لا بمئنة أو بحقيقة القصد، وهٰذا أدنى إلى أخذ الحيطة في مراعاة مقاصد الشريعة، وتحقيق مصالح العباد.

(٢) أي: في السابع، وقوله: «لأنه مجال للقصد» تعليل غير واضح، لم يدفع حجة الأولين بأنه لا يعدو أن يكون احتمالاً لا يبلغ علماً ولا ظناً. (د).

قلت: والواقع أن عدم الوضوح آتٍ من تأصيله على فكرة التعدي، أما لو أقيم على ضابط آخر من الموازنة للنتائج الواقعية؛ لكان أبين. انظر: «نظرية التعسف في استعمال الحق» (ص ٦٩).

(٣) هو حديث أم يونس، قالت ما معناه أنها باعت أم ولد زيد جارية له بثمان مئة درهم إلى العطاء، وشرطت عليه أنه إذا باعها لا يبيعها إلا لها ثم اشترتها منه قبل الأجل بست مئة، فاستفتت عائشة؛ فقالت: بئس ما شريت ـ أي: لوجود الشرط الذي يخالف عقد البيع من أنه لا يبيعها إلا لها ـ، وبئسما اشتريت. . . إلخ، وبالغت في الزجر عن هٰذا، أي: فكثيراً ما يكون القصد من هٰذا البيع التوصل إلى دفع قليل كالست مئة في كثير هو الثمان مئة، وتوسط الجارية حيلة، والأجل له فرق المئتين؛ فهٰذا كثير أن يقصد ولٰكنه ليس غالباً، هٰذا غرضه، ولٰكن ذٰلك بحسب زمانهم، أما اليوم؛ فإنه الغالب في القصد قطعاً. (د).

قلت: وقد مضى تخريج أثر عائشة (١ / ٤٥٦).

(٤) قد لا يسلَّم. (د). (٥) في (ط): «فاعتبرت».

الأصل هنا من الإباحة، لحكمة سد الذريعة إلى الممنوع.

وأيضاً؛ فإن [هٰذا] القسم مشارك لما قبله في وقوع المفسدة بكثرة[1]، فكما اعتبرت في المنع [هناك؛ فلتعتبر][2] هنا كذٰلك.

وأيضاً؛ فقد جاء في هٰذا القسم من النصوص كثير؛ فقد نهى عليه الصلاة والسلام عن الخليطين[3].

وعن شرب النبيذ[4] بعد ثلاث[5].

---

(١) مجرد الاشتراك في التعبير عنه بلفظ: «كثرة» لا يفيد في الاشتراك في الحكم بعد ثبوت الفرق بأن هٰذا مجرد احتمال، وأما ذاك؛ ففيه ظن حصول المضرة أو المفسدة؛ فهٰذا يشبه المغالطة في الاستدلال. (د). وما بين المعقوفتين سقط من (ط).

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل.

(٣) أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب تحريم الخمر وبيان أنها تكون من عصير العنب ومن التمر والبسر والزبيب وغيرها مما يسكر، ٣ / ١٥٧٢ / رقم ١٩٨١) عن أنس؛ قال: «إن رسول الله ﷺ نهى أن يُخْلَط التَّمْر والزَّهْوُ ثم يُشرب، وإنّ ذٰلك عامّة خمورهم يوم حرِّمت الخمر».

وأخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب من رأى أن لا يخلط البسر والتمر إذا كان مسكراً، ١٠ / ٦٧ / رقم ٥٦٠١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب كراهة انتباذ التمر والزبيب مخلوطين، ٣ / ١٥٧٤) عن جابر بن عبدالله؛ أن النبي ﷺ نهى أن يُخلط الزَّبيبُ والتمر، والبُسرُ والتّمر».

(٤) ينظر في جعل هٰذا من الكثير لا الغالب؛ فالظاهر أن تأديته لمفسدة الإسكار غالبة لا سيما في البلاد الحارة، بل وبعد اثنين فيها، ومن هٰذا يعلم أن قوله بعد «ووقوع المفسدة. . . إلخ» في حيز المنع. (د).

(٥) أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب إباحة النبيذ الذي لم يشتد ولم يصر مسكراً، ٣ / ١٥٨٩ / رقم ٢٠٠٤ بعد ٨٢) عن ابن عباس: «كان رسول الله ﷺ يُنبذ له الزبيب في السِّقاء، فيشربه يومه والغدَ وبعد الغَد، فإذا كان مساءُ الثالثة شَرِبه وسقاه؛ فإنْ فَضل شيءٌ =

وعن الانتباذ في الأوعية التي لا يعلم بتخمير النبيذ فيها[1].

وبين عليه الصلاة والسلام أنه إنما نهى عن بعض ذٰلك لئلا يتخذ ذريعة؛ فقال: «لو رخَّصتُ في هٰذه لأَوْشَكَ أن تجعلوها مثلَ هٰذه»[2]، يعني: أن النفوس

= أهراقه».

وانظر: «فتح الباري» (١٠ / ٥٦ ـ ٥٧، باب الانتباذ في الأوعية والتَّور).

(١) ورد ذٰلك في أحاديث كثيرة، منها ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب الخمر من العسل، ١٠ / ٤١ / رقم ٥٥٨٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب النهي عن الانتباذ في المزفَّت والدُّبّاء والحنتم والنقير وبيان أنه منسوخ وأنه اليوم حلال ما لم يصر مسكراً، ٣ / ١٥٥٧) عن أنس بن مالك؛ أن رسول الله ﷺ قال: «لا تنتبذوا في الدُّباء ولا في المزفت»، وكان أبو هريرة يُلحق معها الحنتم والنَّقير، لفظ البخاري.

وانظر الحديث الآتي.

(٢) أخرج النسائي في «المجتبى» (كتاب الأشربة، باب الإذن في الانتباذ، ٨ / ٣٠٩) بسندٍ صحيح على شرط الشيخين عن أبي هريرة؛ قال: نهى رسول الله ﷺ وفد عبدالقيس حين قدموا عليه عن الدَّباء، وعن النَّقير وعن المزفَّت والمزاد والمجبوبة، وقال: «انْتَبِذْ في سقائك أَوْكِهِ واشْرَبْهُ حُلْواً. قال بعضهم: ائذن لي يا رسول الله في مثل هٰذا. قال: «إذاً، نجعلها مثل هٰذه»، وأشار بيده يصف ذٰلك.

وأصله في «صحيح مسلم» (كتاب الأشربة، باب النهي عن الانتباذ في المزفّت، ٣ / ١٥٧٧ ـ ١٥٧٨ / رقم ١٩٩٣) دون ذكر الإشارة.

وأخرجه الطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤ / ٢٢٦ ـ ٢٢٧) بألفاظ في بعضها: «فقال له رجل: أتأذن لي في مثل هٰذه؟ وأشار بيده وفرج بينهما؛ فقال: «إذاً، تجعلها مثل هٰذه»، وأشار بيديه أكثر من ذٰلك.

وأخرجه ابن حبان في «الصحيح» (١٢ / ٢٢٢ ـ ٢٢٣ / رقم ٥٤٠١ ـ الإحسان)، وفي آخره: «فقال رجل: يا رسول الله! ائذن لي في مثل هٰذه ـ وأشار النضر بن شميل (أحد رواته) بكفّه ـ. فقال: «إذاً، تجعلها مثل هٰذه». وأشار النَّضر بباعه، قال ابن حبان عقبه: «قول السائل: «ائذن لي في مثل هٰذا» أراد به إباحة اليسير في الانتباذ في الدُّباء والحنتم وما أشبهها؛ فلم يأذن له النبي ﷺ مخافة أن يتعدى ذٰلك باعاً؛ فيرتقي إلى المسكر فيشربه».

لا تقف عند الحد المباح في مثل هٰذا، ووقوع المفسدة في هٰذه الأمور ليست بغالبة في العادة وإن كثر وقوعها.

وحرم[1] عليه الصلاة والسلام الخلوة بالمرأة الأجنبية، وأن تسافر مع غير ذي مَحْرَم[2].

ونهى عن بناء المساجد على القبور[3]، وعن الصلاة إليها[4].

---

(١) بالتأمل في هٰذه الأمثلة التي ذكرها يعلم أن بعضها مقطوع فيه بحصول المفسدة قطعاً عادياً كقطع الرحم في مسألة الجمع، وبعضها مظنون كسفر المرأة مع غير ذي محرم، وكالخلوة بالأجنبية، وليس بلازم في المفسدة خصوص الزنا، بل يكفي في التحريم ما يكون من مقدماته، وهو مظنون في غالب الناس فيطرد الباب، وكالبيع والسلف؛ فالغالب فيه المفسدة، ومثله هدية المديان، وعليك بالنظر في الباقي؛ فقد يسلم في مثل الطيب للمحرم؛ فالغالب أن مجرده لا يكون سبباً في إفساد الحج بالنكاح. (د).

(٢) ورد في ذٰلك عدَّة أحاديث، منها ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الجهاد، باب من اكتتب في جيش المسلمين، ٦ / ١٤٢ - ١٤٣ / رقم ٣٠٠٦، وكتاب النكاح، باب لا يخلونّ رجل بامرأةٍ إلا ذو محرم، ٩ / ٣٣٠ - ٣٣١ / رقم ٥٢٣٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى حجٍّ وغيره، ٢ / ٩٧٨ / رقم ١٣٤١) عن ابن عباس مرفوعاً: «لا يخلونّ رجل بامرأةٍ إلا ومعها محرم، ولا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم»، لفظ مسلم.

(٣) أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب النهي عن بناء المساجد على القبور، ١ / ٣٧٧ - ٣٧٨ / رقم ٥٣٢) ضمن حديث جندب بن عبدالله البجلي مرفوعاً: «. . . وإنّ مَنْ كان قبلكم كانوا يتخذون قبور أنبيائهم مساجد، ألا فلا تتخذوا القبور مساجد؛ فإني أنهاكم عن ذٰلك».

وأخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الصلاة، باب منه، ١ / ٥٣٢ / رقم ٤٣٥، ٤٣٦، وكتاب الجنائز، باب ما يكره من اتخاذ المساجد على القبور، ٣ / ٢٠٠ / رقم ١٣٣٠، وباب ما جاء في قبر النبي ﷺ، ٣ / ٢٥٥ / رقم ١٣٩٠، وكتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذُكر عن بني إسرائيل، ٦ / ٤٩٤ - ٤٩٥ / رقم ٣٤٥٣، ٣٤٥٤، وكتاب المغازي، باب مرض النبي ﷺ ووفاته، ٨ / ١٤٠ / رقم ٤٤٤١، ٤٤٤٣، ٤٤٤٤، وكتاب اللباس، باب الأكسية والخمائص، ١٠ / ٢٧٧ =

وعن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، وقال: «إنكم إذا فعلتم ذٰلك قطعتم أرحامكم»[1].

وحـرَّم نكـاح ما فوق الأربع؛ لقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟﴾ [النساء: ٣].

وحرمت خِطْبة المعتدة تصريحاً ونكاحها[2].

= / رقم ٥٨١٥، ٥٨١٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب النهي عن بناء المساجد على القبور، ١ / ٣٧٧ / رقم ٥٣١) عن عائشة وابن عباس رفعاه: «لعنة الله على اليهود والنصارى، اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد؛ يُحذر مما صنعوا».

(٤) أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب الجنائز، باب النهي عن الجلوس إلى القبر والصلاة عليه، ٢ / ٦٦٨ / رقم ٩٧٢) عن أبي مرثد الغنوي مرفوعاً: «لا تُصلّوا إلى القبور، ولا تجلسوا عليها».

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمّتها، ٩ / ١٦٠ / رقم ٥١٠٩)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح، ٢ / ١٠٢٨ / رقم ١٤٠٨)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب النكاح، باب الجمع بين المرأة وعمتها، ٦ / ٩٦)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٤٦٥)، والبيهقي في «الكبرى» (٧ / ١٦٥) وغيرهم عن أبي هريرة رضي الله عنهم.

والحديث متواتر؛ فإنه يروي عن جمع كبير من الصحابة، انظر: «السنن الكبرى» (٧ / ١٦٦)، و«أحكام القرآن» للجصاص (٢ / ١٣٤).

(٢) وذٰلك في قوله تعالى: **﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف والله بما تعملون خبيـر . ولا جناح عليكم فيما عرضتهم به من خطبة النساء أو أكننتم في أنفسكم علم الله أنكم ستذكرونهن ولٰكن لا تواعدوهن سراً إلا أن تقولوا قولاً معروفاً ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله، واعلموا أن الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه واعلموا أن الله غفورٌ حليم﴾** [البقرة: ٢٣٤ ـ ٢٣٥].

قال ابن عطية في «تفسيره» (١ / ٣١٥): «وأجمعت الأمة على أن الكلام مع المعتدة بما =

و[حـرّم][1] على المـرأة في عدة الـوفـاة الـطِيب والـزينة وسائر دواعي النكاح[2]، وكذٰلك الطيب وعقد النكاح للمُحْرِم[3].

= هو نص في تزويجها وتنبيه عليه لا يجوز، وكذٰلك أجمعت على أن الكلام معها بما هو رفث وذكر جماع أو تحريض عليه لا يجوز، وجوّزوا ما عدا ذٰلك».

قلت: وما بين المعقوفتين بعدها من (د).

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و(خ) و(ط).

(٢) وذٰلك في قوله ﷺ: «لا تُحِدُّ امرأةٌ على ميِّتٍ فوق ثلاثٍ؛ إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً، ولا تلبسُ ثوباً مصبوغاً إلا ثوب عَصْبٍ، ولا تكتحل، ولا تمسُّ طيباً؛ إلا إذا طَهُرت، نُبذةً من قُسطٍ أو أظْفار».

أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الطلاق، باب وجوب الإحداد في عدة الوفاة، ٢ / ١١٢٧ / رقم ٩٣٨) عن أم عطية رضي الله عنها.

و«القُسط» و«الأظفار» نوعان من البَخور، وليسا من مقصود الطيب، رخص فيه للمغتسلة من الحيض لإزالة الرائحة الكريهة، تتبع به أثر الدم، لا للتطيّب، و«النُبذة»: القطعة والشيء اليسير.

(٣) وذٰلـك في أحـاديث عديدة، منها ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب فضائل القرآن، باب كيف نزل الوحي وأول ما نزل، ٩ / ٩ / رقم ٤٩٨٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الحج، باب ما يباح للمحرم بحجٍّ أو عمرة، ٢ / ٨٣٧ / رقم ١١٨٠) عن عطاء أن صفوان بن يعلى ابن أمية أخبره أن يعلى كان يقول لعمر بن الخطاب رضي الله عنه: ليتني أرى النبي ﷺ حين ينزل عليه. قال: فلمّا كان بالجعرانة وعلى رسول الله ﷺ ثوب قد أظل به، معه ناس من أصحابه منهم عمر؛ إذ جاءه رجلٌ عليه جبّة متضمخاً بطيب؛ فقال: يا رسول الله! كيف ترى في رجل أحرم بعمرة في جبّةٍ بعدما تضمّخ بطيب؟ فنظر النبي ﷺ ساعةً ثمَّ سكت فجاءه الوحي، فأشار عمر إلى يعلى أن تعال، فجاء يعلى فأدخل رأسه؛ فإذا النبي ﷺ محمر الوجه يغط كذٰلك ساعة، ثم سُرّي عنه فقال: أين الذي سألني عن العمرة آنفاً؟ فالتمس الرجل فأتي به؛ فقال النبي ﷺ: «أما الطيب الذي بك؛ فاغسله ثلاث مرات، وأمّا الجبّة؛ فانزعها ثمَّ اصنع في عمرتك كما تصنع في حجّتك».

ومنهـا ما أخـرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب النكاح، باب تحريم نكاح المحرم، ٢ / ١٠٣٠ / رقم ١٤٠٩) عن عثمان بن عفان مرفوعاً: «لا يَنْكِح المحرمُ ولا يُنْكَح ولا يَخْطُبُ».

ونهى عن البيع والسلف[1].

وعن هدية المِديان[2].

وعن ميراث القاتل[3].

وعن تقدم شهر رمضان بصوم يوم أو يومين[4].

وحَرَّمَ صومُ يومِ عيدِ الفطرِ[5]، وندب إلى تعجّيل الفطر[6] وتأخير السحور[7].

---

(١) مضى تخريجه (١ / ٤٦٩).

(٢) سيأتي تخريجه (ص ١١٧)، وهو ضعيف.

(٣) مضى تخريجه (٢ / ٥٢١).

(٤) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الصوم، باب لا يتقدم رمضان بصوم يوم ولا يومين، ٤ / ١٢٧، ١٢٨ / رقم ١٩١٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب لا تقدّموا رمضان بصوم يوم ولا يومين، ٢ / ٧٦٢ / رقم ١٠٨٢) عن ابن عباس مرفوعاً: «لا تقدَّموا رمضان بصوم يومٍ ولا يومين؛ إلا رجلٌ كان يصومُ صوماً فليصمه».

(٥) سيأتي تخريجه (ص ٤٦٩).

(٦) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الصوم، باب تعجيل الإفطار، ٤ / ١٩٨ / رقم ١٩٥٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب فضل السحور وتأكيد استحبابه واستحباب تأخيره وتعجيل الفطر، ٢ / ٧٧١ / رقم ١٠٩٨) عن سهل بن سعد مرفوعاً: «لا يزال الناس بخير ما عجَّلوا الفِطر».

(٧) أخرج أحمد في «المسند» (٥ / ١٤٧) عن أبي ذر مرفوعاً: «لا تزال أمتي بخير ما عجلوا الإفطار وأخَّروا السحور»، وإسناده ضعيف، فيه سليمان بن أبي عثمان مجهول، وابن لهيعة، ويدل على استحباب تأخير السحور أحاديث كثيرة، منها ما أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب قدركم بين السَّحور وصلاة الفجر، ٤ / ١٣٨ / رقم ١٩٢١) عن زيد بن ثابت؛ قال: «تسحَّرنا مع النبي ﷺ، ثم قام إلى الصلاة، قلتُ (أنس بن مالك): كم بين الأذان والسحور؟ قال: «قَدْرُ خمسين آية». وفعله ﷺ يدل على الاستحباب.

إلى غير ذٰلك مما هو ذريعة، وفي القصد إلى الإضرار والمفسدة فيه كثرة، وليس بغالب ولا أكثري[1]، والشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة[2]، فإذا كان هٰذا معلوماً على الجملة والتفصيل؛ فليس العمل عليه ببدع في الشريعة، بل هو أصل من أصولها، راجع إلى ما هو مكمل؛ إما لضروري، أو حاجي، أو تحسيني، ولعله يقرر في كتاب الاجتهاد إن شاء الله.



---

(١) قد يكون الشيء أكثر في الوقوع من مقابله، ولٰكنه لا يصل إلى أن يكون هو الغالب ومقابله نادر. (د).

√ (٢) وقع بعض الفقهاء عند إجراء قاعدة الذرائع في أغلاط فادحة كتصريح بعضهم بالمنع من تعلم الطبيعيات بناء على أنها تفسد الاعتقاد بالخالق وتجر إلى هاوية الإلحاد غالباً، ولم ينظر إلى أن تعلمها قد أصبح الوسيلة الضرورية للنجاة من السلطة القاتلة وهي سلطة الاستعمار، ثم أن المفسدة التي تنشأ عنها وهي تزلزل العقيدة يمكن التقصي عنها بتعليم أصول الدين على الطريق المحكم، والوجه الذي يتجلى به أن الشريعة والعلم الصحيح على وفاق متين. (خ).

المسألة السادسة

كل من كلف بمصالح نفسه؛ فليس على غيره القيام بمصالحه مع الاختيار[1]، والدليل على ذلك أوجه:

أحدها: أن المصالح؛ إما دينية أخروية، وإما دنيوية، أما الدينية؛ فلا سبيل إلى قيام الغير مقامه فيها حسبما تقدم، وليس الكلام هنا فيها؛ إذ لا ينوب فيها أحد عن أحد، وإنما النظر في الدنيوية التي تصح النيابة فيها، فإذا فرضنا أنه مكلف بها؛ فقد تعينت عليه، وإذا تعينت عليه سقطت عن الغير بحكم التعيين؛ فلم يكن غيره مكلفاً بها أصلاً.

والثاني: أنه لو كان الغير مكلفاً بها أيضاً؛ لما كانت متعينة على هذا المكلف، ولا كان مطلوباً بها ألبتة؛ لأن المقصود حصول المصلحة أو درء المفسدة، وقد قام بها الغير بحكم التكليف؛ فلزم أن لا يكون هو مكلفاً بها، وقد فرضناه مكلفاً بها على التعيين، هذا خلف لا يصح.

والثالث: أنه لو كان الغير مكلفاً بها؛ فإما على التعيين، وإما على الكفاية، وعلى كل تقدير؛ فغير صحيح، أما كونه على التعيين فكما تقدم، وأما على الكفاية؛ فالفرض أنه على المكلف عيناً لا كفايةً، فيلزم أن يكون واجباً عليه عيناً[2]، غير واجب عليه عيناً[3] في حالة واحدة، وهو محال.

---

(١) يأتي له محترزه في قوله: «اللهم إلا أن تلحقه ضرورة؛ فإنه عند ذلك. . . إلخ»، وفي الحقيقة هذا القيد مستغنى عنه؛ لأنه لا يتحقق التكليف بمصالح نفسه إلا مع الاختيار؛ فلم يفد أمراً زائداً على ما تضمنه التكليف؛ لأنه أحد شروطه. (د).

(٢) بالفرض الأصلي. (د).

(٣) بفرض أن الغير مكلف به كفاية، الذي يلزمه أن الشخص نفسه يكون أيضاً مكلفاً به كفاية؛ لأنه لا يتأتى أن يكون الشيء الواحد يكلف به البعض كفاية والبعض كفاية وعيناً. (د).

اللهم إلا أن تلحقه ضرورة؛ فإنه عند ذٰلك ساقط عنه التكليف بتلك المصالح أو ببعضها مع اضطراره إليها؛ فيجب على الغير القيام بها، ولذٰلك شرعت الزكاة والصدقة والإقراض، والتعاون، وغسل الموتى ودفنهم، والقيام على الأطفال والمجانين والنظر في مصالحهم، وما أشبه ذٰلك من المصالح التي لا يقدر المحتاج إليها على استجلابها، والمفاسد التي لا يقدر على استدفاعها؛ فعلى هٰذا يقال كل من لم يكلف بمصالح نفسه؛ فعلى غيره القيام بمصالحه، بحيث لا يلحق ذٰلك الغير ضرر؛ فالعبد لما استغرقت منافعه مصالح سيده؛ كان سيده مطلوباً بالقيام بمصالحه، والزوجة كذٰلك صيرها الشارع [للزوج][1] كالأسير تحت يده؛ فهو قد ملك منافعها الباطنة من جهة الاستمتاع، والظاهرة من جهة القيام على ولده وبيته؛ فكان مكلفاً بالقيام عليها؛ فقال الله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ الآية[2] [النساء: ٣٤].

* * * * *

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٢) لأنه يدخل في قوله تعالى: **﴿وبما أنفقوا من أموالهم﴾** نفقات الزوجة غير المهر كما هو أحد التفسيرين، ولذٰلك إذا عجز عن النفقة زالت عنه صفة القيامة على الزوجة؛ فكان من حقها أن تطالبه بطلاقها كما هو مذهب مالك والشافعي. (د).

المسألة السابعة

كل مكلف بمصالح غيره؛ فلا يخلو أن يقدر مع ذٰلك على القيام بمصالح نفسه أو لا (أعني المصالح الدنيوية المحتاج إليها)، فإن كان قادراً على ذٰلك من غير مشقة؛ فليس على الغير القيام بمصالحه، والدليل على ذٰلك أنه إذا كان قادراً على الجميع، وقد وقع عليه التكليف بذٰلك؛ فالمصالح المطلوبة من ذٰلك التكليف حاصلة من جهة هٰذا المكلف، فطلب تحصيلها من جهة غيره غير صحيح؛ لأنه طلب تحصيل الحاصل، وهو محال.

وأيضاً؛ فما تقدم[1] في المسألة قبلها جار هنا. ومثال ذٰلك السيد، والزوج، والوالد بالنسبة إلى الأمة أو العبد، والزوجة، والأولاد؛ فإنه لما كان قادراً على القيام بمصالحه ومصالح من تحت حكمه؛ لم يطلب غيره بالقيام عليه ولا كلف به، فإذا فرضنا أنه غير قادر على مصالح غيره؛ سقط عنه الطلب بها، ويبقى النظر في دخول الضرر على الزوجة والعبد والأمة، ينظر فيه من جهة أخرى[2] لا تقدح في هٰذا التقدير.

وإن لم يقدر على ذٰلك ألبتة، أو قدر لٰكن مع مشقة معتبرة في إسقاط التكليف؛ فلا يخلو أن تكون المصالح المتعلقة من جهة الغير خاصة أو عامة.

فإن كانت خاصة سقطت، وكانت مصالحه هي المقدمة؛ لأن حقه مقدم على حق غيره شرعاً، كما تقدم في القسم الرابع من المسألة الخامسة، فإن معناه جارٍ هنا على استقامة، إلا إذا أسقط حظه؛ فإن ذٰلك نظر آخر قد تبين أيضاً.

---

(١) أي: من الأدلة الثلاثة، كما أن هٰذا الدليل جار في تلك المسألة أيضاً بتغيير بسيط في المقدمة الأولى، فيقال: «إذا كان قادراً على مصالح نفسه وقد وقع عليه التكليف بذٰلك. . . إلخ». (د).

(٢) كأن يحكم بالفراق للزوجة للعسر بالنفقة، ويجري في الرقيق حكمه أيضاً. (د).

وإن كانت المصلحة عامة؛ فعلى من تعلقت بهم المصلحة أن يقوموا بمصالحه، على وجه لا يخل بأصل مصالحهم، ولا يوقعهم في مفسدة تساوي تلك المصلحة أو تزيد عليها، وذٰلك أنه إما أن يقال للمكلف: لا بد لك من القيام بما يخصك وما يعم غيرك، أو بما يخصك فقط، أو بما يعم غيرك فقط، والأول لا يصح؛ فإنا قد فرضناه مما لا يطاق، أو مما فيه مشقة تسقط التكليف، فليس بمكلف بهما معاً أصلاً.

والثاني أيضاً لا يصح؛ لأن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة كما تقدم قبل هٰذا؛ إلا إذا دخل على المكلف بها مفسدة في نفسه؛ فإنه لا يكلف إلا بما يخصه على تنازع[1] في المسألة، وقد أمكن هنا قيام الغير بمصلحته الخاصة؛ فذٰلك واجب عليهم، وإلا[2]؛ لزم تقديم المصلحة الخاصة على العامة بإطلاق من غير ضرورة، وهو باطل بما تقدم من الأدلة[3]، وإذا وجب عليهم تعين على هٰذا المكلف التجرد إلى القيام بالمصلحة العامة، وهو الثالث من الأقسام المفروضة.

فصل

إذا تقرر أن هٰذا القسم الثالث متعين على من كلف به على أن يقوم الغير بمصالحه؛ فالشرط في قيامهم بمصالحه أن يقع من جهة لا تخل بمصالحهم ولا يلحقه فيها أيضاً ضرر.

---

(١) أي: كما تقدم نظيره في مسألة الترس، وإن كان موضوعها فيما لا يمكن أن يقوم بالمصلحة غيره. (د).

(٢) أي: وإلا نقل أنه لا يصح، بل قلنا إنه يقدم المصلحة الخاصة ولو لم يدخل عليه مفسدة في القيام بالعامة، لزم تقديم الخاصة على العامة بإطلاق وبدون القيد المذكور وهو باطل. (د).

(٣) التي هي النهي عن تلقي السلع، والاتفاق على تضمين الصناع، إلى غير ذٰلك. (د).

وقد تعين ذٰلك في زمان السلف الصالح؛ إذ جعل الشرع في الأموال ما يكون مُرصداً لمصالح المسلمين، لا يكون فيه حق لجهة معينة إلا لمطلق المصالح كيف اتفقت، وهو «مال بيت المال»؛ فيتعين لإقامة مصلحة هٰذا المكلف ذٰلك الوجه بعينه، ويلحق به ما كان من الأوقاف مخصوصاً بمثل هٰذه الوجوه؛ فيحصل القيام بالمصالح من الجانبين، ولا يكون فيه ضرر على واحد من أهل الطرفين؛ إذ لو فرض على غير ذٰلك الوجه؛ لكان فيه ضرر على القائم، وضرر على المقوم لهم.

أما مضرة القائم؛ فمن جهة لحاق المنة من القائمين إذا تعينوا في القيام بأعيان المصالح، والمننُ يأباها أرباب العقول الآخذون بمحاسن العادات، وقد اعتبر الشارع هٰذا المعنى في مواضع كثيرة، ولذٰلك شرطوا في صحة الهبة وانعقادها القبول[1]، وقالت جماعة: إذا وُهِب الماءُ لعادم الماء للطهارة؛ لم يلزمه قبوله، وجاز له التيمم، إلى غير ذٰلك، وأصله قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُبۡطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلۡمَنِّ وَٱلۡأَذَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٤]؛ فجعل المن من جملة ما يبطل أجر الصدقة، وما ذاك[2] إلا لما في المن من إيذاء المتصدق عليه، وهٰذا المعنى موجود على الجملة في كل ما فرض من هٰذا الباب، هٰذا وجه، ووجه ثان ما يلحقه من الظنون المتطرقة، والتهمة اللاحقة[3] عند القبول من المعين، ولذٰلك لم يجز باتفاق للقاضي ولا لسائر الحكام أن يأخذوا من

(١) ينقسم التصرف في الإملاك بغير عوض إلى نقل وإسقاط، فما كان من باب النقل كالهبات والوصايا يتوقف على القبول لما فيه من المنعة، وهي مما يصعب على أرباب المروءات احتماله، ولا سيما من أصحاب الأخلاق السافلة، وأما ما كان من باب الإسقاط كالعتق؛ فلا يفتقر إلى قبول؛ لأن الحق فيه لمسقطه، فإذا أسقطه سقط، وقد يقع في بعض المسائل اختلاف فيلحقها بعض العلماء بالنقل ويلحقها آخر بالإسقاط كما جرى الخلاف في الإبراء من الدين؛ هل يفتقر إلى القبول أم لا؟ والراجح أنه من قبيل تمليك ما في الذمة فيفتقر في في نفاذه إلى قبول الدين. (خ).

(٢) في (ط): «ذلك». (٣) في (ط): «اللاصقة».

الخصمين أو من أحدهما أجرة على فصل الخصومة بينهما، [وامتنع قبول هدايا الناس للعمال][1]، وجعلها عليه الصلاة والسلام من الغلول[2] الذي هو كبيرة من كبائر الذنوب.

وأما مضرة الدافع؛ فمن جهة كلفة القيام بالوظائف عند التعيين، وقد يتيسر له ذلك في وقت دون وقت، أو في حال دون حال، وبالنسبة إلى شخص دون شخص، ولا ضابط في ذلك يرجع إليه، ولأنها تصير بالنسبة إلى المتكلف لها أُخَيَّة الجزية، التي ليس لها أصل مشروع إذا كانت موظفة على الرقاب أو على الأموال، هذا إلى ما يلحق في ذلك من مضادة أصل المصلحة التي طلب ذلك المكلف بإقامتها؛ إذ كان هذا الترتيب ذريعة إلى الميل لجهة المُبالغ في القيام بالمصلحة، فيكون سبباً في إبطال الحق وإحقاق الباطل، وذلك ضد المصلحة، ولأجل الوجه الأول جاء في القرآن نفي ذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ﴾ [الشعراء: ١٠٩].

﴿قُلْ مَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ﴾ [سبأ: ٤٧].

﴿قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ﴾ [ص: ٨٦].

إلى سائر ما في هذا المعنى، وبالوجه الآخر[3] عُلِّل إجماع العلماء على المنع من أخذ الأجرة من الخصمين، وهذا كله في غاية الظهور، والله أعلم.

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من نسخة (ماء / ص ٢٣٦).

(٢) كما سيأتي (ص ١١٨)، وتخريجه هناك.

(٣) وهو كونه ذريعة إلى الميل... إلخ، وقد تقدم في كلامه تعليل آخر لهذا وهو ما يلحقه من الظنون والتهم، فيكون فيه ضرر على القائم والمقوم لهم معاً، وقد يقال: إن الإجماع علته هذه الذريعة فقط كما يظهر من كلامه، والأول لا يقتضي هذا الإجماع؛ إلا أن يقال: ضمه إليه يقوي سند الإجماع. (د).

فصل

هٰذا كله فيما إذا كانت المصلحة العامة إذا قام بها لحقه ضرر ومفسدة دنيوية يصح أن يقوم بها غيره.

فإن كانت المفسدة اللاحقة له دنيوية لا يمكن أن يقوم بها غيره؛ فهي مسألة التُّرس وما أشبهها؛ فيجري فيها خلاف كما مر، ولٰكن قاعدة «منع التكليف بما لا يطاق» شاهدة بأنه لا يكلف بمثل هٰذا، وقاعدة «تقديم المصلحة العامة على الخاصة»[1] شاهدة بالتكليف به؛ فيتواردان على هٰذا المكلف من جهتين، ولا تناقض فيه؛ فلأجل ذٰلك احتمل الموضع الخلاف.

وإن فرض في هٰذا النوع إسقاط الحظوظ؛ فقد يترجح جانب المصلحة العامة، ويدل عليه أمران:

أحدهما: قاعدة الإيثار المتقدم ذكرها؛ فمثل هٰذا داخل تحت حكمها.

والثاني: ما جاء في خصوص الإيثار في قصة[2] أبي طلحة في تتريسه على رسول الله ﷺ بنفسه، وقوله: «نَحرِي دونَ نحرِك»، ووقايته له حتى شَلت يده، ولم ينكر ذٰلك رسول الله ﷺ[3]، وإيثارِ[4] النبي ﷺ غيره على نفسه في

---

(١) وهي قاعدة متعارفة عند أهل العلم؛ حتى لا يكاد ينكرها إلا من لا خبرة له بأصول الفقه، والقول بها مذكور مشهور. (ماء / ص ٢٣٧).

(٢) وظاهر أنها في الموضوع، وأنها مصلحة عامة في مقابلة مصلحته الخاصة وحياة أبي طلحة حياة شخص، وحياة الرسول حياة أمة. (د).

(٣) مضى تخريجه (٢ / ١٧٤ و٣ / ٦٩)، والذي شلَّت يده هو طلحة بن عبيدالله وليس بأبي طلحة؛ كما قال المصنف.

(٤) انظر ماذا يقال في هٰذا؛ هل يقال: إنها من الموضوع وإن ما يتعلق به ﷺ خاص في مقابلة عام لأهل المدينة؟ إذا قيل هٰذا؛ فإنه يتنافى مع ما تقدم في قصة أبي طلحة، أما المؤلف؛ فوجه القصتين باختلاف الاعتبار؛ فجعل إيثاره عليه السلام لأهل المدينة من الموضوع حقيقة، وأنه =

مبـادرته للقاء العدو دون الناس، حتى يكون مُتَّقى به[1]؛ فهو إيثار راجع إلى تحمـل أعظم المشقات عن الغير، ووجه عموم المصلحة هنا في مبادرته ﷺ بنفسه ظاهر؛ لأنه كان كالجُنة للمسلمين.

وفي قصـة أبي طلحـة أنه كان وقى بنفسه من يعم بقاؤه مصالح الدين وأهله[2]، وهـو النبي ﷺ، وأما عدمه؛ فتعم مفسدته الدين وأهله، وإلى هٰذا النحو مال أبو الحسين[3] النوري حين تقدم إلى السياف، وقال: «أوثر أصحابي بحياة ساعة» في القصة[4] المشهورة.

= خاص في مقابلة عام، وجعل إيثار أبي طلحة خاصاً لعام باعتبار أن حياة الرسول مصلحة للدين وأهله؛ فعليك بالنظر في الجمع. (د).

(١) كمـا تقدم (ص ٦٩)، ويدل عليه أيضاً ما أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الجهاد، باب في غزوة حنين، ٣ / ١٠٤١ / رقم ١٧٧٦ بعد ٧٩) عن البراء؛ قال: «كنَّا والله إذا احمرَّ البأسُ نتَّقي به، وإنَّ الشجاع منا للذي يحاذي به، يعني النبيَّ ﷺ».

(٢) في نسخة (ماء / ص ٢٣٧) و (ط): «. . . بقاؤه الدين وأهله مصالح».

(٣) في النسـخ المـطبوعة و(ط): «أبو الحسن»، وهو خطأ، والنُّوري اسمه أحمد بن محمد الخراساني البغوي، له عبارات دقيقة، يتعلق بها من انحرف من الصوفية، نسأل الله العفو، مات سنة (٢٩٥هـ). انظر: «السير» (١٤ / ٧٠).

(٤) ذكرها القشيري في «رسالته» (ص ١١٢) في (باب الجود والسخاء، ص ١١٢)؛ قال: سمعتُ الأستاذ أبا علي الدقاق يقول: لما سعى غلام الخليل بالصوفية إلى الخليفة؛ أمر بضرب أعنـاقهم، فأمـا الجنيد؛ فإنه تستر بالفقه، وكان يفتي على مذهب أبي ثور، وأما الشحام والرقام والنوري وجماعة فقبض عليهم فتبسط النطع لضرب أعناقهم، فتقدم النوري، فقال السياف: تدري إلى ماذا تبـادر؟ فقال: نعم. فقال: وما يعجلك؟ قال: أوثر على أصحابي بحياة ساعة فتحير السياف وأنهى الخبر إلى الخليفة؛ فردهم إلى القاضي ليتعرف حالهم، فألقى القاضي على أبي الحسين النوري مسائل فقهية فأجابه عن الكل، ثم أخذ يقول: وبعد؛ فإن لله تعالى عباداً إذا قاموا أقاموا بالله، وإذا نطقوا نطقوا بالله، وسرد ألفاظاً أبكى القاضي؛ فأرسل القاضي إلى الخليفة وقال: إن كان هٰؤلاء زنادقة فما على وجه الأرض مسلم». =

وإن كانت أخروية كالعبادات اللازمة عيناً، والنواهي اللازم اجتنابها عيناً؛ فلا يخلو أن يكون دخوله في القيام بهٰذه المصلحة مخلاً بهٰذه الواجبات الدينية والنواهي الدينية قطعاً، أو لا.

فإن أخل بها لم يسع الدخول فيها إذا كان الإخلال بها عن غير تقصير؛ لأن المصالح الدينية مقدمة على المصالح الدنيوية على الإطلاق، ولا أظن هٰذا القسم واقعاً؛ لأن الحرج وتكليف ما لا يطاق مرفوع، ومثل هٰذا التزاحم في العادات غير واقع.

وإن لم يخل بها لٰكنه أورثها نقصاً ما بحيث يعد خلافه كمالاً؛ فهٰذا من جهة المندوبات، ولا تعارض المندوبات الواجبات، كالخطرات في ذٰلك الشغل العام تخطر على قلبه وتعارضه، حتى يحكم فيها بقلبه وينظر فيها بحكم الغلبة[1]، وقد نقل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه نحو هٰذا من تجهيز الجيش وهو في الصلاة[2]، ومن نحو هٰذا قوله عليه الصلاة والسلام: «إني

= وذكرها أبو نعيم في «الحلية» (١٠ / ٢٥٠ - ٢٥١)، والخطيب في «تاريخ بغداد» (٥ / ١٣٤)، والذهبي في «السير» (١٤ / ٧١)، والهجويري في «كشف المحجوب» (ص ٤٢١)، والطوسي في «اللمع» (ص ٤٩٢).

(١) فنظره فيها واشتغاله بها حتى يبت فيها رأياً وهو في الصلاة لم يكن باختياره، بل غلب عليه الفكر في المصلحة العامة، وهو في الحديث جولان الفكر في حالة الأم حتى قضى بالتخفيف عليه الصلاة والسلام. (د).

(٢) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب العمل في الصلاة، باب يُفكِرُ الرجلُ الشيء في الصلاة، ٣ / ٨٩) معلقاً: «قال عمر رضي الله عنه: إني لأجهِّز جيشي وأنا في الصلاة».

ووصله ابن أبي شيبة في «المصنف» (١ / ق ٦٠ / ب)، وصالح بن أحمد في «مسائله» **بإسنادٍ صحيح**، وصححه ابن حجر في «الفتح» (٣ / ٩٠)، والعيني في «عمدة القاري» (٦ / ٣٣٠)، ونحوه عند عبدالرزاق في «المصنف» (٢ / ١٢٣ - ١٢٤).

وانظر: «تغليق التعليق» (٢ / ٤٤٨)، و«مسند الفاروق» (١ / ١٨٤) لابن كثير، و«المحلى» (٣ / ١٠٠ و٤ / ١٧٩).

لأسمعُ بكاء الصبي»[1] الحديث.

وإن لم يخل بها ولا أورثها نقصاً بعد ولٰكن ذٰلك متوقع؛ فإنه[2] يحل محل مفاسد تدخل عليه، وعوارض تطرقه؛ فهل يعد ذٰلك من قبيل المفسدة الواقعة في الدين أم لا؟ كالعالم يعتزل الناس خوفاً من الرياء والعجب وحب الرياسة، وكذٰلك السلطان أو الولي العدل الذي يصلح لإقامة تلك الوظائف، والمجاهد إذا قعد عن الجهاد خوفاً من قصده طلب الدنيا به أو المحمدة، وكان ذٰلك الترك مؤدياً إلى الإخلال بهٰذه المصلحة العامة؛ فالقول هنا بتقديم العموم أولى لأنه لا سبيل لتعطيل[3] مصالح الخلق ألبتة؛ فإن إقامة الدين والدنيا لا تحصل إلا بذٰلك، وقد فرضنا هٰذا الخائف مطالباً بها؛ فلا يمكن إلا القيام بها على وجه لا يدخله في تكليف ما لا يطيقه أو ما يشق عليه، والتعرض للفتن والمعاصي راجع إلى اتباع هوى النفس[4] خاصة، لا سيما في المنهيات؛ لأنها مجرد ترك، والترك لا يزاحم الأفعال في تحصيله، والأفعال إنما يلزمه منها الواجب، وهو يسير؛ فلا ينحل عن عنقه رباط الاحتياط لنفسه، وإن كان لا يقدر على القيام بذٰلك إلا مع المعصية؛ فليس بعذر لأنه أمر قد تعين عليه فلا يرفعه عنه مجرد متابعة الهوى؛ إذ ليس من المشقات، كما أنه إذا وجبت عليه الصلاة أو الجهاد عيناً، أو الزكاة؛ فلا يرفع وجوبها عليه خوف الرياء والعجب وما أشبه ذٰلك وإن فرض أنه يقع به؛ بل يؤمر بجهاد نفسه في الجميع.

فإن قيل: كيف هٰذا، وقد علم أنه لا يسلم من ذٰلك؛ فصار كالمتسبب

---

(1) مضى تخريجه (٢ / ٢٤٨).

(2) أي: فإن التوقع والترقب لحصول مفاسد تدخل عليه قد يحل محل الحصول بالفعل؛ أي: فالمقام في ذاته كما يحتمل أن يحصل لمن يقوم بالوظائف العامة دخول المفاسد بالفعل يحتمل ألا يحصل بالفعل، بل يتوقع له ذٰلك، وقد لا يحصل التوقع ولا الحصول بالفعل، بل يسلم منهما، أي: والتوقع احتما قوي؛ فهل يعامل معاملة الحصول بالفعل، أم لا؟ (د).

(3) في (ط): «إلى تعطيل».

(4) في (ط): «النفوس».

لنفسه في الهلكة، فالوجه أنه لا سبيل له إلى دخوله فيما فيه هلاكه؟

فالجواب أنه لو كان كذٰلك ـ وقد تعين عليه القيام بذٰلك العام ـ؛ لجاز في مثله مما تعين عليه من الواجبات، وذٰلك باطل باتفاق، نعم، قد يقال: إذا كان في دخوله فيه معصية أخرى من ظلم أو غصب أو تعد؛ فهٰذا أمر خارج عن المسألة؛ فهو سبب لعزله من جهة عدم عدالته الطارئة، لا من جهة أنه قد كان ساقطاً عنه بسبب الخوف، وإنما حاصل هٰذا أنه واقع[1] في مخالفة أسقطت عدالته؛ فلم تصح إقامته وهو على تلك الحال.

وأما إن فرض أن عدم إقامته لا يخل بالمصلحة العامة لوجود غيره مثلاً ممن يقوم بها؛ فهو موضع نظر، قد يرجح جانب السلامة من العارض، وقد يرجح جانب المصلحة العامة، وقد يفرق بين من يكون وجوده وعدمه سواء؛ فلا ينحتم عليه طلب، وبين من له قوة في إقامة المصلحة وغناء ليس لغيره ـ وإن كان لغيره غناء أيضاً ـ؛ فينحتم أو يترجح الطلب، والضابط في ذٰلك التوازن بين المصلحة والمفسدة، فما رجح منها غلب، وإن استويا كان محل إشكال وخلاف بين العلماء، قائمٍ من مسألة انخرام المناسبة بمفسدة تلزم راجحة أو مساوية.

فصل

وقد تكون المفسدة مما يلغى مثلها في جانب عظم المصلحة، وهو مما ينبغي أن يتفق على ترجيح المصلحة عليها، ولذٰلك مثال واقع:

حكى عياض في «المدارك»[2] أن عضد الدولة فناخسرو الديلمي بعث إلى أبي بكر ابن مجاهد والقاضي ابن الطيب ليحضرا مجلسه لمناظرة المعتزلة،

---

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «وقع».
(٢) (٢ / ٥٨٩ ـ ٥٩٠ ـ ط بيروت).

فلما وصل كتابه إليهما؛ قال الشيخ ابن مجاهد وبعض أصحابه: هٰؤلاء قوم كفرة فسقة ـ لأن الديلم كانوا روافض ـ لا يحل لنا أن نطأ بساطهم، وليس غرض الملك من هٰذا إلا أن يقال: إن مجلسه مشتمل على أصحاب المحابر كلهم، ولو كان خالصاً لله لنهضت. قال القاضي ابن الطيب: فقلت لهم: كذا قال[1] المحاسبيّ وفلان ومن في عصرهم: «إن المأمون فاسق لا نحضر[2] مجلسه»؛ حتى ساق[3] أحمدَ بنَ حنبل إلى طرسوس وجرى عليه[4] ما عرف، ولو ناظروه لكفوه عن هٰذا الأمر، وتبين له ما هم عليه بالحجة، وأنت أيضاً أيها الشيخ تسلك سبيلهم؛ حتى يجري على الفقهاء ما جرى على أحمد، ويقولوا بخلق القرآن ونفي الرؤية، وها أنا خارج إن لم تخرج. فقال الشيخ: «إذ شرح الله صدرك لهٰذا؛ فاخرج» إلى آخر الحكاية.

فمثل هٰذا إذا اتفق يلغى[5] في جانب المصلحة فيه ما يقع من جزئيات المفاسد؛ فلا يكون لها اعتبار[6]، وهو نوع من أنواع الجزئيات التي يعود اعتبارها على الكلي بالإخلال والفساد، وقد مر بيانه في أوائل هٰذا الكتاب والحمد لله.

---

(١) في «ترتيب المدارك» (١ / ٥٩٠): «كذا قال ابن كلاب والمحاسبي. . .».

(٢) كذا في «الترتيب» و (ط): «نحضر» بالنون، وفي غيره: «يُحْضَر».

(٣) في «الترتيب»: «سيق».

(٤) في «الترتيب» زيادة: «بعده».

(٥) في الأصل و (ط): «تلغى».

(٦) من واجب العلماء أن يقوموا بالذب عن الحق ولا يستخفوا بشأن من تصدوا لمحاربته من شيعة الباطل، ولا سيما حيث أصبح الجهل بحقائق الشريعة ضارباً أطنابه؛ فلا ينعق أخو ضلالة أو هوى إلا وجد حوله طائفة تلقى إليه السمع وتتلقى ما يوحيه إليه وسواسه بتقليد أعمى، ولا يزال الملحدون ينصبون المكايد للإسلام منذ نشأ وبلغ أشده، ولٰكن علماؤه كانوا ذوي بصائر نيرة وعزائم متقدة؛ فلا يغفلون عن تفقد الحالة الاجتماعية، حتى إذا أبصروا بخاراً ساماً يتصاعد من روح خبيثة بادروا إلى قطع أثره بما استطاعوا من تحذير بالغ أو مناظرة ترد المبطل على عقبه خاسئاً، وقد انتهز =

المسألة الثامنة

التكـاليف إذا علم قصد المصلحة فيها؛ فللمكلف في الدخول تحتها ثلاثة أحوال:

أحـدها: أن يقصد بها ما فهم من مقصد الشارع في شرعها؛ فهٰذا لا إشكال فيه، ولٰكن ينبغي أن لا يخليه من قصد التعبد؛ لأن مصالح العباد إنما جاءت من طريق التعبد؛ إذ ليست بعقلية، حسبما تقرر في موضعه[1]، وإنما هي تابعة لمقصود التعبد، فإذا اعتبر صار أمكن في التحقق بالعبودية، وأبعد عن أخذ العاديات للمكلف؛ فكَم ممن فَهِم المصلحة فلم يَلوِ على غيرها؛ فغاب عن أمر الآمر بها؟ **وهي غفلة تفوِّت خيرات كثيرة**، بخلاف ما إذا لم يهمل التعبد.

وأيضاً؛ فإن المصالح لا يقوم دليل على انحصارها فيما ظهر، إلا دليل ناص على الحصر، وما أقلَّه إذا نظر في مسلك العلة النصي[2]؛ إذ يقلّ في كلام الشارع أن يقول مثلاً: «لم أشرع هٰذا الحُكم إلا لهٰذه الحِكم»[3]، فإذا لم يثبت الحصر، أو ثبت في موضع ما ولم يطرد؛ كان قصد تلك الحكمة ربما أسقط ما هو مقصود أيضاً من شرع الحكم، فنقص عن كمال غيره.

والثاني: أن يقصد بها ما عسى أن يقصده الشارع، مما اطلع عليه أو لم

= ملحدوا هٰذا العصر خمول العلماء فرصة؛ فأخذوا يتجشأون بوساوسهم في كل ناد، وحق على الذين أوتوا الحكمة أن يتقصوا أثرهم ويسدوا المنافذ في وجه مكايدهم؛ فإن الله لا يهدي كيد الخائنين. (خ)

(١) مسألة الحسن والقبح في كتب الأصول، وتقدم للمؤلف فيه كلام في جملة مواضع. (د). قلت: انظر ما قدمناه في التعليق على (١ / ١٢٥ ـ ١٢٩).

(٢) لأنه الدليل الذي يؤخذ به في ذٰلك. (د).

(٣) في الأصل: «الحكمة».

يطلع عليه، وهٰذا أكمل من الأول؛ إلا أنه ربما فاته النظر إلى التعبد، والقصدُ إليه في التعبد، فإن الذي يعلم أن هٰذا العمل شرع لمصلحة كذا، ثم عمل لذٰلك القصد؛ فقد يعمل العمل قاصداً للمصلحة، غافلاً عن امتثال الأمر فيها؛ فيشبه مَن عملها مِن غير ورود أمر[1]، والعامل على هٰذا الوجه عمله عاديّ فيفوت قصد التعبد، وقد يستفزه فيه الشيطان فيدخل عليه قصد التقرب إلى المخلوق، أو الوجاهة[2] عنده، أو نيل شيء من الدنيا، أو غير ذٰلك من المقاصد المردية بالأجر، وقد يعمل هنالك لمجرد حظه؛ فلا يكمل[3] أجره كمال من يقصد التعبد.

والثالث: أن يقصد مجرد امتثال الأمر، فَهِم قصد المصلحة أو لم يفهم؛ فهٰذا أكمل وأسلم.

أما كونه أكمل؛ فلأنه نصب نفسه عبداً مؤتمراً، ومملوكاً مُلبّياً؛ إذ لم يعتبر [إلا مجرد الأمر][4].

أيضاً؛ فإنه لما امتثل الأمر؛ فقد وكل العلم بالمصلحة إلى العالم بها جملة وتفصيلاً، ولم يكن ليقصر العمل على بعض المصالح دون بعض، وقد علم الله تعالى كل مصلحة تنشأ عن هٰذا العمل؛ فصار مؤتمراً في[5] تلبيته التي لم يقيدها ببعض المصالح دون بعض.

---

(١) بل بمجرد هواه، وهٰذا مذموم؛ فيكون فعل ما يشبه المذموم. (د).

(٢) في نسخة (ماء / ص ٢٣٩): «والوجاهة».

(٣) تقدم أن من يأخذ في السبب المأذون فيه على أنه مأذون فيه، وكان تصرفه لقصد مصلحة نفسه يكون عاملاً لمجرد الحظ، ولٰكنه لا يخلو من الأجر؛ لأنه لم يأخذه على أنه أمر عادي بمجرد الهوى الذي هو الحظ المذموم. (د).

(٤) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٥) في (خ): «للمؤتمر».

وأما كونه أسلم؛ فلأن العامل بالامتثال عامل بمقتضى العبودية، واقف على مركز الخدمة[1]، فإن عرض له قصد غير الله رده قصد[2] التعبد، بل لا يدخل عليه في الأكثر، إذا عمل على أنه عبد مملوك لا يملك شيئاً ولا يقدر على شيء، بخلاف ما إذا عمل على جلب المصالح؛ فإنه قد عد نفسه هنالك واسطة بين العباد ومصالحهم، وإن كان واسطة لنفسه أيضاً؛ فربما داخله شيء من اعتقاد المشاركة؛ فتقوم لذلك نفسه.

وأيضاً؛ فإن حظه هنا ممحوٌّ من جهته، بمقتضى وقوفه تحت الأمر والنهي، والعملُ على الحظوظ طريق إلى دخول الدواخل، والعمل على إسقاطها طريق إلى البراءة منها، ولهذا بسطٌ في كتاب الأحكام، وبالله التوفيق.

* * * * *

---

(١) أي: موضوعها الذي فيه الفائدة. (ماء / ص ٢٣٩).

(٢) في نسخة (ماء / ص ٢٣٩): «وقصد».

المسألة التاسعة

كل ما كان من حقوق الله؛ فلا خيرة فيه للمكلف على حال، وأما ما كان من حق العبد في نفسه؛ فله فيه الخيرة.

أما حقوق الله تعالى؛ فالدلائل على أنها غير ساقطة ولا ترجع لاختيار المكلف كثيرة، وأعلاها الاستقراء التام في موارد الشريعة ومصادرها؛ كالطهارة على أنواعها، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر الذي أعلاه الجهاد[1]، وما يتعلق بذٰلك من الكفارات والمعاملات، والأكل والشرب واللباس، وغير ذٰلك من العبادات والعادات التي ثبت فيها حق الله تعالى أو[2] حق الغير من العباد، وكذٰلك الجنايات كلها على هٰذا الوزان، جميعها لا يصح إسقاط حق الله فيها ألبتة، فلو طمع أحد في أن يسقط طهارة للصلاة أيّ طهارة كانت، أو صلاة من الصلوات المفروضات، أو زكاة أو صوماً أو حجاً أو غير ذٰلك؛ لم يكن له ذٰلك، وبقي مطلوباً بها أبداً حتى يتقصّى عن عهدتها وكذٰلك لو حاول استحلال مأكول حي مثلاً من غير[3] ذكاة، أو إباحة ما حرَّم الشارع من ذٰلك، أو استحلال نكاح بغير ولي أو صداق، أو الربا، أو سائر البيوع الفاسدة، أو إسقاط حد الزنى أو الخمر أو الحرابة، أو الأخذ بالغرم والأداء على الغير بمجرد الدعوى عليه وأشباه ذٰلك؛ لم يصح شيء منه، وهو ظاهر جداً في مجموع الشريعة؛ حتى إذا كان الحكم دائراً بين حق الله وحق العبد؛ لم يصح للعبد إسقاط حقه إذا أدى إلى إسقاط حق الله.

---

(١) لأنه نهي عن المنكر، بل عن أنكر المنكرات، وتغيير له باليد؛ فإن الجهاد شرع لتكون كلمة الله هي العليا، فمن وقف في طريق ذٰلك؛ حق على المسلمين حربه حتى يذعن ويترك العناد. (د).

(٢) في الأصل: «وحق».

(٣) في (ط): «مثلاً بغير».

فلأجل ذٰلك لا يعترض هٰذا بأن يقال مثلاً: إن حق العبد ثابت له في حياته وكمال جسمه وعقله وبقاء ماله في يده، فإذا أسقط ذٰلك بأن سلط يد الغير عليه؛ فإما أن يقال بجواز ذٰلك له أوْ لا، فإن قلت «لا» وهو الفقه؛ كان نقضاً لما أصّلت لأنـه حقه، فإذا أسقطه اقتضى ما تقدم أنه مخير في إسقاطه، والفقه يقتضي أن ليس له ذٰلك، وإن قلت «نعم» خالفت الشرع؛ إذ ليس لأحد أن يقتل نفسـه، ولا أن يفـوت عضواً من أعضائه، ولا مالاً من ماله؛ فقد قال تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩].

ثم توعد عليه، وقال: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ الآية [البقرة: ١٨٨].

وقد جاء الوعيد الشديد فيمن قتل نفسه، وحرم شرب الخمر لما فيه من تفويت مصلحة العقل برهة؛ فما ظنك بتفويته جملة؟ وحجر على مبذر المال، ونهى عليه الصلاة والسلام عن إضاعة المال[1]؛ فهٰذا كله دليل على أن ما هو حق للعبد لا يلزم أن تكون له فيه الخيرة.

لأنا نجيب بأن إحياء النفوس وكمال العقول والأجسام من حق الله تعالى في العباد، لا من حقوق العباد، وكون ذٰلك لم يجعل إلى اختيارهم هو الدليل على ذٰلـك، فإذا أكمـل الله تعالى على عبد حياته وجسمه وعقله الذي[2] به يحصـل [له][3] ما طلب به من القيام بما كلف به؛ فلا يصح للعبد إسقاطه، اللهم إلا أن يبتلى المكلف بشيء من ذٰلك من غير كسبه ولا تسببه، وفات بسبب

---

(١) ورد ذٰلك ضمن حديث أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال، ١٣ / ٢٦٤ / رقم ٧٢٩٢) عن المغيرة رضي الله عنه.

(٢) يصح رجوعه للثلاثة جملة وتفصيلاً. (د).

(٣) زيادة من الأصل و (ط).

ذٰلك نفسه أو عقله أو عضو من أعضائه؛ فهنالك يتمحض حق العبد؛ إذ ما وقع مما لا يمكن رفعه؛ فله الخيرة فيمن تعدى عليه لأنه قد صار حقاً مستوفى في الغير كدين من الديون، فإن شاء استوفاه، وإن شاء تركه، وتركه هو الأولى إبقاء على الكلي؛ قال الله تعالى: ﴿ وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنۡ عَزۡمِ ٱلۡأُمُورِ ﴾ [الشورى: ٤٣].

وقال: ﴿ فَمَنۡ عَفَا وَأَصۡلَحَ فَأَجۡرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِۚ ﴾ [الشورى: ٤٠].

وذٰلك أن القصاص والدِّية إنما هي جبر لما فات المجني عليه من مصالح نفسه أو جسده؛ فإن حق الله قد فات ولا جبر له، وكذٰلك ما وقع مما يمكن رفعه كالأمراض إذا كان التطبب غير واجب ودفع المظالم عنك غير واجب[1] على تفصيل في ذٰلك مذكور في الفقهيات، وأما المال؛ فجارٍ على ذٰلك الأسلوب، فإنَّه إذا تعيَّن الحقّ للعبد فله إسقاطه، وقد قال تعالى: ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسۡرَةٖ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيۡسَرَةٖۚ وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٢٨٠] بخلاف ما إذا كان في يده فأراد التصرف فيه وإتلافه في غير مقصد شرعي يبيحه الشارع؛ فلا، وكذٰلك سائر ما كان من هٰذا الباب.

وأما تحريم الحلال وتحليل[2] الحرام وما أشبهه فمن حق الله تعالى لأنه تشريع مبتدأ وإنشاء كلية شرعية ألزمها العباد، فليس لهم فيها تحكم؛ إذ ليس للعقول تحسين ولا تقبيح تحلِّل به أو تحرِّم؛ فهو مجرد تعدٍّ فيما ليس لغير الله فيه نصيب، فلذٰلك لم يكن لأحد فيه خيرة.

فإن قيل: فقد تقدم أيضاً أن كل حق للعبد لا بد فيه من تعلق حق الله به، فلا شيء من حقوق العباد إلا وفيه لله حق؛ فيقتضي أن ليس للعبد إسقاطه،

---

(١) ينظر ليطبق على ما ذكره قبل؛ حتى لا يعد مخالفاً له. (د). وفي (ط): «ودفع المظالم»، وفي غيره: «الظالم»!

(٢) في (ط): «أو تحليل».

فلا يبقى بعد هٰذا التقرير حق واحد يكون العبد فيه مخيراً؛ فقسم العبد إذاً ذاهب، ولم يبق إلا قسم واحد.

فالجواب أن هٰذا القسم الواحد هو المنقسم؛ لأن ما هو حق للعبد إنما ثبت كونه حقّاً له بإثبات الشرع ذٰلك له، لا بكونه مستحقاً لذٰلك بحكم الأصل، وقد تقدم[1] هٰذا المعنى مبسوطاً في الكتاب، وإذا كان كذٰلك؛ فمن هنا ثبت للعبد حق ولله حق.

فأما ما هو لله صرفاً[2]؛ فلا مقال فيه للعبد.

وأما ما هو للعبد؛ فللعبد فيه الاختيار من حيث جعل الله له ذٰلك، لا من جهة أنه مستقل بالاختيار، وقد ظهر بما تقدم آنفاً تخيير العبد فيما هو حقه على الجملة، ويكفيك من ذٰلك اختياره في أنواع المتناولات من المأكولات والمشروبات والملبوسات وغيرها مما هو حلال له، وفي أنواع البيوع والمعاملات والمطالبات بالحقوق؛ فله إسقاطها وله الاعتياض[3] منها والتصرف فيما بيده من

---

(١) أي: في المسألة التاسعة عشرة من النوع الرابع، والفصل الذي بعدها في تقسيم الأفعال إلى ثلاثة أقسام؛ فقوله بعد: «في آخر النوع الثالث» غير ظاهر. (د).

(٢) أي: أو كان حقه تعالى مغلباً، وقوله: «وما هو للعبد»؛ أي: ما كان حقه فيه مغلباً؛ كحق المدبر ألا يباع مثلاً، وكالأمور المالية وغيرها مما ذكر في هٰذه المسألة قبل هٰذا وما ذكره هنا؛ فكل هٰذا حق العبد فيه مغلب فله إسقاطه، وعلى هٰذا يفهم قوله: «تخيير العبد فيما هو حقه على الجملة»، أي: وإن كان فيه حق لله ولٰكنه غلب حق العبد؛ فاجتمع كلام المؤلف أولاً وآخراً، وقوله: «في أنواع المتناولات»؛ أي: لا في جنسها؛ فليس له أن يمتنع عن الأكل أو الشرب أو اللباس أو المسكن وما أشبه ذٰلك؛ لأن هٰذا من حق الله ومن الضروريات التي بها إقامة الحياة. (د).

(٣) أي: طلب العوض. (ماء / ٢٤٠).

غير حجر عليه، إذا كان تصرفه على ما ألف من محاسن العادات، وإنما الشأن كله في فهم الفرق بين ما هو حق لله، وما هو حق للعباد، وقد تقدمت الإشارة إليه في آخر النوع الثالث من هٰذا الكتاب[1]، والحمد لله.

* * * * *

(١) وتعرض المصنف في «الاعتصام» (٢ / ٥٧٠ ـ ط ابن عفان) إلى هٰذا المعنى أيضاً، وأحال على هٰذا الكتاب.

المسألة العاشرة[1]

التحيل بوجه سائغ مشروعٍ في الظاهر أو غيرِ سائغ على إسقاط حكم أو قلبه إلى حكم آخر، بحيث لا يسقط أو لا ينقلب إلا مع تلك الواسطة، فتفعل ليتوصل بها إلى ذٰلك الغرض المقصود، مع العلم بكونها لم تشرع له؛ فكأن التحيل مشتمل على مقدمتين:

إحداهما: قلب أحكام الأفعال بعضها إلى بعض في ظاهر الأمر.

والأخرى: جعل الأفعال المقصود بها في الشرع معان وسائلَ إلى قلب تلك الأحكام؛ هل[2] يصح شرعاً القصد إليه والعمل على وفقه أم لا؟

وهو[3] محل يجب الاعتناء به، وقبل النظر في الصحة أو عدمها[4] لا بد من شرح هٰذا الاحتيال.

وذٰلك أن الله تعالى أوجب أشياء وحرم أشياء؛ إما مطلقاً من غير قيد ولا ترتيب على سبب؛ كما أوجب الصلاة، والصيام، والحج وأشباه ذٰلك،

---

(١) فصل شيخ الإسلام ابن تيمية الكلام على الحيل في كتابه «إقامة الدليل على إبطال التحليل» وهو في «الفتاوى الكبرى» (٣ / ٩٨ ـ ٢٨٥)، وكذا تلميذه ابن القيم في المجلد الثالث من «إعلام الموقعين» والمجلد الرابع إلى صفحة (٦٣) منه.

وانظر: «مقاصد الشريعة الإسلامية» (ص ١١٥ وما بعدها) لابن عاشور، و«الحيل» لأبي حاتم القزويني، نشر شاخت، و«الحيل الفقهية في المعاملات المالية» محمد بن إبراهيم، ولا سيما (ص ٢١ وما بعدها)، و«كشف النقاب عن موقع الحيل من السنة والكتاب» لمحمد عبدالوهاب البحيري، نشر سنة (١٩٧٤م)، و«الحيل المحظور منها والمشروع» لعبدالسلام ذهني، نشر سنة (١٩٤٦م).

(٢) الجملة الاستفهامية خبر عن قوله: «التحيل بوجه... إلخ». (د).

(٣) في نسخة (ماء / ص ٢٤٠) و(ط): «هو».   (٤) في (ط): «وعدمها».

و[كما][1] حرم الزنى والربا والقتل ونحوها، وأوجب أيضاً أشياء مرتبة[2] على أسباب، وحرم أُخر كذٰلك؛ كإيجاب الزكاة، والكفارات، والوفاء بالنذور، والشفعة للشريك، وكتحريم المطلَّقة، والانتفاع بالمغصوب أو المسروق، وما أشبه ذٰلك، فإذا تسبب المكلف في إسقاط ذٰلك الوجوب عن نفسه، أو في إباحة ذٰلك المحرَّم عليه، بوجهٍ من وجوه التَّسبُّب حتى يصير ذٰلك الواجب غير واجب في الظاهر، أو المحرم حلالاً في الظاهر أيضاً.

فهٰذا التسبب يسمى حيلة وتحيلاً، كما لو دخل وقت الصلاة عليه في الحضر؛ فإنها تجب عليه أربعاً، فأراد أن يتسبب في إسقاطها كلها بشرب خمر أو دواء مُسْبِت[3]، حتى يخرج وقتها وهو فاقد لعقله كالمغمى عليه، أو قصرِها فأنشأ سفراً ليقصر الصلاة، وكذٰلك مَنْ أظلَّه شهرُ رمضان فسافر ليأكل، أو كان له مال يقدر على الحج به فوهبه أو أتلفه بوجه من وجوه الإتلاف كي لا يجب عليه الحج، وكما لو أراد وطء جارية الغير فغصبها وزعم أنها ماتت فقضي عليه بقيمتها فوطئها بذٰلك، أو أقام شهود زور على تزويج بكر برضاها قضى الحاكم بذٰلك ثم وطئها[4]، أو أراد بيع عشرة دراهم نقداً بعشرين إلى أجل فجعل العشرة

---

(١) زيادة من الأصل و(خ) و(ماء / ص ٢٤١) و(ط).

(٢) في الأصل: «مترتبة».

(٣) أي: منوِّم (ماء / ص ٢٤١).

(٤) أجاز قوم هٰذه المسألة بناء على ما فصلوه من أن حكم الحاكم المخالف لما في الواقع إن كان في مال لم يكن موجباً للمحكوم له، وإن كان في مثل نكاح أو طلاق؛ فإنه يكون نافذاً ظاهراً وباطناً، ووقف هٰؤلاء في حديث: «فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً؛ فلا يأخذه»، على ما يدل عليه بظاهره وهو المال خاصة، والتحقيق أن حكم الحاكم إنما يجري على الظاهر، ولا نفاذ له في الباطن بحال، وحرمة الإبضاع فوق حرمة الأموال؛ فهي أحق بالاحتياط وأولى بأن لا يرفع حقها الثابت شهادة باطلة أو حكم قام على غير بينة عادلة. (خ).

ثمناً لثوب ثم باع الثوب من البائع الأول بعشرين إلى أجل، أو أراد قتل فلان فوضع له في طريقه سبباً مُجهِزاً كإشراع الرمح[1] وحفر البئر ونحو ذٰلك، وكالفرار من وجوب الزكاة بهبة المال أو إتلافه أو جمع متفرقِهِ أو تفريق مجتمعِه، وهٰكذا سائر الأمثلة في تحليل الحرام وإسقاط الواجب[2]، ومثله جار في تحريم الحلال؛ كالزوجة ترضع جارية الزوج أو الضرةَ لتحرم عليه، أو إثبات حق لا يثبت؛ كالوصية للوارث في قالب الإقرار بالدين، وعلى الجملة؛ فهو تحيل على قلب الأحكام الثابتة شرعاً إلى أحكام أخر، بفعلٍ صحيح الظاهر لغو في الباطن، كانت الأحكام من خطاب التكليف أو من خطاب الوضع.



---

(١) في الأصل: «الزمل».

(٢) حرر ابن القيم في «إعلام الموقعين» أن الممنوع من التحيل ما يقتضي رفع التحريم مع قيام موجبه أو إسقاط الواجب مع قيام سببه، وذكر في إنكار أن يكون من الشريعة الحكيمة وجوهاً كثيرة أشدها أنه مخادعة لله كما يخادع المخلوق، ثم ما يتضمنه من المكر والتلبيس والإغراء به، وتعليمه لمن لا يحسبه، ثم تسليط أعداء الدين على القدح فيه وسوء الظن به وبمن شرعه، ويكفي من هٰذه الوجوه أنه إجهاد الفكر في نقض ما أبرمه الرسول وإبطال ما أوجبه أو تحليل ما حرمه. (خ).

المسألة الحادية عشرة

الحيل في الدين بالمعنى المذكور غير مشروعة في الجملة[1]، والدليل على ذٰلك ما لا ينحصر من الكتاب والسنة، لٰكن في خصوصات[2] يفهم من مجموعها منعها والنهي عنها على القطع.

فمن الكتاب ما وصف الله به المنافقين في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ﴾ [البقرة: ٨] إلى آخر الآيات؛ فذمهم وتوعدهم وشنع عليهم، وحقيقة أمرهم أنهم أظهروا كلمة الإسلام إحرازاً لدمائهم وأموالهم، لا لما قصد له في الشرع من الدخول تحت طاعة الله على اختيار وتصديق قلبي، وبهٰذا المعنى كانوا في الدرْك الأسفل من النار.

وقيل فيهم: إنهم ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البقرة: ٩].

وقالوا عن أنفسهم: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ [البقرة: ١٤]؛ لأنهم تحيلوا بملابسة الدين وأهله إلى أغراضهم الفاسدة.

وقال تعالى في المرائين بأعمالهم: ﴿كَٱلَّذِى يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ ۖ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ﴾ الآية [البقرة: ٢٦٤].

وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ ۗ﴾ [النساء: ٣٨].

وقال: ﴿يُرَآءُونَ ٱلنَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ١٤٢]؛ فذم

---

(١) سيأتي في الفصل التالي للمسألة الثانية عشرة أن بعض ما يصدق عليه حيلة بالمعنى المذكور يكون صحيحاً مشروعاً؛ فلذا قال: «في الجملة». (د).

(٢) سيأتي له حديث: «لا ترتكبوا»، وهو عام؛ فلعله لعدم قوته لم يعتد به دليلاً مستقلاً كافياً للعموم. (د). قلت: سيأتي (ص ١١٢) أنه حسن في أقل أحواله.

وتوعد[1] لأنه إظهار للطاعة لقصد دنيوي[2] يتوصل بها إليه.

وقال تعالى في أصحاب الجنة: ﴿إِنَّا بَلَوْنَٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ...﴾ الآية إلى قوله: ﴿فَأَصْبَحَتْ كَٱلصَّرِيمِ﴾ [القلم: ١٧ ـ ٢٠]؛ لمَّا احتالوا على إمساك حق المساكين بما قصَدوا الصِّرام في غير وقت إتيانهم[3]؛ عذبهم الله تعالى بإهلاك مالهم.

وقال: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ﴾ الآية [البقرة: ٦٥] وأشباهها؛ لأنهم احتالوا للاصطياد في السبت بصورة[4] الاصطياد في غيره.

وقال تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ۚ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا...﴾ إلى قوله: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوٓا۟ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوًا ۚ﴾ [البقرة: ٢٣١].

وفسرت بأن الله حرم على الرجل أن يرتجع المرأة يقصد بذلك مضارَّتها،

---

(١) التوعد في الآية الثانية؛ إما بناء على عطف ﴿والذين﴾ على لفظ ﴿الكافرين﴾ قبله، أو على أنه مبتدأ، وقوله بعد ﴿فساء قريناً﴾ توعد بأن الشيطان يكون قرينه في النار فيتلاعنان. (د).

(٢) في آيات المنافقين المقدمتان السابقتان موجودتان؛ ففيها قلب الأحكام من عدم عصمة دمائهم وأموالهم إلى عصمتها، وفيها جعل ما قصد به الدخول تحت طاعة الله اختياراً لما قصدوا إليه من الإحراز المذكور، أما في آيات الرياء؛ فتوجد مقدمة جعل الأفعال المقصود بها في الشرع معنى وسيلة لغيره، ولكن ما هو الحكم الذي أسقطوه أو قلبوه؟ تأمل. (د).

(٣) كأنه كان في شرعهم أن من لا يحضر الجذاذ يسقط حقه؛ فاحتالوا بهذه الحيلة لسقوط حق المساكين. (د).

(٤) بأن حفروا حياضاً وأشرعوا إليها الجداول؛ فكانت الحيتان تدخلها يوم السبت بالموج، فلا تقدر على الخروج لبعد العمق وقلة الماء؛ فيصطادونها يوم الأحد وكانت الحيتان لا تظهر إلا يوم السبت؛ ففي الحقيقة اصطيادها يوم السبت في صورة أنه في يوم الأحد، وكان ذلك في زمن داود عليه السلام. (د).

بأن يطلقها، ثم يمهلها حتى تشارف انقضاء العدة، ثم يرتجعها، ثم يطلقها حتى تشارف انقضاء العدة، وهكذا لا يرتجعها لغرض له فيها سوى الإضرار بها.

وقد جاء في قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓاْ إِصْلَٰحًا...﴾ إلى قوله: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة: ٢٢٨] أن الطلاق كان في أول الإسلام إلى غير عدد؛ فكان الرجل يرتجع المرأة قبل أن تنقضي عدتها ثم يطلقها، ثم يرتجعها كذلك قصداً؛ فنزلت[1]: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، ونزل مع ذلك: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا﴾ الآية [البقرة: ٢٢٩] فيمن كان يضارُّ المرأة حتى تفتدي منه، وهذه كلها حيل على بلوغ غرض[2] لم يشرع ذلك الحكم لأجله.

وقال تعالى: ﴿مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ﴾ [النساء: ١٢]، يعني بالورثة بأن يوصي بأكثر من الثلث أو يوصي لوارث احتيالاً على حرمان بعض الورثة.

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوهَآ إِسْرَافًا وَبِدَارًا[3] أَن يَكْبَرُواْ﴾ [النساء: ٦].

وقوله: ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُواْ بِبَعْضِ مَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ﴾ الآية [النساء: ١٩].

إلى غير ذلك من الآيات في هذا المعنى.

---

(١) نحوه في «سنن أبي داود» (كتاب الطلاق، باب نسخ المراجعة بعد التطليقات الثلاث، ٢ / ٢٥٩ / رقم ٢١٩٥)، و«تفسير ابن جرير» (٤ / ٥٣٩)، وهو صحيح.

وانظر: «تفسير الثوري» (ص ٦٧)، و«تفسير ابن كثير» (١ / ٢٧٢)، و«أحكام القرآن» (١ / ١٨٩)، و«فتح القدير» (١ / ٢٣٩)، و«الدر المنثور» (١ / ٢٧٨).

(٢) أي: من إسقاط حكم أو قلبه إلى حكم آخر بفعل سائغ أو غير سائغ. (د).

(٣) أي: بناء على أنهما مفعولان لأجله. (د).

ومن الأحاديث: قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتفرِّقٍ، ولا يفرَّق بين مُجْتمعٍ خَشْيَةَ الصَّدقة»(1)؛ فهٰذا نهي عن الاحتيال لإسقاط الواجب أو تقليله.

وقال: «لا تَرْتَكبوا ما ارتكبتِ اليهودُ والنصارى، يستحِلُّون مَحَارِمَ اللهِ بأدْنى الحيل»(2).

وقال: «مَنْ أدخل فرساً بين فرسينِ وقد أمن(3) أن تُسْبق؛ فهو قِمارٌ»(4).

وقال: «قاتلَ اللهُ اليهودَ، حُرِّمَتْ عليهم الشحومُ فجمَلوها(5) وباعوها وأكلوا أثمانَها»(6).

---

(1) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب لا يجمع بين متفرِّق ولا يُفرَّق بين مجتمع، ٣ / ٣١٤ / رقم ١٤٥٠) عن أنس رضي الله عنه.

وفي الباب عن ابن عمر، وتقدم تخريجه (١ / ٤٢٤)، وسعد وغيرهما.

قلت: وفي الأصل: «مفترق».

(2) أخرجه ابن بطة في كتابه «إبطال الحيل» (ص ٤٦ ـ ٤٧)، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في «إبطال الحيل» (٣ / ٢٣ ـ ٢٤ ـ من مجموع الفتاوى): «وهٰذا إسناد جيد، يصحح مثله الترمذي وغيره تارة، ويحسنه تارة»، وحسنه أيضاً (٣ / ٢٨٧)، وجوَّده ابن كثير في «تفسيره» (١ / ١١١ و٢ / ٢٦٨ ـ ط دار المعرفة)، وكذا ابن القيم في «إغاثة اللهفان» (١ / ٣٤٨).

وانظر: «غاية المرام» (رقم ١١)، و«إرواء الغليل» (٥ / ٣٧٥ / رقم ١٥٣٥).

(3) أي: فهو عالم بأن الرهان على مسابقة، ومع ذٰلك يدخل في صورة أن الأمر محتمل كما هو الشأن في عمل المسابقة. (د).

(4) مضى تخريجه بإسهاب في (١ / ٤٢٥ ـ ٤٢٧)، وهو ضعيف.

(5) أذابوها فصارت في صورة غير صورة الشحم، ولم يأكلوها هي، بل أخذوا أثمانها فانتفعوا بها. (د).

(6) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب بيع الميتة والأصنام، ٤ / ٤٢٤ / رقم ٢٢٣٦، وكتاب التفسير، باب ﴿وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر﴾، ٨ / ٢٩٥ / رقم =

وقال: «لَيشربَنَّ ناسٌ مِن أُمتي الخمرَ يُسَمّونها بغير اسمها، يُعْزَفُ على رؤوسهم بالمعازِف والمُغَنِّيات، يَخسِفُ[1] الله بهم الأرضَ ويجعلُ منهم القِرَدَةَ والخنازير»[2].

ويروى موقوفاً على ابن عباس ومرفوعاً: «يأتي على الناسِ زمانٌ يُستحلُّ فيه خمسةُ أشياءَ بخمسةِ أشياءٍ: يستَحِلون الخمر بأسماءٍ يُسمُّونها بها، والسُّحتَ

= ٤٦٣٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام، ٣ / ١٢٠٧ / رقم ١٥٨١) عن جابر بن عبدالله رضي الله عنه، وقد تقدم (١ / ٤٤٧) ومضى تخريجه مسهباً هناك.

(١) انظره ما مع تقرر من أمن أمته ﷺ من المسخ والخسف ويكفي أنه موقوف، وإنما يستشهد المؤلف بأمثاله من باب الاستئناس وضمه إلى القوي فيقوى، وقد ورد في «المصابيح» عن أنس في شأن البصرة: «أنه يكون بها خسف وقذف ورجم ومسخ إلى قردة وخنازير، وقد أوصاه ﷺ أن يكون بضواحيها لا في داخلها وأسواقها»؛ فعليك باستكمال المقام، ومعروف أنهم يقولون: إن الأمن فيما عدا ما بين يدي الساعة؛ فالتوفيق ميسور. (د).

(٢) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الأشربة، باب في الدّاذي ـ وهو حب يطرح في النبيذ فيشتدّ حتى يسكر ـ، ٣ / ٣٢٩ / رقم ٣٦٨٨)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الفتن، باب العقوبات، ٢ / ١٣٣٣ / رقم ٤٠٢٠)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٣٤٢)، والبخاري في «التاريخ الكبير» (١ / ٣٠٥ و٧ / ٢٢٢)، وابن حبان في «الصحيح» (١٥ / ١٦٠ / رقم ٦٧٥٨ ـ الإحسان)، والطبراني في «الكبير» (رقم ٣٤١٩)، والبيهقي في «الكبرى» (٨ / ٢٩٥ و١٠ / ٢٣١) من طرق عن معاوية بن صالح عن حاتم بن حُريث عن مالك بن أبي مريم عن عبدالرحمن بن غنم عن أبي مالك الأشعري به.

وإسناده ضعيف، رجاله ثقات؛ غير مالك بن أبي مريم، لم يرو عنه غير حُريث، ولم يوثقه غير ابن حبان على قاعدته المشهورة، قال ابن حزم: «لا يُدرى من هو»، وقال الذهبي: «لا يُعرف»، **ولأوّله شواهد عديدة**، تقدم منها (١ / ٤٤٧) حديث عبادة بن الصامت، **وهو صحيح**.

وانظر تعليق المصنف على الحديث في كتابه «الاعتصام» (٢ / ٥٧٩ ـ ٥٨١ ـ ط دار ابن عفان).

بالهدية، والقتلَ بالرهبة، والزنى بالنكاح، والربا بالبيع»[1].

وقال: «إذا ضنَّ الناسُ بالدينارِ والدِّرهم[2]، وتبايعوا بالعِينَة، واتَّبعوا أذنابَ البقر، وتركوا الجهادَ في سبيلِ الله؛ أنزلَ اللهُ بهم بلاءً فلا يرفعُه حتى يُراجِعوا دينَهم»[3].

---

(1) أخرجه الخطابي في «غريب الحديث» (1 / 218) بإسناد معضل؛ فهو ضعيف، وتقدم بيان ذلك في (1 / 488).

وقال المصنف في «الاعتصام» (2 / 583 ـ ط ابن عفان) شارحاً بعض ما في الحديث: «وأما استحلال السحت الذي هو العطية للوالي والحاكم ونحوهما باسم الهدية؛ فهو ظاهر، واستحلال القتل باسم الإرهاب الذي يسمِّيه ولاة الظلم (سياسة) و(أُبَّهة الملك)، ونحو ذلك؛ فظاهر أيضاً، وهو نوع من أنواع شريعة القتل المخترعة».

ثم فصل القتل في شريعة (المهدي المغربي)، وأنه جعله عقاباً في ثمانية عشر صنفاً، وذكر منها أشياء، ثم فصل فساد شريعته في أشياء أخر؛ فلتنظر.

(2) أي: بخلوا بإنفاقهما في سبيل الله، وقوله: «وتبايعوا بالعينة» فسرت بأن تبيع الشيء بثمن لأجل ثم تشتريه نقداً بثمن أقل؛ فآلت المسألة إلى نقد عاجل قليل في نقد آجل كثير، وهو الربا بعينه، وذلك هو الواقع في قصة زيد بن أرقم. (د).

(3) أخرجه بهذا اللفظ أحمد في «المسند» (2 / 28)، وأبو أمية الطرسوسي في «مسند ابن عمر» (رقم 22)، والطبراني في «الكبير» (رقم 13583) من طريق أبي بكر بن عياش عن الأعمش عن عطاء بن أبي عمر عن ابن عمر مرفوعاً.

ونقل ابن التركماني في «الجوهر النقي» (3 / 316 ـ 317)، والزيلعي في «نصب الراية» (4 / 17) عن ابن القطان قوله في هذا الطريق ـ وعزاه لأحمد في «الزهد» ـ: «وهذا حديث صحيح، ورجاله ثقات».

وتعقب ابن حجر في «التلخيص الحبير» (3 / 19) ابن القطان بقوله: «قلتُ: وعندي أن إسناد الحديث الذي صححه ابن القطان معلول؛ لأنه لا يلزم من كون رجاله ثقات أن يكون صحيحاً؛ لأنَّ الأعمش مدلس، ولم ينكر سماعه من عطاء، وعطاء يحتمل أن يكون هو عطاء الخراساني؛ فيكون فيه تدليس التسوية بإسقاط نافع بين عطاء وابن عمر؛ فرجع الحديث إلى الإسناد =

. . . .

= الأول، وهو المشهور».

قلت: العجب من الحافظ فإنه القائل عنه في «بلوغ المرام» (رقم ٨٦٠): «رجاله ثقات»، وقد جعل الأعمش في الطبقة الثانية من المدلسين (الذين احتمل أئمة الحديث تدليسهم وتجاوزوا لهم عنه)، ولم يقل أحد إن الأعمش يدلس تدليس التسوية، ولماذا يفعل ذٰلك وهو قد رواه عن نافع أيضاً؟ كما قال أبو نعيم في «الحلية» (١ / ٣١٤) وفي آخر كلام ابن حجر السابق إشارة إلى ما أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب البيوع، باب في النهي عن العينة، ٣ / ٢٧٤ ـ ٢٧٥ / رقم ٣٤٦٢)، والدولابي في «الكنى والأسماء» (٢ / ٦٥)، والبيهقي في «الكبرى» (٥ / ٣١٦)، وأبو نعيم في «الحلية» (٥ / ٢٠٨ ـ ٢٠٩)، وابن عدي في «الكامل» (٥ / ١٩٩٨) من طريق إسحاق أبي عبدالرحمٰن الخراساني عن عطاء الخراساني عن نافع عن ابن عمر.

وإسناده ضعيف، قال المنذري في «مختصر سنن أبي داود» (٥ / ١٠٢ ـ ١٠٣): «في إسناده إسحاق بن أسيد أبو عبدالرحمٰن الخراساني، نزيل مصر، لا يحتج بحديثه، وفيه أيضاً عطاء الخراساني، وفيه مقال».

وتابع عطاءَ الخراساني فضالةُ بن حصين عن أيوب عن نافع؛ كما قال أبو نعيم في «الحلية» (٣ / ٣١٩)، ومتابعته هٰذه أخرجها ابن شاهين في «الأفراد» (١ / ١)؛ كما قال شيخنا الألباني في «السلسلة الصحيحة» (رقم ١١).

وفضالة لا يصلح للمتابعة، قال أبو حاتم عنه: «مضطرب الحديث».

وللحديث طرق أخرى يتقوى بها، منها:

ما أخرجه أحمد في «المسند» (٢ / ٤٢، ٨٤) من طريق شهر بن حوشب عن ابن عمر، وشهر حديثه حسن، ولا سيما في الشواهد.

وما أخرجه أبو يعلى في «المسند» (١٠ / ٢٩ / رقم ٥٦٥٩)، والطبراني في «الكبير» (رقم ١٣٥٨٥)، والروياني في «المسند» (ق ٢٤٧ / ب)، وابن أبي الدنيا في «العقوبات» (ق ٧٩ / أ) ـ كما في «الصحيحة» (رقم ١١) ـ، وأبو نعيم في «الحلية» (١ / ٣١٣ ـ ٣١٤ و٣ / ٣١٨ ـ ٣١٩) من طريق ليث بن أبي سُليم عن عبدالملك بن أبي سليمان عن عطاء بن أبي رباح عن ابن عمر به، وبعضهم أسقط ابن أبي سليمان.

وليث ضعيف. =

وقال: «لعنَ اللهُ المحلِّلَ والمحلَّلَ له»(1).

وقال: «لعنَ اللهُ الرَّاشِيَ والمُرْتَشي»(2).

= والخلاصة: الحديث صحيح بمجموع طرقه، وإلى هٰذا أشار ابن القيم في «تهذيب السنن» (5 / 103 - 104)؛ فقال بعد أن سرد بعض طرقه: «وهٰذا يبيِّن أن للحديث أصلاً، وأنه محفوظ»، وساق له المصنف في «الاعتصام» (2 / 576 - ط ابن عفان) شاهداً مرفوعاً، وهو حديث: «إذا تبايعتم بالعينة...»، وأثراً لعلي عند أبي داود في «السنن» (3382)، و«مسند أحمد» (1 / 116) وقال: «وهٰذه الأحاديث الثلاثة - وإن كانت أسانيدها ليست هناك - مما يعضد بعضه بعضاً، وهو خبرٌ حقٌّ في نفسه يشهد له الواقع».

وكتب (خ) ما نصه: «قد وقع المسلمون في هٰذه العلل؛ حتى أفضت بهم إلى أشد بلاء يصبه الله على رؤوس الأمم، وهو استيلاء العدو على أوطانهم والقبض على زمام أمورهم؛ فهل لهم أن يغيروا ما بهم ويعطفوا على تعاليم دينهم؟ فنراهم كيف ينهضون لإعادة شرفهم المسلوب وحقهم المغتصب بنفوس سخية وعزائم لا تغتر.

شعور فعلم فاتحاد فقوة فعزم فإقدام فإحراز آمال»

(1) أخرجه الترمذي في «الجامع» (2 / 294)، وأبو داود في «السنن» (2 / 227)، وابن ماجه في «السنن» (1 / 622)، والنسائي في «المجتبى» (6 / 149)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (4 / 295)، وعبدالرزاق في «المصنف» (6 / 269)، والدارقطني في «السنن» (3 / 251)، والحاكم في «المستدرك» (2 / 198)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (7 / 207) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه بإسنادٍ صحيح، ومضى تخريجه أيضاً (1 / 429).

(2) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الأحكام، باب ما جاء في الراشي والمرتشي في الحكم، 3 / 623 / رقم 1337)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الأقضية، باب كراهية الرشوة، 3 / 300 / رقم 3580)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الأحكام، باب التغليظ في الحيف والرشوة، 2 / 775 / رقم 2313)، وأحمد في «المسند» (2 / 164، 190، 194، 212)، والطيالسي في «المسند» (رقم 2276)، والحاكم في «المستدرك» (4 / 102 - 103)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم 585)، والطبراني في «الصغير» (1 / 28)، والدارقطني في «العلل» (4 / 275)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (10 / 138 - 139)، والبغوي في «شرح السنة» (10 / 87 - 88 =

ونهى عن هدية المَدْيَان؛ فقال: «إذا أُقْرِضَ أحدكُم قرضاً فأهدِيَ إليه أو حملَه على الدابة؛ فلا يَرْكَبها ولا يقبلها إلا أن يكونَ جرى بينه وبينه قَبْلَ ذٰلك»[1].

= / رقم ٢٤٩٣) من حديث عبدالله بن عمرو بإسنادٍ صحيح.

وفي الباب عن أبي هريرة أخرجه الترمذي في «الجامع» (٣ / ٦٢٢ / رقم ١٣٣٦)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ١٠٣)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ١١٩٦ - موارد)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ٥٨٥)، وعن أم سلمة عند الطبراني بلفظ: إن رسول الله ﷺ لعن الراشي والمرتشي في الحكم. وإسناده جيد؛ كما في «الترغيب والترهيب» (٣ / ١٤٣).

(١) أخرجه ابن ماجه في «السنن» (كتاب الصدقات، باب القرض، ٢ / ٨١٣ / رقم ٢٤٣٢)، والبيهقي في «الكبرى» (٥ / ٣٥٠) من طريق إسماعيل بن عياش حدثني عتبة بن حميد الضّبي عن يحيى بن أبي إسحاق الهُنائي؛ قال: سألت أنس بن مالك: الرّجل منا يقرض أخاه المال فيُهْدِي له؟ قال: قال رسول الله ﷺ (وذكره).

وعند البيهقي في أحد روايته: «يزيد بن أبي يحيى» بدلاً من «يحيى»، وقال: «قال المعمري: قال هشام في هٰذا الحديث: «يحيى بن أبي إسحاق الهنائي»، ولا أراه إلا وهم، وهٰذا حديث يحيى بن يزيد الهنائي عن أنس». ثم قال: «ورواه شعبة ومحمد بن دينار؛ فوقفاه».

ويحيى بن يزيد من رجال مسلم، ورجح ابن التركماني أن يكون «ابن أبي إسحاق»، وهو مجهول، وعلى كل حالٍ؛ الحديث ضعيف، وله علل:

الأولى: ضعف إسماعيل بن عياش؛ فهو ضعيف في روايته عن غير الشاميين، وشيخه عتبة في هٰذا الحديث بصري.

الثانية: ضعف عتبة بن حميد.

قال البوصيري في «الزوائد»: «في إسناده عتبة بن حميد الضبي، ضعّفه أحمد وأبو حاتم، وذكره ابن حبان في «الثقات»، ويحيى بن أبي إسحاق لا يعرف».

الثالثة: الاضطراب في سنده.

الرابعة: جهالة ابن أبي يحيى.

الخامسة: روايته موقوفاً، وانظر: «السلسلة الضعيفة» (رقم ١١٦٢).

وقال: «القاتلُ لا يَرِثُ»[1].

وجعل هدايا الأمراء غلولاً[2]، ونهى[3] عن البيع والسلف[4].

وقالت عائشة: أبلغي زيد بنَ أرقم أنه قد أبطل جِهاده مع رسول الله ﷺ

---

(١) مضى تخريجه (٢ / ٥٢١)، وهو صحيح.

(٢) أخرج أحمد في «المسند» (٥ / ٤٢٥)، والبزار في «مسنده» (٢ / ٢٣٦ ـ ٢٣٧ / رقم ١٥٩٩ ـ زوائده)، وأبو أحمد الحاكم في «الأسامي والكنى» (٤ / ١١٨ / رقم ١٧٩٧)، وابن عدي في «الكامل» (١ / ٢٩٥)، ووكيع في «أخبار القضاة» (١ / ٥٩)، والتّنوخي في «الفوائد العوالي المؤرّخة من الصحاح والغرائب» (ص ١٢١ / رقم ٦)، والبيهقي في «الكبرى» (١٠ / ١٣٨) من طريق إسماعيل بن عياش عن يحيى بن سعيد عن عروة بن الزبير عن أبي حميد الساعدي مرفوعاً: «هدايا الأمراء غلول».

وإسناده ضعيف، مداره على إسماعيل بن عياش عن يحيى بن سعيد، ورواية إسماعيل عن غير الشاميين ضعيفة، ويحيى بن سعيد مدني، وقد فصل في ذلك البيهقي في «الخلافيات» (رقم ١٥٠، ١٥١ ـ بتحقيقي)، قال التنوخي عقبه: «هذا حديث غريب من حديث أبي سعيد يحيى بن سعيد الأنصاري عن أبي عبدالله عروة بن الزبير، لا أعلم حدّث به عنه غير إسماعيل بن عياش بهذا اللفظ».

وقال ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٤ / ١٨٩) بعد عزوه للبيهقي وابن عدي: «وإسناده ضعيف»، وضعَّفه الهيثمي في «المجمع» (٤ / ١٥١، ٢٠٠ و٥ / ٢٤٩)، ولكن للحديث شواهد عن جابر وأبي هريرة وابن عباس، خرجها شيخنا الألباني في «الإرواء» (٨ / ٢٤٦ ـ ٢٥٠ / رقم ٢٦٢٢)، وقال: «وفيما تقدم من الطرق والشواهد السالمة من الضعف الشديد كفاية، **ومجموعها يعطي أن الحديث صحيح**، وهو الذي اطمأنّ إليه قلبي، وانشرح له صدري، وفي كلام ابن عبدالهادي إشارة إلى ذلك، والله أعلم».

(٣) لأنه تحيل على أكل أموال الناس بالباطل؛ إذ إن اقتران البيع بالسلف يجعل الثمن أقل من ثمن المثل في مقابلة القرض الذي لا يكون إلا لله. (د).

(٤) جزء من حديث بلفظ «لا يحل سلف وبيع» مضى تخريجه (١ / ٤٦٩).

إن لم يتُب[1].

والأحاديث في هٰذا المعنى كثيرة، كلها دائرة على أن التحيل في قلب الأحكام ظاهراً غير جائز.

وعليه عامة الأمة من الصحابة والتابعين.

* * * * *

(١) مضى لفظه وتخريجه في (١ / ٤٥٦)، وهو حسن.
وقع في الأصل: «أبلغ».

المسألة الثانية عشرة(1)

لما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك؛ لأنه مقصود الشارع فيها كما تبين، فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية؛ فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقاً والمصلحة مخالفة؛ فالفعل غير صحيح وغير مشروع؛ لأن الأعمال الشرعية(2) ليست مقصودة [لأنفسها](3)،

---

(1) تفصيل وافٍ لما أجمل في المسألة قبلها. (د).

قلت: وهو تفصيل وتقييد لما اتسمت به المسألة الرابعة من القسم الثاني من قسمي الأحكام (1 / 311 وما بعدها) من إجمال وإطلاق.

(2) وكذا الحقوق، وهي مجرد وسائل شرعت لتحقيق غايات معيّنة قصد الشارع تحقيقها؛ فكانت وسائل أو مقدمات لنتائج المصالح، وليست مقصودة لذاتها حتى تكون مصدراً لسلطة مطلقة يتصرف بها صاحبها كما يشاء؛ لأن هذا يؤدّي إلى اعتبار الحق غاية في ذاته، وذلك يتنافى، والقاعدة المجمع عليها ـ وذكرها المصنف مراراً ـ وهي أن المصالح المعتبرة في الأحكام؛ لأن التصرف المطلق قد يؤدي إلى مناقضة الشارع، ومناقضة الشرع عيناً باطلة؛ فما يؤدي إليها باطل.

هذا وثمرة اعتبار الحق مجرد وسيلة إلى تحقيق مصلحة شرع من أجلها، أنه مقيد في استعماله بما يحقق هذه المصلحة، وإلا اعتبر المستعمل معتسفاً كأن يتخذه ذريعة إلى مجرد الإضرار بغيره، أو لتحقيق نتائج ضارة بغيره، ترجح على ما يجنيه من مصلحة وهذان الوجهان من الاعتساف يقتضيان النظر في البواعث النفسية أو النتائج المادية التي تنجم عن استعمال الحقوق؛ كمعيارين يعرف بهما التعسف، أما النظر إلى النتائج؛ فهو معنى النظر في مآلات الأفعال الذي يقرر المصنف أنه أصل معتبر مقصود في الشريعة؛ كما سيأتي (5 / 177 وما بعدها).

ومن الجدير بالذكر هنا أنه لا يكفي توخي المصلحة التي شرع العمل من أجلها، بل لا بد فيها من امتثال نية امتثال أمر الله، وبيان ذلك أن العمل ـ وهو وسيلة تنفيذ الحق ـ بوجه عام إذا كان تعبدياً؛ أي: يقصد به امتثال أمر الله واجتناب نهيه، وهو حق الله فيه كما بينا؛ فإن المصلحة التي تقصد به تعبدية أيضاً لأمرين:

الأول: لأنها من وضع الشارع الحكيم، وذلك آية حق الله في المصلحة؛ فلا يجوز للعباد ابتداع المصالح لأنه تشريع مبتدأ، وذلك محرم بالضرورة. =

وإنما قُصِدَ بها أمورُ أخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها؛ فالذي عُمِل من ذٰلك على غير هٰذا الوضع[1]؛ فليس على وضع المشروعات.

فنحن نعلم أن النطق بالشهادتين والصلاة وغيرهما من العبادات إنما شرعت للتقرب بها إلى الله، والرجوع إليه، وإفراده بالتعظيم والإجلال، ومطابقة القلب للجوارح في الطاعة والانقياد، فإذا عمل بذٰلك على قصد نيل حظ من حظوظ الدنيا من دفع أو نفع؛ كالناطق بالشهادتين قاصداً لإحراز دمه وماله لا لغير[2] ذٰلك، أو المصلي رئاء الناس ليُحمد على ذٰلك أو ينال به رتبة في الدنيا؛ فهٰذا العمل ليس من المشروع في شيء؛ لأن المصلحة التي شرع لأجلها لم تحصل، بل المقصود به ضد تلك المصلحة.

وعلى هٰذا نقول[3] في الزكاة مثلاً: إن المقصود بمشروعيتها رفع رذيلة الشح ومصلحة إرفاق المساكين، وإحياء النفوس المعرّضة للتلف، فمن وهب

= **الثاني**: إن المكلف إذا كان عليه أن يتوخى المصلحة التي قصدها الشرع، حتى يكون قصده في العمل موافقاً لقصد الله في التشريع؛ فإن توخيه لمحض المصلحة ولذاتها لا يجعل عمله تعبدياً؛ لأنه لا يختلف عن ابتغاء أي إنسان لحظوظه المجردة في الحياة؛ فلا بد ليؤدي حق الله في عمله أن تتجه نيته إلى امتثال أمر الله جل وعلا، وفي هٰذا تقدم قول المصنف (٣ / ٩٩): «فإن الذي يعلم أن هٰذا العمل شرع لمصلحة كذا... فقد يعمل العمل قاصداً للمصلحة غافلاً عن امتثال الأمر فيها...».

وإذا ثبت أن المصلحة تعبدية، سواء كانت معقولة المعنى أم غير معقولة؛ فما انبنى عليها وهو التصرفات والأعمال تعبدية أيضاً.

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(١) حيث تحايل على الحكم الشرعي؛ فحافظ على ظاهره، ولم يحافظ على جوهره ومقصوده، بل سعى به لغاية أخرى. انظر: «الفروق» (٢ / ٣٢): (الفرق الثامن والخمسون).

(٢) في نسخة (ماء / ص ٢٤٣): «غير».

(٣) في نسخة (ماء / ص ٢٤٣): «فنقول».

في آخر الحول[1] ماله هروباً[2] من وجوب الزكاة عليه، ثم إذا كان في حول آخر أو قبل ذٰلك استوهبه؛ فهٰذا العمل تقوية لوصف الشح وإمداد له، ورفع لمصلحة إرفاق المساكين[3]؛ فمعلوم أن صورة هٰذه الهبة [ليست هي الهبة][4] التي ندب الشرع إليها؛ لأن الهبة إرفاقٌ وإحسان للموهوب له، وتوسيعٌ عليه، غنياً كان أو فقيراً، وجَلْبٌ لمودَّته ومؤآلفته، وهٰذه الهبة على الضد من ذٰلك، ولو كانت على المشروع من التمليك الحقيقي؛ لكان ذٰلك موافقاً لمصلحة الإرفاق والتوسعة، ورفعاً لرذيلة الشح، فلم يكن هروباً عن أداء الزكاة؛ فتأمل[4] كيف كان القصد المشروع في العمل لا يهدم قصداً شرعياً[5]، والقصد غير الشرعي[6] هادم

---

(١) كذا في الأصول المعتمدة في التحقيق، والصواب «قرب نهاية الحول»، وإلا لو كانت الهبة في آخر الحول؛ لما وسعه الهرب لأن الزكاة تكون حينئذ قد وجبت، وشغلت بها الذّمة؛ فتأمَّل.

(٢) سيأتي له بلفظ: «هرباً»، وهو الصحيح لغة. (د).

(٣) إنّ مصلحة «إرفاق المساكين» ليست هي المصلحة الوحيدة في إخراج الزكاة؛ فإن مصارف الزكاة متعددة، و«إرفاق المساكين» واحد منها؛ فيكون بالتحيُّل على إسقاط هٰذه الفريضة قد عطَّل كافة المصارف الأخرى التي تصرف فيها الزكاة، فأثر التحيُّل في أيلولته إلى المفسدة أعظم مما ذكر المصنف، أفاده الأستاذ الدريني في «بحوث مقارنة» (١ / ٤٢٠).

(٤) فالهبة المشروعة لا تنافي قصد الشارع من الزكاة، وهو رفع الشح، والإرفاق بالناس والإحسان إليهم، أما الهبة الصورية كالصورة التي فرضها؛ فإنها تنافي قصد الشارع في رفع الشح عن النفوس والإحسان إلى عباده. (د).

قلت: ثمة فرق آخر بينهما، أشار إليه المصنف بقوله السابق: «ثم إذا كان في حول آخر أو قبل ذٰلك استوهبه»؛ أي: رجع إلى الموهوب له ليسترجع ما وهبه إياه، وفي هٰذا إشارة إلى التواطؤ بينهما، ومعلوم أن العقد إذ فقد الإرادة أو الرضا؛ لم ينعقد، وهو باطل شرعاً، فما ذكره (د) من الفرق بينهما فمن حيث المقصد والمآل، وما ذكرناه؛ فمن حيث التكوين أو التكييف الفقهي.

(٥) بل جاء توثيقاً لمقاصد الشريعة وتحقيقاً لها، وليست وظيفته سلبية فقط، أي: لعدم هدمها، بل وإيجابية أيضاً، أفاده الدريني في «بحوث مقارنة» (١ / ٤٢٢).

(٦) هو الباعث غير المشروع بعينه.

للقصد الشرعي.

ومثله أن الفدية شرعت للزوجة هرباً من أن لا يقيما حدود الله في زوجيتهما، فأبيح للمرأة أن تشتري عصمتها من الزوج عن طيب نفس منها، خوفاً من الوقوع في المحظور؛ فهٰذه بذلت ما لها طلباً لصلاح الحال بينها وبين زوجها، وهو التسريح بإحسان، وهو مقصد شرعي مطابق للمصلحة، لا فساد فيه حالاً ولا مآلاً، فإذا أضرَّ بها لتفتدي منه؛ فقد عمل هو بغير المشروع حين أضرَّ بها لغير موجب، مع القدرة[1] على الوصول إلى الفراق من غير إضرار، فلم يكن التسريح إذا طلبته بالفداء تسريحاً بإحسان، ولا خوفاً من أن لا يقيما حدود الله؛ لأنه فداء مضطر وإن كان جائزاً لها فمن[2] جهة الاضطرار والخروج من الإضرار، وصار غير جائز له إذ وضع على غير المشروع.

وكذٰلك نقول: إن أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية في الجملة، وعلى مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص، أما الجزئية؛ فما يعرب عنها كل دليل لحكم في خاصته، وأما الكلية؛ فهي أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته؛ فلا يكون كالبهيمة المسيبة تعمل بهواها، حتى يرتاض بلجام الشرع، وقد مر بيان هٰذا فيما تقدم، فإذا صار المكلف في كل مسألة عَنَّت[3] له يتبع رُخَص[4] المذاهب، وكل قول وافق فيها هواه؛ فقد خلع ربقة التقوى، وتمادى في متابعة الهوى، ونقض ما أبرمه الشارع[5] وأخر ما قدمه، وأمثال ذٰلك كثيرة.

(١) لأن ذٰلك في يده دائماً. (د). وفي الأصل وقعت: «إلى الوصول».

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «من». (٣) أي: طرأت.

(٤) في موضوعنا هي الحيل في تلك المذاهب. (د).

(٥) أي: ولم يكن داخلاً مع سائر المكلفين تحت القانون العام المعين في هٰذا التكليف. (د). قلت: في (ط): «الشرع».

فصل

فإذا ثبت هٰذا[١] فالحيل التي تقدم إبطالها وذمها والنهي عنها ما هدم أصلاً شرعياً وناقض مصلحة شرعية[٢]، فإن فرضنا أن الحيلة لا تهدم أصلاً شرعياً، ولا تناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها؛ فغير داخلة في النهي ولا هي باطلة، ومرجع الأمر فيها إلى أنها على ثلاثة أقسام:

أحدها: لا خلاف في بطلانه، كحيل المنافقين والمرائين.

والثاني: لا خلاف في جوازه؛ كالنطق بكلمة الكفر إكراهاً عليها، فإن نسبة التحيل بها في إحراز الدم بالقصد الأول من غير اعتقاد لمقتضاها كنسبة[٣] التحيل بكلمة الإسلام في إحراز الدم بالقصد الأول كذٰلك؛ إلا أن هٰذا مأذون فيه لكونه مصلحة دنيوية لا مفسدة فيها بإطلاق، لا في الدنيا ولا في الآخرة، بخلاف الأول؛ فإنه غير مأذون فيه، لكونه مفسدة أخروية[٤] بإطلاق، والمصالح والمفاسد الأخروية مقدمة في الاعتبار على المصالح والمفاسد الدنيوية باتفاق، إذ لا يصح اعتبار مصلحة دنيوية تخل بمصالح الآخرة، فمعلوم أن ما يخل بمصالح الآخرة غير موافق لمقصود الشارع؛ فكان باطلاً، ومن هنا جاء في ذم النفاق وأهله ما جاء، وهٰكذا سائر ما يجري مجراه، وكلا القسمين بالغ مبلغ القطع.

---

(١) في (د): «لهٰذا».

(٢) مراده من «الأصل الشرعي»: «المصلحة الكلية أو القانون العام المعين، ومن «المصلحة الشرعية»: المصلحة الجزئية، انظر هامش (د) السابق.

(٣) أي: في أن كلًّا منهما نطق بكلمة من غير اعتقاد لمعناها توصلاً إلى غرض دنيوي. (د).

(٤) لما تقدم أنه استهزاء ومخادعة لله ولرسوله لا دنيوية؛ لأن في ذٰلك مصلحة المنافق الدنيوية من إحراز دمه وماله، لٰكنه إذ عارضت المصلحة الأخروية أهملت وكانت باطلة. (د).

وأما الثالث؛ فهو محل الإشكال والغموض، وفيه اضطربت أنظار النظار من جهة أنه لم يتبين فيه بدليل واضح قطعي لحاقه بالقسم الأول أو الثاني، ولا تبين فيه للشارع مقصد يتفق على أنه مقصود له، ولا ظهر أنه على خلاف المصلحة التي وضعت لها الشريعة بحسب المسألة المفروضة فيه؛ فصار هٰذا القسم من هٰذا الوجه متنازعاً فيه، شهادة من المتنازعين بأنه غير مخالف للمصلحة؛ فالتحيل جائز، أو مخالف؛ فالتحيل ممنوع، ولا يصح أن يقال: إن من أجاز التحيل في بعض المسائل مقرٌّ بأنه خالف في ذٰلك قصد الشارع، بل إنما أجازه بناء[1] على تحري قصده وأن مسألته لاحقة بقسم التحيل الجائز الذي علم قصد الشارع إليه؛ لأن مصادمة الشارع صراحاً علماً أو ظنّاً لا تصدر[2] من عوام المسلمين، فضلاً عن أئمة الهدى وعلماء الدين، نفعنا الله بهم، كما أن المانع إنما منع بناء على أن ذٰلك مخالف لقصد الشارع ولِما وضع في الأحكام من المصالح، ولا بد من بيان هٰذه الجملة ببعض الأمثلة لتظهر صحتها، وبالله التوفيق.

فمن ذٰلك نكاح المحلِّل؛ فإنَّه تحيُّل إلى رجوع الزوجة إلى مطلقها الأول، بحيلة توافق في الظاهر قول الله تبارك وتعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ﴾ [البقرة: ٢٣٠]؛ فقد نكحت المرأة هٰذا المحلل؛ فكان رجوعها إلى الأول بعد تطليق الثاني موافقاً، ونصوص الشارع مفهمة لمقاصده، بل هي أول ما يتلقى منه فهم المقاصد الشرعية.

وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا، حتى تذوقي عُسَيْلَته ويذوقَ عُسَيْلتك»[3]

---

(١) في (ط) بعد «بناء» كلمة غير واضحة، وأقرب ما تكون إلى «منه».

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الشهادات، باب شهادة المختبىء، ٥ / ٢٤٩ / رقم ٢٦٣٩)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب النكاح، باب لا تحلّ المطلّقة ثلاثاً لمطلّقها حتى تنكح زوجاً غيره، ٢ / ١٠٥٥ ـ ١٠٥٦ / رقم ١٤٣٣) وغيرهما من حديث عائشة رضي الله عنه، ومضى تخريجه (١ / ٤٣٠).

(٢) في (ط): «يصدر».

ظاهر أن المقصود في النكاح الثاني ذوق العُسَيْلَةِ، وقد حصل في المحلل، ولو كان قصد التحليل معتبراً في فساد هٰذا النكاح لبيَّنه عليه الصلاة والسلام، ولأن كونه حيلة لا يمنعه، وإلا؛ لزم ذٰلك في كل حيلة؛ كالنطق بكلمة الكفر للإكراه، وسائر ما يدخل تحت القسم الجائز باتفاق، فإذا ثبت هٰذا وكان موافقاً للمنقول؛ دل على صحة موافقته لقصد الشارع[1].

وكذٰلك إذا اعتبرت جهة المصلحة؛ فمصلحة هٰذا النكاح ظاهرة لأنه قد قصد فيه الإصلاح بين الزوجين، إذ كان تسبباً في التآلف بينهما على وجه صحيح، ولأن النكاح لا يلزم فيه القصد إلى البقاء المؤبد، لأن هٰذا هو التضييق[2] الذي تأباه الشريعة، ولأجله شرع الطلاق، وهو كنكاح النصارى، وقد أجاز العلماء النكاح بقصد حل اليمين من غير قصد إلى الرغبة في بقاء عصمة المنكوحة، وأجازوا نكاح المسافر في بلدة لا قصد له إلا قضاء الوطر زمان الإقامة بها، إلى غير ذٰلك.

وأيضاً لا يلزم إذا شرعت القاعدة الكلية لمصلحة أن توجد المصلحة في كل فرد من أفرادها عيناً حسبما تقدم، كما في نكاح حل اليمين، والقائل: إن تزوجتُ فلانة فهي طالق، على رأي مالك فيهما وفي نكاح المسافر وغير ذٰلك.

هٰذا تقرير بعض ما يستدل به من قال بجواز الاحتيال هنا، وأما تقرير

---

(١) نقل ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٣ / ٢٥٠ ـ ٢٥١) عن ابن حزم وأبي ثور وبعض أصحاب أبي حنيفة؛ أن الساعي في «التحليل» مأجور غير مأزور، وذكر أن هٰؤلاء حملوا أحاديث التحريم على إذا ما شرط في صلب العقد أنه نكاح تحليل، ثم ردّ هٰذا وناقشه مناقشة قوية، وكذٰلك فعل شيخه ابن تيمية في «الفتاوى الكبرى» (٣٠ / ٧٣ وما بعدها).

وردَّ المصنِّف في «الاعتصام» (١ / ٤٧١ ـ ط ابن عفان) نكاح المتعة بترك الصحابة له مع وجود الدواعي، وسيأتي تنبيه المصنف عليه في آخر (المقاصد).

(٢) في الأصل: «التضمين».

الـدليل على المنـع؛ فأظهـر[1]، فلا نطول بذكـره، وأقرب تقرير فيه ما ذكره عبدالوهاب في «شرح الرسالة»؛ فإليك النظر فيه.

ومن ذٰلـك مسـائـل بيوع الآجال؛ فإن فيها التحيل إلى بيع درهم نقداً بدرهمين إلى أجل، لٰكن بعقدين كل واحد منهما مقصود في نفسه، وإن كان الأول ذريعة؛ فالثاني غير مانع لأن الشارع إذا كان قد أباح لنا الانتفاع بجلب المصالح ودرء المفاسد على وجوه مخصوصة؛ فتحرِّي المكلف تلك الوجوه غير قادح، وإلا كان قادحاً في جميع الوجوه المشروعة، وإذا فرض أن العقد الأول ليس بمقصود العاقد، وإنما مقصوده الثاني؛ فالأول إذاً منزل منزلة الوسائل، والوسائل مقصودة شرعاً من حيث هي وسائل، وهٰذا منها، فإن جازت الوسائل من حيث هي وسائل؛ فليجز ما نحن فيه، وإن منع ما نحن فيه؛ فلتمنع الوسائل على الإطلاق، لٰكنها ليست على الإطلاق ممنوعة إلا بدليل، فكذٰلك هنا لا يمنع إلا بدليل[2].

---

(1) رجح المصنف هٰذا، وأدخل (نكاح التحليل) في (مناط التحيُّل) لقطعه كما سيأتي بأن قصد الشرع الأصلي من (النكاح) هو التناسل؛ فكان (نكاح التحليل) غير مشروع؛ لمنافاته لهٰذا المقصد الأصلي، ولا سبيل إلى التوفيق؛ فتعيَّن أن يكون القصد في (نكاح التحليل) غير شرعي، والقصد غير الشرعي على حد تعبيره هادم للقصد الشرعي، ومن هنا كان (البطلان) الحتمي.

(2) هٰذا النـوع من التعامل مشهور هٰذه الأيام، ولا سيما في (البنوك الإسلامية)! وكلام المصنف السابق فيه نوع تساهل، يظهر ذٰلك من خلال التمعن والتأمل في كلام ابن القيم؛ فإنه أولى هٰذه المسألة أهمية كبرى، ولذا آثرتُ أن أنقله على الرغم مما فيه من طول؛ إلا أنه مما تشد اليد به، قال رحمـه الله تعـالى في كتابه «إعلام الموقعين» (٣ / ١٤٨): «فإن أراد أن يبيع مئة بمئة وعشرين إلى أجل؛ فأعطى سلعة بالثمن المؤجل، ثم اشتراها بالثمن الحال، ولا غرض لواحد منهما بالسلعة بوجه ما، وإنما هي كما قال فقيه الأمة (يعني: ابن عباس): دراهم بدراهم دخلت بينهما حريرة؛ فلا فرق بين ذٰلك وبين مئة بمئة وعشرين درهماً بلا حيلة ألبتة؛ لا في شرع، ولا في عقل، ولا في عرف.

=

. . . .

= بل المفسدة التي لأجلها حرم الربا بعينها قائمة مع الاحتيال أو أزيد منها، فإنها تضاعفت بالاحتيال؛ فلم تذهب ولم تنقص، فمن المستحيل على شريعة أحكم الحاكمين أن يحرم ما فيه مفسدة ويلعن فاعله ويؤذنه بحرب منه ورسوله، ويعده أشد الوعيد، ثم يبيح التحيل على حصول ذلك بعينه، مع قيام تلك المفسدة وزيادتها بتعب الاحتيال في معصية ومخادعة الله ورسوله.

هٰذا لا يأتي به شرع؛ فإن الربا على الأرض أسهل، وأقل مفسدة من الربا بسلم طويل صعب التراقي يترابى المترابيان على رأسه». انتهى.

وهٰذه الحيلة التي أجازها المصنف داخلة تحت صور العينة التي يمنعها الأئمة، وإن أجازها بعضهم بناءً على ظواهر العقود وتوفر شروطها وأركانها، وبناء على ما جرت به عادة المسلمين من سلامة عقودهم من التحيل والخداع والغش والتلاعب بآيات الله.

قال ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٣ / ٣٩٧) في مسألة العينة والتورق: «ومن الحيل الباطلة المحرمة التحيل على جواز مسألة العينة، مع أنها حيلة في نفسها على الربا، وجمهور الأئمة على تحريمها».

وقال ابن تيمية في «الفتاوى الكبرى» (٣ / ١٨٨) في بيان مسألة التورق وحكمها: «إن باعها إلى غيره (البائع الأول) بيعاً ثابتاً ولم تعد إلى الأول بحال؛ فقد اختلف الأئمة في كراهته، ويسمونه التورق؛ لأن مقصوده الورق» انتهى.

وهٰذه الصورة التي ذكر ابن تيمية أن السلف اختلفوا في كراهتها، قال عنها تلميذه ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٣ / ٢٢٠): «وعن أحمد فيه (التورق) روايتان: الحرمة والكراهة»، وأشار في رواية الكراهة إلى أنه (المتعامل بالتورق) مضطر، وهٰذا من فقهه رضي الله عنه؛ فإن هٰذا لا يدخل فيه إلا مضطر، وكان شيخنا ابن تيمية يمنع من مسألة التورق وروجع فيها مراراً وأنا حاضر؛ فلم يرخص فيها، وقال: المعنى الذي لأجله حرم الربا موجود فيها بعينه مع زيادة الكلفة بشراء السلعة وبيعها والخسارة فيها؛ فالشريعة لا تحرم الضرر الأدنى وتبيح ما هو أعلى. . . ودليل المنع قوله ﷺ: «لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع»، رواه الخمسة عدا ابن ماجه، وقوله: «من باع بيعتين؛ فله أوكسهما أو الربا»، رواه أبو داود، وإن ذٰلك لا يمكن وقوعه إلا على العينة» انتهى.

قلت: الحديث الأول مضى تخريجه (١ / ٤٦٩)، والثاني في «السلسلة الصحيحة» برقم (٢٣٢٦)؛ فلعل الذي يقول بجواز التورق وحرمة العينة للضرورة كما قال أحمد، وعلق عليه ابن =

. . . .

= القيم بقوله: «وهٰذا من فقهه رضي الله عنه، وارتكاب أخف الضررين، أو بناء على أصله من أن البيع الأول صحيح لوجود القبض والرضا، وعدم اشتراط رجوع المبيع إلى البائع الأول».

أما مالك رحمه الله؛ فيمنع العينة بناء على عدم القبض في البيعة الأولى أو القبض الصوري الذي يتخذ وسيلة وذريعة إلى الربا، وقد سد مالك باب الذرائع سدّاً محكماً ـ كما عبر ابن القيم ـ، وقد عقد لها باباً في «الموطأ» بعنوان: «العينة وما يشبهها»، وأبطل كل صورها؛ كما تراه في «تنوير الحوالك» (٢ / ٦٣).

وقال ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٣ / ٢٩٤) تعليقاً على الخلاف في مسألة العينة بكل صورها وبيان علله وأسبابه: «وإنما تردد من تردد من الأصحاب الحنابلة في العقد الأول في مسألة العينة؛ لأن هٰذه المسألة إنما ينسب الخلاف فيها إلى العقد الثاني بناء على أن الأول صحيح.

وعلى هٰذا التقدير؛ فليست من مسائل الحيل، وإنما هي من مسألة الذرائع، ولها مأخذ آخر يقتضي التحريم عند أبي حنيفة وأصحابه؛ فإنهم لا يحرمون الحيل ويحرمون مسألة العينة، وهو أن الثمن إذا لم يستوف لم يتم العقد الأول؛ فيصير الثاني مبنياً عليه، وهو تعليل خارج عن قاعدة الحيل والذرائع؛ فصار للمسألة ثلاثة مآخذ. . .

قال شيخنا ابن تيمية: والتحقيق أنها إذا كانت من الحيل أعطيت حكم الحيل، وإلا اعتبر فيها المأخذان الآخران. . .». انتهى.

ويرى ابن القيم أن الحيل لا تمشي على أصول الأئمة بل تناقضها أعظم مناقضة، وبيان ذٰلك أن الشافعي رضي الله عنه يحرم مسألة مد عجوة (نوع من التمر) ودرهم بمد ودرهم، ويبالغ في تحريمها بكل طريق خوفاً أن يتخذ حيلة على نوع ما من ربا الفضل؛ فتحريمه للحيل الصريحة التي يتوصل بها إلى ربا النسيئة أولى من تحريم مد عجوة بكثير؛ فإن التحيل بمد ودرهم من الطرفين على ربا الفضل أخف من التحيل بالعينة على ربا النساء، وأين مفسدة هٰذه من مفسدة تلك؟ وأين حقيقة الربا في هٰذه من حقيقته في تلك؟

وأبو حنيفة يحرم مسألة العينة، وتحريمه يوجب تحريمه للحيلة في مسألة مدّ العجوة بأن يبيعه أحد عشر درهماً بعشرة في خرقة: دراهم بدراهم بينهما حريرة كما قال ابن عباس.

فالشافعي يبالغ في تحريم مسألة مد عجوة ويبيح العينة، وأبو حنيفة يبالغ في تحريم العينة ويبيح مسائل مد عجوة ويتوسع فيها، وأصل كل من الإمامين رضي الله عنهما في أحد البابين يستلزم =

بل هنا ما يدل على صحة التوسل في مسألتنا وصحة قصد الشارع إليه، في قوله عليه الصلاة والسلام: «بِع الجمع بالدراهم، ثم ابتَع بالدراهم جَنيباً»[1]؛ فالقصد ببيع الجمع بالدراهم التوسل إلى حصول الجنيب بالجمع[2]، لٰكن على وجه مباح، ولا فرق في القصد بين حصول ذٰلك مع عاقد واحد وعاقدين، إذ لم يفصل النبي عليه الصلاة والسلام.

وقول القائل[3]: إن هٰذا مبني على قاعدة القول بالذرائع غير مفيد هنا؛

= إبطال الحيلة في الباب الآخر.

وهٰذا من أقوى التخريج على أصولهم ونصوصهم.

انظر: «إعلام الموقعين» (٣ / ٢٤١ - ٢٤٢).

وهٰذه المناقشة العلمية القوية تدل دلالة راجحة إن لم تكن قاطعة على تحريم المسألتين، كما تدل على ما يتحلى به ابن القيم رحمه الله من نزاهة علمية وسعة علم وقوة حجة في مناقشة هاتين المسألتين على مذهب إمامين جليلين اشتهرا بقوة العارضة والحجة البالغة والمكانة العلمية المسلم بها لهما من علماء العالم الإسلامي كله تقريباً. وانظر: «الحيل الفقهية في المعاملات المالية» (ص ١٤٤ وما بعدها).

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب إذا أراد بيعَ تمرٍ بتمرٍ خيرٍ منه، ٤ / ٣٩٩ - ٤٠٠ / رقم / ٢٢٠١، ٢٢٠٢، وكتاب الوكالة، باب الوكالة في الصرف والميزان، ٤ / ٤٨١ / رقم ٢٣٠٢، ٢٣٠٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلاً بمثل، ٣ / ١٢١٥ / رقم ١٥٩٣ بعد ٩٥) عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً.

و«الجَمْع» - بفتح الجيم وسكون الميم -: التمر المختلط، و«الجَنيب» - بجيم ونون وتحتانية وموحدة، وزن عَظِيم -، قال مالك: «هو الكبيس»، وقال الطحاوي: «هو الطيب»، وقيل: الصلب، وقيل: الذي أخرج منه حشفه ورديئه، وقال غيرهم: هو الذي لا يخلط بغيره بخلاف الجمع، قاله ابن حجر في «الفتح» (٤ / ٤٠٠).

(٢) قلت: وقد وقعت في الأصل: «بع الجميع»، وكذا جميع الكلمات بعدها جميع، ووافقت الأصل نسخة (خ) في الموطن الأخير، وفي الأصل أيضاً: «التوصل» لا «التوسل».

(٣) أي المانع. (د).

فإن الذرائع على ثلاثة أقسام:

ـ **منها**: ما يَسدُّ باتفاق؛ كسَبِّ الأصنام مع العلم بأنه مؤد إلى سب الله تعالى، وكَسَبِّ أبوي الرجل إذا كان مؤدياً إلى سب أبوي الساب؛ فإنه عُد في الحديث[1] سبّاً من السابّ لأبوي نفسه، وحفرِ الآبار في طرق المسلمين مع العلم بوقوعهم فيها، وإلقاء السم في الأطعمة والأشربة التي يعلم تناول المسلمين لها.

ـ **ومنها**: ما لا يُسدّ باتفاق، كما إذا أحب الإنسان أن يشتري بطعامه أفضل منه أو أدنى من جنسه؛ فيتحيل ببيع متابعه ليتوصل بالثمن إلى مقصوده، بل كسائر التجارات؛ فإن مقصودها الذي أبيحت له إنما يرجع إلى التحيل في بذل دراهم في السلعة ليأخذ أكثر منها.

ـ **ومنها**: ما هو مختلف فيه، ومسألتنا من هٰذا القسم؛ فلم نخرج عن حكمه بعدُ، والمنازعة باقية فيه.

وهٰذه جملة ما يمكن أن يقال في الاستدلال على جواز التحيل في المسألة، وأدلة الجهة الأخرى مقررة واضحة شهيرة؛ فطالعها في مواضعها[2]، وإنما قصد هنا هٰذا التقرير الغريب[3] لقلة الاطلاع عليه من كُتُبِ أهله؛ إذ كتب الحنفية كالمعدومة الوجود في بلاد المغرب، وكذٰلك كتب الشافعية وغيرهم من أهل المذاهب، **ومع أن اعتياد الاستدلال لمذهب واحد ربما يكسب الطالب نفوراً وإنكاراً لمذهب غير مذهبه، من غير اطلاع على مأخذه؛ فيورث ذٰلك حزازة في الاعتقاد في الأئمة، الذين أجمع الناس على فضلهم وتقدمهم في**

---

(١) وقد تقدم (ص ٧٦).

(٢) في كتاب «أعلام الموقعين» (المجلد الثالث) بسط عظيم في هٰذا الموضع. (د).

(٣) لعل الأصل: «للغريب» يعني في مقابلة الشهير الذي للمانعين. (د).

الدين، واضطلاعهم بمقاصد الشارع وفهم أغراضه، وقد وجد هٰذا كثيراً، ولنكتف بهٰذين المثالين؛ فهما من أشهر المسائل في باب الحيل، ويقاس على النظر فيهما النظر فيما سواهما.

فصل

هٰذا القسم يشتمل على مسائل كثيرة جداً، وقد مر منها فيما تقدم تفريعاً على المسائل المقررة كثير، وسيأتي منه مسائل أخر تفريعاً أيضاً، ولٰكن لا بد من خاتمة تكر على كتاب المقاصد بالبيان، وتعرّف بتمام المقصود فيه بحول الله.

فإن للقائل أن يقول: إن ما تقدم من المسائل في هٰذا الكتاب مبني على المعرفة بمقصود الشارع، فبماذا يعرف ما هو مقصود له مما ليس بمقصود له؟

والجواب أن النظر ها هنا ينقسم بحسب التقسيم العقلي ثلاثة أقسام:

أحدها أن يقال: إن مقصد الشارع غائب عنا حتى يأتينا ما يعرفنا به، وليس ذٰلك إلا بالتصريح الكلامي مجرداً[1] عن تتبع المعاني التي يقتضيها الاستقراء ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي؛ إما مع القول بأن التكاليف لم يراع فيها مصالح العباد على حال، وإما مع القول بمنع وجوب مراعاة المصالح، وإنْ وقعت في بعض[2]؛ فوجهها غير معروف لنا على التمام، أو غير معروف

(١) فالمعاني والحكم والأسرار والمصالح التي تؤخذ من استقراء مصادر الشريعة ما لم تدل عليها الألفاظ بوضعها اللغوي لا يعول عليها في هٰذا النظر، ولا تعتبر من مقاصد الشارع. (د).

(٢) أي: فالمصالح غير مطردة ولا ملتزمة ولا معروف سرها؛ فالنسل مثلاً في النكاح ما وجه كونه مقصوداً للشارع؟ وهٰكذا، وقوله: «ويبالغ في ذٰلك حتى يمنع القول بالقياس» منع القول بالقياس مبني على هٰذا بناءً ظاهراً، سواء أجرى على عدم مراعاة المصالح رأساً أو على أنها إن وقعت =

ألبتة، ويبالغ في هٰذا حتى يُمنع القول بالقياس، ويؤكده ما جاء في ذم الرأي والقياس، وحاصل هٰذا الوجه الحمل على الظاهر مطلقاً، وهو رأي الظاهرية الـذين يحصرون مظان العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص، ولعله يشار إليه[1] في كتاب القياس إن شاء الله؛ فإن القول به بإطلاق أخذ في طرفٍ تَشهدُ الشريعة بأنه ليس على إطلاقه كما قالوا.

والثاني في الطرف الآخر من هٰذا؛ إلا أنه ضربان:

الأول: دعوى أن مقصد الشارع ليس في هٰذه الظواهر ولا ما يفهم منها، وإنما المقصود أمر آخر وراءه، ويطرد هٰذا في جميع الشريعة؛ حتى لا يبقى في ظاهـرها متمسك يمكن أن يلتمس منه معرفة مقاصد الشارع، وهٰذا رأي كل قاصـد لإبـطال الشـريعة، وهم الباطنية؛ فإنهم لما قالوا بالإمام المعصوم لم يمكنهم ذٰلك إلا بالقدح في النصوص والظواهر الشرعية لكي يفتقر إليه على زعمهم، ومآل هٰذا الرأي إلى الكفر والعياذ بالله، والأولى أن لا يلتفت إلى قول هٰؤلاء؛ فلننزل عنه إلى قسم آخر يقرب من موازنة الأول، وهو:

الضـرب الثـاني: بأن يقـال: إن مقصـود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ[2]، بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بها على الإطلاق، فإن خالف النص المعنى النظري اطّرح وقدم المعنى النظري، وهو إما بناء على وجوب مراعاة المصالح على الإطلاق، أو على عدم الوجوب، لٰكن مع تحكيم المعنى جداً حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعاني النظرية، وهو رأي «المتعمقين

= في البعض فسرها غير معروف؛ لأنه لا يتأتى القياس على كلا القولين، فقوله: «ويبالغ»؛ أي: يؤكد صحة ما يقول؛ فيلزم عليه عدم القول بالقياس، ويلتزم هٰذا اللازم. (د).

(١) في الأصل: «عليه».

(٢) لعل الأصل: «إلى المعاني النظرية» ليتسق الكلام مع ما يليه، وليكون هٰذا مقابلاً للنظر الأول، أما على هٰذه النسخة؛ فإنه لا يوافق ما بعده، ولا يكون مقابلاً للأول. (د).

في القياس»، المقدمين له على النصوص، وهٰذا في طرف آخر من القسم الأول.

والثالث: أن يقال باعتبار الأمرين جميعاً، على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس؛ لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض[1]، وهو الذي أمّه أكثر العلماء الراسخين؛ فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع؛ فنقول وبالله التوفيق: إنه يعرف من جهات:

إحداها: مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي، فإن الأمر معلوم أنه إنما كان أمراً لاقتضائه الفعل؛ فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع، وكذٰلك النهي معلوم أنه مقتض لنفي الفعل أو الكف عنه؛ فعدم وقوعه مقصود له، وإيقاعه مخالف لمقصوده، كما أن عدم إيقاع المأمور به مخالف لمقصوده؛ فهٰذا وجه ظاهر عام لمن اعتبر مجرد الأمر والنهي من غير نظر إلى علة، ولمن اعتبر العلل والمصالح، وهو الأصل الشَّرعي.

وإنما قيد بالابتدائي تحرُّزاً من الأمر أو النهي الذي قصد به غيره[2]؛ كقوله تعالى: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]؛ فإن النهي عن البيع ليس نهياً مبتدأً، بل هو تأكيد للأمر بالسعي؛ فهو من النهي المقصود بالقصد الثاني، فالبيع ليس منهياً عنه بالقصد الأول، كما نهي عن الربى والزنى مثلاً، بل لأجل تعطيل السعي عند الاشتغال به، وما شأنه هٰذا؛ ففي فهم قصد الشارع من مجرده نظر واختلاف، منشؤه[3] من أصل المسألة المترجمة «بالصلاة في

---

(١) في نسخة (ماء / ص ٢٤٦) زيادة بعدها: «وهو أولى الحمل بالوجهين؛ أي: عليهما».

(٢) انظر حول هٰذا المعنى: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٩ / ٢٩٠ - ٢٩٢).

(٣) فأصل البيع مباح، ولٰكنه اقترن به وصف باعتبار الزمان، وهو أنه يكون معطلاً عن السعي إلى الجمعة الذي هو واجب، وهو وصف منفك فيأتي فيه الخلاف. (د).

الدار المغصوبة».

وإنمـا قيد بالتصـريحي تحـرزاً من الأمر أو النهي الضمني الذي ليس بمصرح به؛ كالنهي عن أضداد المأمور به الذي تضمنه الأمر[1]، والأمر الذي تضمنه النهي عن الشيء، فإن النهي والأمر ها هنا إن قيل بهما؛ فهما بالقصد الثاني لا بالقصد الأول؛ إذ مجراهما عند القائل بهما مجرى التأكيد للأمر أو النهي المصـرح به، فأمـا إن قيل بالنفي[2]؛ فالأمـر أوضح في عدم القصد، وكـذٰلك الأمر بما لا يتم المأمور[3]إلا به المذكور في مسألة «ما لا يتم الواجب إلا به»؛ فدلالة الأمر والنهي في هذا على مقصود الشارع متنازع فيه؛ فليس داخلاً فيما نحن فيه، ولذٰلك قيد الأمر والنهي بالتصريحي.

والثانية: اعتبار علل الأمر والنهي، ولماذا أمر بهٰذا الفعل؟ ولماذا نهي عن هٰذا الآخر؟ والعلة إما أن تكون معلومة أو لا، فإن كانت معلومة اتبعت؛ فحيث وجـدت وجـد مقتضى الأمـر والنهي من القصـد أو عدمه؛ كالنكاح لمصلحة التناسل، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمعقود عليه، والحدود لمصلحة الازدجار، وتعـرف العلة هنا بمسالكها المعلومة[4] في أصول الفقه، فإذا تعينت؛ علم أن

---

(١) بعدها زيادة في الأصل: «والأمر الذي تضمَّنه الأمر».

(٢) كما هو رأي الإمام والغزالي، وهو المختار، يقولون: ليس الأمر بالشيء هو النهي عن ضده ولا يتضمنه عقلاً، والأول رأي القاضي ومن تابعه. (د).

قلت: انظر في المسألة: «المحصول» (٢ / ١٩٩)، و«المنهاج» (١ / ٧٦ - ٨٠ - بشرحي ابن السبكي والإسنوي).

(٣) في (ط): «المأمور به إلا به».

(٤) بعـد أن عد الرازي في «المحصول» (٥ / ١٣٧) المسالك المشهورة منها، وهي: النص، والإجمـاع، والمناسبة، والدوران، والسبر، والتقسيم، والشبه، والطرد، وتنقيح المناط؛ قال: «وأمور أخرى اعتبرها قوم وهي عندنا ضعيفة، لا ينبغي تفصيل حكم الله بمجرد الاستناد إليه كالطرد الذي هو مقارنة الحكم للوصف من غير مناسبة؛ إذ المقارنة لا تدل على العلية؛ فإن الحد =

مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلل من الفعل أو عدمه، ومن التسبب أو عدمه[1]، وإن كانت غير معلومة؛ فلا بد من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا أو كذا[2]؛ إلا أن التوقف هنا له وجهان من النظر:

أحدهما: أن لا يتعدى المنصوص عليه في ذلك الحكم المعين أو السبب المعين؛ لأن التعدي مع الجهل بالعلة تحكم من غير دليل، وضلال على غير سبيل، ولا يصح[3] الحكم على زيد بما وضع حكماً على عمرو، ونحن لا نعلم أن الشارع قصد الحكم به على زيد أو لا؛ لأنا إذا لم نعلم ذلك أمكن أن لا يكون حكماً عليه، فنكون قد أقدمنا على مخالفة الشارع؛ فالتوقف هنا لعدم الدليل.

والثاني: أن الأصل في الأحكام الموضوعة شرعاً أن لا يتعدى بها محالها حتى يعرف قصد الشارع لذلك التعدي؛ لأن عدم نصبه دليلاً على التعدي دليل على عدم التعدي إذ لو كان عند الشارع متعدياً لنصب عليه دليلاً، ووضع له مسلكاً، ومسالك العلة معروفة، وقد خُبِر[4] بها محل الحكم؛ فلم توجد له علة

= مع المحدود، والأبوة مع البنوة، والجوهر مع العرض قد حصلت بينها المقارنة مع عدم العلية». (خ). وفي (ط): «العلة ها هنا...».

انظر مسالك العلة في: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٠ / ١٦٨ - ١٨٤)، و«الرد على المنطقيين» (٢١٠)، و«شفاء الغليل» و«أساس القياس» (ص ٣١ - ٣٢، ٣٦ - ٣٧، ٦١، ٧٤)، كلاهما للغزالي، و«نبراس العقول» (ص ٢٠٩ - ٣٨٧)، و«مباحث العلة في القياس عند الأصوليين» (ص ٣٦٩ وما بعدها).

(١) أي: في الأحكام الوضعية، وما قبله في الأحكام التكليفية؛ كما يرشد إليه تمثيله للقسمين وما يأتي بعد أيضاً. (د).

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «وكذا».

(٣) في الأصل ونسخة (ماء / ص ٢٤٨) و (ط): «فلا يصح».

(٤) في الأصل: «جبر».

يشهد لها مسلك من المسالك؛ فصح أن التعدي لغير المنصوص عليه غير مقصود للشارع.

فهٰذان المسلكان كلاهما متجه في الموضع[1]؛ إلا أن **الأول** يقتضي التوقف من غير جزم بأن التعدي المفروض غير مراد، ويقتضي هٰذا إمكان أنه مراد؛ فيبقى الناظر باحثاً حتى يجد مخلصاً؛ إذ يمكن أن يكون مقصودَ الشارع، ويمكن أن لا يكون مقصوداً له، **والثاني** يقتضي جزم القضية بأنه غير مراد؛ فينبني عليه[2] نفي التعدي من غير توقف، ويحكم به علماً أو ظناً بأنه غير مقصود له، إذ لو كان مقصوداً لنصب عليه دليلاً، ولمّا لم نجد ذٰلك دل على أنه غير مقصود، فإن أتى ما يوضح خلاف المعتقد رجع إليه، كالمجتهد يجزم القضية في الحكم ثم يطلع بعد على دليل ينسخ حزمه[3] إلى خلافه.

فإن قيل: فهما مسلكان متعارضان؛ لأن أحدهما يقتضي التوقف، والآخر لا يقتضيه، وهما في النظر سواء[4]، فإذا اجتمعا تدافعا أحكامهما؛ فلا يبقى إلا التوقف وحده؛ فكيف يتجهان معاً؟

فالجواب أنهما قد يتعارضان عند المجتهد في بعض المسائل؛ فيجب التوقف لأنهما كدليلين لم يترجح أحدهما على الآخر، فيتفرع الحكم عند المجتهد على مسألة تعارض الدليلين، وقد لا يتعارضان بحسب مجتهدين أو مجتهد واحد في وقتين أو مسألتين؛ فيقوى عنده مسلك التوقف في مسألة، ومسلك النفي في مسألة أخرى؛ فلا تعارض على الإطلاق.

(١) في نسخة (ماء / ص ٢٤٨): «الوضع» من غير ميم.

(٢) في الأصل و(خ) و (ط): «على».

(٣) في الأصل و (ط): «جزمه».

(٤) أي: وحينئذ؛ فلا يبنى عليهما حكم، ولا يكون لها ثمرة؛ لأنهما متعارضان مع التساوي، فلا يتأتى ترجيح؛ فيسقطان؛ فكيف يتأتى الانتفاع بهما والعمل بمقتضاهما؟ (د).

وأيضاً؛ فقد علمنا من مقصد الشارع التفرقة بين العبادات والعادات، وأنه غلب في باب العبادات جهة التعبد، وفي باب العادات جهة الالتفات إلى المعاني، والعكسُ في البابين قليل، ولذٰلك لم يلتفت مالك في إزالة الأنجاس ورفع الأحداث إلى مجرد النظافة حتى اشترط الماء المطلق، وفي رفع الأحداث النية وإن حصلت النظافة دون ذٰلك، وامتَنع من إقامة غير التكبير والتسليم مقامهما، ومَنع من إخراج القيم في الزكاة، واقتصر على مجرد العدد في الكفارات، إلى غير ذٰلك من المسائل التي تقتضي الاقتصار على عين المنصوص عليه أو ما ماثله، وغَلَّب في باب العادات المعنى؛ فقال فيها بقاعدة المصالح المرسلة والاستحسان الذي قال فيه: «إنه تسعة أعشار العلم»[1] إلى ما يتبع ذٰلك، وقد مر[2] الكلام في هٰذا والدليل عليه، وإذا ثبت هٰذا؛ فمسلك النفي متمكن في العبادات، ومسلك التوقف متمكن في العادات.

وقد يمكن أن تراعى المعاني في باب العبادات، وقد ظهر منه شيء فيجري الباقي عليه، وهي طريقة «الحنفية»، والتعبدات في باب العادات[3]، وقد ظهر منه شيء فيجري الباقي عليه، وهي طريقة الظاهرية، ولٰكن العمدة ما

---

(١) رواه أصبغ عن ابن القاسم عن مالك، وعلق عليه المصنف في «الاعتصام» (٢ / ١٣٨) بقوله: «وهٰذا الكلام لا يمكن أن يكون بالمعنى الذي تقدم قبل، وأنه ما يستحسنه المجتهد بعقله، أو أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه؛ فإن مثل هٰذا لا يكون تسعة أعشار العلم، ولا أغلب من القياس الذي هو أحد الأدلة».

(٢) في المسألة الثامنة عشرة: «الأصل في العبادات التعبد، وفي العادات الالتفات إلى المعاني». (د).

قلت: والعبارة في الأصل: «مر من الكلام» بزيادة «من».

(٣) ما ذكره المصنف هنا تعميق وتأصيل لما عند شيخه المقّري في «القواعد» (قاعدة ٧٣، ٧٤، ٢٩٦)، والفروع المنقولة آنفاً في الطهارة والزكاة وقيم الزكاة ليس مما انفرد به مالك، بل هو مذهب جماهير الفقهاء.

تقدم، وقاعدة النفي الأصلي والاستصحاب راجعة إلى هٰذه القاعدة.

والجهـة الثـالثـة أن للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة.

مثال ذٰلك النكاح؛ فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول، ويليه طلب السكن والازدواج، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية؛ من الاستمتاع بالحـلال، والنـظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النساء، والتجمل بمال المـرأة، أو قيامها عليه وعلى أولاده منها أو من غيرها أو إخوته، والتحفظ من الـوقوع في المحظور من شهوة الفرج ونظر العين، والازدياد من الشكر بمزيد النعم من الله [1] على العبـد، وما أشبه ذٰلك فجميع هٰذا مقصود للشارع من شرع النكـاح؛ فمنـه منصوص عليه أو مشار إليه، ومنه ما علم بدليل آخر ومسلك استقرىء من ذٰلك المنصوص، وذٰلك أن ما نص عليه من هٰذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلي، ومقو لحكمته، ومستدع لطلبه وإدامته، ومستجلب لتوالي التراحم والتواصل والتعاطف، الذي يحصل به مقصد الشارع الأصلي من التناسل؛ فاستدللنا بذٰلك [2] على أن كل ما لم ينص عليه مما شأنه ذٰلك مقصود للشارع أيضاً، كما روي من فعل عمر بن الخطاب في نكاح أم كلثوم بنت عليّ ابن أبي طالب طلباً لشرف النسب، ومواصلة أرفع البيوتات، وما أشبه ذٰلك؛ فلا شك أن النكاح لمثل هٰذه المقاصد سائغ، وأن قصد التسبب له حسن.

وعند ذٰلك يتبين أن نواقض هٰذه الأمور مضادة لمقاصد الشارع بإطلاق،

---

(١) في (ط): «بمزيد نِعَمِ الله...».

(٢) وهو مسلك المناسبة التي تتلقاها العقول السليمة بالتسليم، ويبقى النظر في عد هٰذا جهة ثالثة مستقلة عن الجهة الثانية التي قال فيها: وتعرف المناسبة هنا بمسالك العلة المعلومة»، ومعلوم أن منها المناسبة، فإذا كان هٰذا من المناسبة كما قلنا؛ احتيج إلى بيان سبب جعل هٰذا جهة ثالثة. (د).

من حيث كان مآلهـا إلى ضد المـواصلة والسكن والمـوافقة، كما إذا نكحها ليحلّها[1] لمن طلقها ثلاثاً؛ فإنه عند القائل بمنعه مضاد لقصد المواصلة التي جعلها الشارع مستدامة إلى انقطاع الحياة من غير شرط؛ إذ كان المقصود منه المقاطعة بالطلاق، وكذٰلك نكاح المتعة وكل نكاح على هٰذا السبيل، وهو أشد في ظهور محافظة الشارع[2] على دوام المواصلة، حيث نهى عما لم يكن فيه ذٰلك.

وهٰكذا العبادات؛ فإن المقصد الأصلي فيها التوجه إلى الواحد المعبود وإفراده بالقصد إليه على كل حال، ويتبع ذٰلك قصد التعبد لنيل الدرجات في الآخرة، أو ليكون من أولياء الله تعالى، وما أشبه ذٰلك، فإن هٰذه التوابع مؤكدة للمقصود الأول وباعثة عليه، ومقتضية للدوام فيه سرّاً وجهراً، بخلاف ما إذا كان القصد إلى التابع لا يقتضي دوام المتبوع ولا تأكيده؛ كالتعبد بقصد حفظ المال والدم، أو لينال من أوساخ الناس أو من تعظيمهم؛ كفعل المنافقين والمرائين، فإن القصد إلى هٰذه الأمور ليس بمؤكد ولا باعث على الدوام، بل هو مقوٍّ للترك ومكسل عن الفعل، ولذٰلك لا يدوم عليه صاحبه إلا ريثما يترصد به مطلوبَه، فإن بعد عليه تركه، قال الله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعۡبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرۡفٖۖ﴾ الآية [الحج: ١١].

فمثل هٰذا المقصد مضاد لقصد الشارع إذا قصد العمل لأجله، وإن كان

---

(١) في الأصل: «ليحللها».

(٢) لعل الأصل: «في مضادة قصد الشارع»؛ أي: إن نكاح المتعة الذي تعين له مدة مخصوصة أشد من سائر ما ذكر من التحليل وغيره في مضادة المواصلة التي يحافظ عليها الشارع؛ لأن التحليل لم يدخلا فيه على مدة، وقد لا يفارقها، نعم، إن المعنيين متلازمان، فمتى كان نكاح المتعة أشد مضارة لقصد الشارع لورود النهي عنه؛ كان أظهر دلالة على أن مقصد الشارع دوام المواصلة. (د).

مقتضاه حاصلاً بالتبعية[1] من غير قصد؛ فإن الناكح على المقصد المؤكِّد لبقاء النكاح قد يحصل له[2] الفراق؛ فيستوي مع الناكح للمتعة والتحليل، والمتعبد لله على القصد المؤكِّد يحصل له حفظ الدم والمال ونيل المراتب والتعظيم؛ فيستوي مع المتعبد للرياء والسمعة، ولٰكن الفرق بينهما ظاهر من جهة أن قاصد التابع المؤكِّد حَرٍ بالدوام، وقاصد التابع غير المؤكِّد حَرٍ بالانقطاع.

فإن قيل: هٰذه المضادة هل تعتبر من حيث تقتضي المخالفة عيناً، أم يكتفي فيها بكونها لا تقتضي الموافقة؟ وبيان ذٰلك أن نكاح المتعة يقتضي المقاطعة عيناً؛ فلا يصح لأن مخالفته لقصد الشارع عينية، ونكاح القاصد لمضارة الزوجة أو لأخذ مالها أو ليوقع بها وما أشبه ذٰلك مما لا يقتضي مواصلة ولٰكنه مع ذٰلك لا يقتضي عين المقاطعة؛ مخالفٌ لقصد الشارع في شرع النكاح، ولٰكنه لا يقتضي المخالفة عيناً؛ إذ لا يلزم من قصد مضارة الزوجة وقوعها، ولا من وقوع المضارة وقوع الطلاق ضربة لازب لجواز الصلح، أو الحكم على الزوج، أو زوال ذٰلك الخاطر السببي، وإن كان القصد الأول مقتضياً؛ فليس اقتضاؤه عينيّاً.

فالجواب أن اقتضاء المخالفة العينية لا شك في امتناعها وبطلان مقتضاها مطلقاً في العبادات والعادات معاً؛ فلا يصح أن يتعبد لله بما يظهر أنه غير مشروع في المقاصد وإن أمكن كونه مشروعاً في نفس الأمر، وكذٰلك لا يصح له أن يتزوج بذٰلك القصد، وأما ما لا يقتضي المخالفة عيناً كالنكاح بقصد المضارة، وكنكاح التحليل عند من يصححه؛ فإن هنا وجهين من النظر، فإن القصد وإن كان غير موافق؛ لم يظهر فيه عين المخالفة، فمن ترجح عنده جانب

---

(١) أي: قد يحصل بالتبعية. (د).

(٢) في الأصل ونسخة (ماء / ص ٢٥٠): «به»، وفي (ط): «فيه».

عدم الموافقة منع، ومن ترجح عنده جانب عدم تعين[1] المخالفة لم يمنع ويظهر هٰذا في مثال نكاح المضارة؛ فإنه من باب التعاون بالنكاح الجائز في نفسه على الإثم والممنوع؛ فالنكاح منفرد بالحكم في نفسه، وهو في البقاء أو الفرقة ممكن، إلا أن المضارة مظنة للتفرق، فمن اعتبر هٰذا المقدار منع، ومن لم يعتبره أجاز.

فصل

وهٰذا البحث مبني على أن للشارع مقاصد تابعة في العبادات والعادات معاً، أما في العادات؛ فهو ظاهر، وقد مر منه أمثلة، وأما في العبادات؛ فقد ثبت [ذٰلك] فيها.

فالصلاة مثلاً أصل مشروعيتها الخضوع لله سبحانه بإخلاص التوجه إليه، والانتصاب على قدم الذلة والصغار بين يديه، وتذكير النفس بالذكر له، قال تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ [طه: ١٤].

وقال: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ وَلَذِكۡرُ ٱللَّهِ[2] أَكۡبَرُۗ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

وفي الحديث: «إن المُصَلي يُناجي ربه»[3].

ثم إن لها مقاصد تابعة؛ كالنهي عن الفحشاء والمنكر، والاستراحة إليها

---

(١) في (ط): «عدم التَّعيُّن في . . .».

(٢) هٰذا هو المقصود هنا للدلالة على أصل المشروعية، بدليل جعله النهي عن الفحشاء من التوابع. (د).

(٣) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب مواقيت الصلاة، باب المصلِّي يناجي ربَّه عز وجل، ٢ / ١٤ / رقم ٥٣١) عن أنس مرفوعاً: «إنَّ أحدكم إذا صلَّى يناجي ربَّه؛ فلا يَتْفِلنَّ عن يمينه، ولٰكن تحت قدمه اليسرى».

من أنكاد الدنيا في الخبر: «أرِحْنا بها يا بلال»(١)، وفي الصحيح: «وَجُعلتْ قرَّةُ عيني في الصلاة»(٢)، وطلب الرزق بها، قال الله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا ۖ لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكَ ۗ﴾ [طه: ١٣٢].

وفي الحديث(٣) تفسير هٰذا المعنى، وإنجاح الحاجات؛ كصلاة الاستخارة(٤) وصلاة الحاجة، وطلب الفوز بالجنة والنجاة من النار، وهي الفائدة العامة الخالصة، وكون المصلي في خفارة الله، في الحديث: «مَن صلَّى الصبحَ لم يَزلْ في ذمَّة الله»(٥)، ونيل أشرف المنازل، قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِۦ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩]؛ فأعطى بقيام الليل المقام المحمود.

وفي الصيام سدُّ مسالك الشيطان، والدخول من باب الريان، والاستعانة على التحصن في العزبة في الحديث: «من استطاعَ منكم الباءَةَ؛ فلْيَتزوَّجْ».

ثم قال: «ومَنْ لم يستطِعْ؛ فعليه بالصَّومِ فإنَّه له وِجاء»(٦).

---

(١) مضى تخريجه (٢ / ٢٤٠)، وهو صحيح.

(٢) قطعة من حديث أوله: «حُبِّب إليَّ...» مضى تخريجه (٢ / ٢٤٠)، وهو صحيح.

(٣) سيأتي قريباً (ص ١٤٦)، ومضى أيضاً (١ / ٣٣٣)، وهو ضعيف.

(٤) لم يكن السلف الصالح يعملون بغير هٰذه الاستخارة المأثورة في الحديث الصحيح؛ حتى قامت طائفة ممن ألصقوا بجوهر الشريعة بدعاً سيئة؛ فوضعوا الاستخارة المنامية، ثم الاستخارة بالمصحف والسبحة ونحوها، وتفننوا في أوصافها، وذٰلك كله من المحدثات المكروهة، ولا ينبغي لعاقل أن يعتمد عليها في فعل شيء أو تركه، وقد نص على المنع من الاستفتاح بالمصحف أبو بكر الطرطوشي وأبو بكر بن العربي وعداه من قبيل الأزلام التي هي رجس من عمل الشيطان. (خ).

(٥) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل صلاة العشاء والصبح في جماعة، ١ / ٤٥٤ / رقم ٦٥٧) عن جندب بن عبدالله رضي الله عنه.

(٦) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب الصوم لمن خاف على نفسه =

وقال: «الصيامُ جُنَّة»[1].

وقال: «ومن كان من أهل الصِّيام؛ دُعِيَ من باب الرَّيَّان»[2].

وكـذلك سائر العبادات فيها فوائد أخروية وهي العامة، وفوائد دنيوية، وهي كلها تابعة[3] للفائدة الأصلية، وهي الانقياد والخضوع لله كما تقدم وبعد هذا يتبع القصد الأصلي جميع ما ذكر من فوائدها وسواها، وهي تابعة؛ فينظر فيهـا بحسب التقسيم المتقـدم؛ فالأول وهـو المؤكـد كطلب الأجـر العام أو الخـاص، وضـده كطلب المال والجاه؛ فإن هذا القسم لا يتأكد به المقصد الأصلي، بل هو على خلاف ذلك، والثالث كطلب قطع الشهوة بالصيام، وسائر

= العُزبة، ٤ / ١١٩ / رقم ١٩٠٥ ـ والمذكور لفظه ـ ـ، وكتاب النكاح، باب قول النبي ﷺ: «من استطاع الباءة؛ فليتزوج»، ٩ / ١٠٦ / رقم ٥٠٦٥، وباب من لم يستطع الباءة فليصم، ٩ / ١١٢ / رقم ٥٠٦٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه ووجد مؤنة، ٢ / ١٠١٨ / رقم ١٤٠٠) عن ابن مسعود رضي الله عنه.

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب فضل الصوم، ٤ / ١٠٣ / رقم ١٨٩٤، وباب هل يقول إني صائم إذا شُتِم، ٤ / ١١٨ / رقم ١٩٠٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب فضل الصيام، ٢ / ٨٠٦) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب الرَّيَّان للصائمين، ٤ / ١١١ / رقم ١٨٩٦)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الصيام، باب فضل الصيام، ٢ / ٨٠٨ / رقم ١١٥٢) من حديث سهل بن سعد مرفوعاً: «إنَّ في الجنَّة باباً يقال له الرَّيَّان، يدخل منه الصائمون يوم القيامة، لا يدخل معهم أحد غيرهم، يُقال: أين الصائمون؟ فيدخلون منه، فإذا دخل آخرهُم؛ أُغْلِق فلم يدخل منه أحد».

وأخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب قول النبي ﷺ: «لو كنت متخذاً خليلاً...»، رقم ٣٦٦٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب من جمع الصدقة وأعمال البر، رقم ١٠٢٧) من حديث أبي هريرة بلفظ: «من أنفق زوجين في سبيل الله...»، وفيه: «ومن كان من أهل الصيام دُعي من باب الرَّيَّان».

(٣) في (ط): «كلها توابع».

ما تقدم من المقاصد التابعة في مسألة الحظوظ، وينبغي تحقيق النظر فيها، وفي الثاني المقتضي لعدم التأكد، وما يقتضي من ذٰلك ضد التأكد عيناً، وما لا يقتضيه عيناً.

وأيضاً؛ فهنا نظر آخر يتعلق بالعبادات من حيث يطلب بها المواهب التي هي نتائج موهوبة من الله تعالى للعبد المطيع وحِليً يحليه بها، وأول ذٰلك الثواب في الآخرة، من الفوز بالجنة والدرجات العلى، ولما كان هٰذا المعنى إذا قصد باعثاً على العمل الذي أصل القصد به الخضوع لله والتواضع لعظمته؛ كان التعبد لله من جهته صحيحاً، لا دخل فيه ولا شوب؛ لأن القصد الرجوع إلى من بيده ذٰلك والإخلاص له، وما جاء في ذٰلك مما عده بعضهم طلباً للإجارة وصاحبه عبد سوء؛ فقد مر الكلام عليه.

ومن ذٰلك الطرف الآخر العامل لأجل أن يحمد أو يعظم أو يعطى؛ فهٰذا عامل[1] على الرياء، ولا يثبت فيه كما تقدم.

وأيضاً؛ فإن عمله على غير أصالة؛ إذ لا إخلاص فيه فهو عبث، وإن فرض خالصاً لله لٰكن قصد به حصول هٰذه النتيجة؛ فليس هٰذا القصد بمقوٍّ للإخلاص لله، بل هو مقوٍّ لترك الإخلاص.

اللهم إلا أن يكون مضطراً إلى العطاء؛ فيسأل من الله العطاء، ويُسأل له لأجل ما أصابه من الضراء بسبب المنع وفقد الأسباب، ويكون عمله بمقتضى محض الإخلاص لا ليراه الناس؛ فلا إشكال في صحة هٰذا؛ فإنه عمل مقتض لما شرع له التعبد[2] ومقوٍّ له، وأصله قول الله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَوٰةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾ [طه: ١٣٢].

---

(١) من الخضوع لله والانتصاب على قدم الذلة بين يديه. (د).

(٢) في الأصل: «الحامل».

وروي عن النبي ﷺ أنه «كان إذا اضطر أهله إلى فضل الله ورزقه؛ أمرهم بالصلاة»[1] لأجل هٰذه الآية؛ فهٰذه صلاة لله يستمنح بها ما عند الله.

وعلى هٰذا المهيع جرى ابن العربي[2] وشيخه فيمن أظهر عمله لتثبت عدالته، وتصح إمامته، وليقتدى به إذا كان مأموراً شرعاً بذٰلك لتوفر شروطه فيه وعدم من يقوم ذٰلك[3] المقام؛ فلا بأس به عندهما؛ لأنه قائم بما أمر به، وتلك العبادة الظاهرة لا تقدح في أصل مشروعية العبادة، بخلاف من يقصد[4] [نفس] ثبوت العدالة عند الناس أو الإمامة أو نحو ذٰلك؛ فإنه مخوف ولا يقتضي ذٰلك العمل المداومة؛ لأن فيه ما في طلب الجاه والتعظيم من الخلق بالعبادة.

ومما ينظر فيه هنا الانقطاع إلى العمل لنيل درجة الولاية أو العلم أو نحو ذٰلك؛ فيجري فيه الأمران[5]، ودليل الجواز قوله تعالى: ﴿وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ [الفرقان: ٧٤].

وحديث النخلة حين قال عمر لابنه عبدالله: «لأن تكونَ قلتَها أحبُّ إليَّ من كذا وكذا»[6].

---

(١) الحديث ضعيف، ومضى تخريجه (١ / ٣٣٣).

(٢) في «أحكام القرآن» (١ / ١١٨، ١٣٦ و٢ / ٥١١) وغيره.

(٣) في الأصل و (ط): «تلك».

(٤) أي: ولم يكن مأموراً شرعاً بذٰلك، بحيث فقد شرطاً من الشروط السالفة. (د).

(٥) وهما قصد أن يحمد أو يعظم أو يعطى، والقصد الذي قبله الذي لا مانع منه، وقوله: «ودليل الجواز»؛ أي: جواز أحد القصدين وهو السابق، أما الثاني؛ فلا يختلف في منعه. (د).

(٦) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب العلم، باب الحياء في العلم، ١ / ٢٢٩ / رقم ١٣١، وكتاب الأدب، باب ما لا يستحي من الحق للتفقّه في الدين، ١٠ / ٥٢٣ ـ ٥٢٤ / رقم ٦١٢٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صفات المنافقين، باب مثل المؤمن مثل النخلة، ٤ / ٢١٦٤ ـ ٢١٦٥ / رقم ٢٨١١)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٣١، ٦١، ١١٥) عن ابن عمر رضي الله عنهما.

وانظر في مسألة «العتبية»[1] فأرى أن اختلاف مالك وشيخه فيها إنما يتنزل على هٰذين الأمرين.

ومما يشكل من هٰذا النمط التعبد بقصد تجريد النفس بالعمل، والاطلاع على عالم الأرواح، ورؤية الملائكة وخوارق العادات، ونيل الكرامات، والاطلاع على غرائب العلوم والعوالم الروحانية وما أشبه ذٰلك؛ فلقائل أن يقول: إن قصد مثل هٰذا بالتعبد جائز وسائغ؛ لأن حاصله راجع إلى طلب نيل درجة الولاية، وأن يكون من خواص الله ومن المصطفينَ من الناس، وهٰذا صحيح في الطلب مقصود في الشرع الترقي إليه، ودليل الجواز ما تقدم في الأمثلة قبل هٰذا، ولا فرق، وقد يقال: إنه خارج عن نمط ما تقدم، فإنه تخرص على علم الغيب[2]، ويزيد بأنه جعل عبادة الله وسيلة إلى ذٰلك، وهو أقرب إلى الانقطاع عن العبادة؛ لأن صاحب هٰذا القصد داخل بوجه ما تحت قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعۡبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرۡفٍۖ﴾ الآية [الحج: ١١].

كذٰلك هٰذا إن وصل إلى ما طلب فرح به، وصار هو قصده من التعبد؛ فقوي في نفسه مقصوده وضعفت العبادة، وإن لم يصل رَمى بالعبادة، وربما كذَّب بنتائج الأعمال التي يهبها الله تعالى لعباده المخلصين، وقد روى أن

---

(١) المتقدمة (٢ / ٣٦١)، وانظرها في «البيان والتحصيل» (١ / ٤٩٨).

(٢) خرق العادة باطلاع أحد الأصفياء على بعض المغيبات هو من الجائزات الداخلة تحت متعلق القدرة، ولٰكن الناس أكثروا من دعوى وقوعها، وتسارعوا إلى تصديق من يزعم أنه حظي بها أو يحكيها عن غيره، مع أن العناية بهٰذا الشأن لا تعود على الأفراد ولا الجماعات بفائدة ذات بال، وقد تعدى بعضهم في هٰذا الأمر حتى ادعى العلم بما ورد الحدث الصحيح مصرحاً بأن معرفته تختص بالخالق، وهي الخمس المشار إليها في قوله تعالى: **﴿إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري نفس بأي أرض تموت﴾** [لقمان: ٣٤]. (خ).

بعض النـاس سمع بحديث: «مَنْ أخلصَ للهِ أربعينَ صباحاً؛ ظَهرتْ ينابيعُ الحِكمـةِ مِن قَلْبه على لِسَانه»[1]؛ فتعرض لذلك لينال الحكمة، فلم يفتح له

---

(١) هٰذا الحـديث سئـل عنـه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله؛ فأجاب في «أحاديث القصاص» (رقم ٣٥) بقوله: «هٰذا قد رواه الإمام أحمد رحمه الله وغيره عن مكحول عن النبي ﷺ مرسلاً، وروي مسنداً من حديث يوسف بن عطية الصَّفار عن ثابت عن أنس، ويوسف ضعيف لا يجوز الاحتجاج بحديثه».

وصدق شيخ الإسلام؛ فإن يوسف بن عطية مجمع على ضعفه كما في «الميزان» (٤ / ٤٧٠)، وقال عنه البخاري: «منكر الحديث».

والحديث روي مرفوعاً عن طريق مكحول عن أبي أيوب مرفوعاً، رواه أبو نعيم في «الحلية» (٥ / ١٨٩)، ومن طريقه ابن الجوزي في «الموضوعات» (٣ / ١٤٤)، وقال: «فيه يزيد الواسطي وهو يزيد بن عبدالرحمٰن، قال ابن حبان: كان كثير الخطأ فاحش الوهم خالف الثقات في الروايات، ولا يصح لقاء مكحول بأبي أيوب، وقد ذكر محمد بن سعد أن العلماء قدحوا في روايته عن مكحول وقالوا: هو ضعيف في الحديث».

والحديث روي من طريق آخر مرفوعاً ذكره القضاعي في «مسند الشهاب» (١ / ٢٨٥ / رقم ٣٢٥)، ومن طريقه ابن الجوزي في «الموضوعات» (٣ / ١٤٥).

وفيه سوار من مصعب متروك، وقال يحيى عنه: «ليس بثقة ولا يكتب حديثه».

وله شاهد مرفوع آخر ذكره ابن عدي في «الكامل» (٥ / ٣٠٧) عن أبي موسى الأشعري بلفظ: «من زهـد في الدنيا أربعين يوماً وأخلص فيها العبادة؛ أخرج الله تعالى على لسانه ينابيع الحكمة من قلبه».

ومن طريق ابن عدي أخرجه ابن الجوزي في «الموضوعات» (٣ / ١٤٤).

قال ابن عدي: «متنه منكر، وعبدالملك له غير ما ذكرت وهو مجهول ليس بالمعروف».

قلت: عبدالملك هٰذا هو ابن مهران الرفاعي، قال عنه العقيلي في كتابه «الضعفاء» (٣ / ١٣٤): «صاحب مناكير، غلب عليه الوهم، لا يقيم شيئاً من الحديث»، وذكره ابن أبي حاتم في «الجرح والتعديل» (٢ / ٣٧٠)، وقال: «مجهول الحديث».

وذكره ابن حبان في «الثقات» كما في «لسان الميزان» (٤ / ٦٩).

والحديث روي مرسلاً كما أشار لذلك أبو نعيم في «الحلية» (٥ / ١٨٩) وقال: «رواه ابن =

بابها، فبلغت القصة بعض الفضلاء؛ فقال: «هٰذا أخلص للحكمة ولم يخلص لله»، وهٰكذا يجري الحكم في سائر المعاني المذكورة ونحوها، ولا أعلم دليلاً يدل على طلب هٰذه الأمور، بل ثم ما يدل على خلاف ذٰلك؛ فإن ما غيّب عن الإنسان مما لا يتعلق بالتكليف لم يُطلب بدركه، ولا حُضَّ على الوصول إليه.

وفي كتب التفسير أن رجلاً سأل النبي ﷺ؛ فقال: ما بالُ الهلال يَبدو رقيقاً كالخيط، ثم ينمو إلى أن يصير بدراً، ثم يصير إلى حالته الأولى؟ فنزلت[1]:

= هارون ورواه أبو معاوية عن الحجاج فأرسله (أي: من طريق مكحول)، وكذا روي مرسلاً كما في «الزهد» لهنّاد (٦٧٨)، والمروزي في «زوائد الزهد» (٣٥٩)، وكذا ابن أبي شيبة في «المصنف» (١٣ / ٢٣١)، وقال: عن مكحول: بلغني أن النبي (وذكره).

والحديث ذكره موضوعاً ابن الجوزي كما مرّ وتبعه الصَّاغاني في «الدر الملتقط»(رقم ٢٦) وردهُ السيوطي في «اللالىء المصنوعة» (٢ / ٣٢٧)؛ فضعفه وهو الحق، وعلى هٰذا حكم ابن تيمية والسخاوي في «المقاصد» (٣٩٥)، والسيوطي في «الدرر المنتثرة» (٢٤٢)، والشوكاني في «الفوائد المجموعة» (٢٤٣)، وابن عراق في «تنزيه الشريعة» (٢ / ٣٠٥)، والزبيدي في «شرح الإحياء» (٦ / ٨، ٩ / ٣٢٩، ١٠ / ٤٥)، والألباني في «السلسلة الضعيفة» (رقم ٣٨)، وهو الصواب، لذا قال المنذري في «الترغيب»: «لم أقف له على إسناد صحيح ولا حسن، وإنما ذُكر في كتب الضعفاء؛ كـ «الكامل» وغيره».

وذكر الزبيدي في «شرح الإحياء» (٦ / ٧)؛ أن عبدالحق الإشبيلي صحح معنى الحديث كما في «شرح الأحكام»، والله أعلم.

(١) نقله المصنف عن الغزّالي في «الإحياء»، وقال العراقي: «لم أقف له على إسنادٍ».

قلت: أخرجه ابن عساكر في «تاريخه» (١ / ق ٦)، وأبو نعيم في «معرفة الصحابة» (٣ / ٢٦٩) من طريق السدي الصغير عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس به.

وإسناده واهٍ، فيه السدي والكلبي، وضعَّفه السيوطي في «الدُّر المنثور» (١ / ٤٩٠).

وأخرج ابن جرير في «التفسير» (٢ / ١٨٥ - ١٨٦)، وابن أبي حاتم في «التفسير» (١ / ١٣٣ / أ) عن أبي العالية؛ قال: بلغنا أنهم قالوا: يا رسول الله! لم خلقت الأهلّة؟ فنزلت.

وفيه أبو جعفر الرازي وأبوه، وكلاهما ضعيفٌ. =

﴿ ۞ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ۗ وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا ﴾ الآية [البقرة: ١٨٩]؛ فجعل إتيان البيوت من ظهورها مثالاً شاملاً لمقتضى هٰذا السؤال؛ لأنه تطلبٌ لما لم يؤمر بتطلبه.

ولا يقال: إن المعرفة بالله وبصفاته وأفعاله على مقدار المعرفة بمصنوعاته، ومن جملتها العوالم الروحانية، وخوارق العادات فيها تقوية للنفس، واتساع في درجة العلم بالله تعالى.

لأنا نقول: إنما يطلب العلم شرعاً لأجل العمل حسبما تقدم في المقدمات، وما في عالم الشهادة كافٍ وفوق الكفاية؛ فالزيادة على ذٰلك فضل، وأيضاً إن كان ذٰلك مطلوباً على الجملة كما قال إبراهيم عليه السلام: ﴿ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ ﴾ الآية [البقرة: ٢٦٠]؛ فإن الجواب عن ذٰلك من وجوه:

أحدها: أن طلب الخوارق بالدعاء، وطلب فتح البصيرة للعلم به[1] لا نكير فيه، وإنما النظر فيمن أخذ يعبد الله ويقصد بذٰلك أن يرى هٰذه الأشياء؛ فالدعاء بابه مفتوح في الأمور الدنيوية والأخروية شرعاً ما لم يَدْعُ بمعصية، والعبادة إنما القصد بها التوجه لله وإخلاص العمل له، والخضوع بين يديه؛ فلا تحتمل الشركة، ولولا أن طلب الأجر والثواب الأخروي مؤكِّد لإخلاص العمل

= وأخرج نحوه ابن جرير عن قتادة بسندٍ رجاله ثقات؛ إلا أنه مرسل.

وانظر: «الفتح السماوي» (١ / ٢٣١ - ٢٣٢) للمناوي، و«لباب النقول» (ص ٣٥) للسيوطي، و«تخريج أحاديث الكشاف للزيلعي» (١ / ١١٨ - ١١٩)، وقال: «وهو عند الثعلبي كما ذكره المصنف»، وحكم عليه بأنه «غريب».

(١) أي: بالدعاء، يعني أن طلب ذٰلك بالدعاء لا نكير فيه، إنما النكير في أن يقصد هٰذا بالعبادة، وسيدنا إبراهيم طلب ذٰلك بالدعاء لا بعبادة أخرى من العبادات؛ فليس طلب الخوارق بالدعاء كطلبها بالعبادة. (د).

لله في العبادة؛ لما ساغ القصد إليه بالعبادة، مع أن كثيراً من أرباب الأحوال يعزب عنهم هٰذا القصد؛ فكيف يُجعلان مثلين؟ أعني طلب الخوارق بالدعاء مع القصد إليها بالعبادة، ما أبعد ما بينهما لمن تأمل!

والثاني: أنه لو لم نجد ما نستدل به على ذٰلك كله[1]؛ لكان لنا بعض العذر في التخطي عن عالم الشهادة إلى عالم الغيب؛ فكيف وفي عالم الشهادة من العجائب والغرائب القريبة المأخذ، السهلة الملتمس ما يفنى الدهرُ وهي باقية، لم يبلغ منها في الاطلاع والمعرفة عشر المعشار، ولو نظر العاقل في أقل الآيات[2]، وأذل المخلوقات، وما أودع باريها فيها من الحكم والعجائب؛ لقضى العجب، وانتهى إلى العجز في إدراكه[3]، وعلى ذٰلك نبه الله تعالى في كتابه أن تنظر فيه؛ كقوله: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥].

﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾ [الغاشية: ١٧-١٨] إلى آخرها.

﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾ [ق: ٦] إلى تمام الآيات.

---

(١) أي: على كمالات الله وتنزيهه، وقدرته الشاملة، إلى آخر ما أشار إليه، وبالتأمل يدرك الفرق بين الجوابين. (د).

(٢) كالنخلة، والنملة، والفراشة، وما يسمى بالميكروبات، وغير ذٰلك؛ فقد ألفت المجلدات الضخمة فيما عرف لها من الخواص، واعترف علماؤها بأنهم لا يزالون في أوائل البحث. (د).

(٣) ينظر جملة حسنةً من هٰذه الحكم والعجائب في «مفتاح دار السعادة» و«شفاء العليل» كلاهما لابن القيم، و«النحلة تسبّح لله» للحمصي، و«الطب محراب الإيمان» لخالص جلبي كنجو.

ومعلوم أنه لم يأمرهم بالنظر فيما حجب عنهم ولم يكن لهم الاطلاع عليه عادة إلا بخارقة، فإنه إحالة على ما يندر التوصل إليه، وإذا تأملت الآيات التي ذكر فيها الملائكة وعوالم الغيب لم تجدها مما أحيل على النظر فيه، ولا مأموراً بتطلب الاطلاع عليها وعلى ذواتها وحقائقها؛ فهٰذه التفرقة كافية في أن ذٰلك غير مطلوب النظر فيه شرعاً، وإذا لم يكن مطلوباً؛ لم ينبغ أن يطلب.

والثالث: أن أصل هٰذه التطلب الخاص فلسفي؛ فإن الاعتناء بطلب تجريد النفس والاطلاع على العوالم التي وراء الحس إنما نقل عن الحكماء المتقدمين والفلاسفة المتعمقين في فنون البحث، من المتألِّهين منهم ومن غيرهم، ولذٰلك تجدهم يقررون لطلب هٰذا المعنى رياضة خاصة لم تأت بها الشريعة المحمدية، من اشتراط التغذي بالنبات دون الحيوان، أو ما يخرج من الحيوان، إلى غير ذٰلك من شروطهم التي لم تنقل في الشريعة، ولا وجد منها في السلف الصالح عين ولا أثر، كما أن ذكر التجريد والعوالم الروحانية وما يتصل بذٰلك لم ينقل عن أحد منهم، وكفى بذٰلك حجة في أنه غير مطلوب، كما سيأتي على أثر هٰذا بحول الله تعالى.

والرابع: أن طلب الاطلاع على ما غيب عنا من الروحانيات وعجائب المغيبات؛ كطلب الاطلاع على ما غِيب عنا من المحسوسات النائية؛ كالأمصار البعيدة والبلاد القاصية، والمغيبات تحت أطباق الثرى؛ لأن الجميع أصناف من مصنوعات الله تعالى، فكما لا يصح أن يقال بجواز التعبد لله قصد أن يطلع الأندلسي على قطر بَغداد وخُراسان وأقصى بلاد الصين؛ فكذٰلك لا ينبغي مثله في الاطلاع على ما ليس من قبيل المحسوسات.

والخامس: أنه لو فرض كون هٰذا سائغاً؛ فهو محفوف بعوارض كثيرة، وقواطع معترضة تحول بين الإنسان ومقصوده، وإنما هي ابتلاءات يبتلي الله بها

عباده لينظر كيف يعملون[1]، فإذا وازن الانسان بين مصلحة حصول هٰذه الأشياء وبين مفسدة ما يعترض[2] صاحبها كانت جهة العوارض أرجح؛ فيصير طلبها مرجوحاً، ولذٰلك لم يخلد إلى طلبها المحققون[3] من الصوفية، ولا رضوا بأن تكون عبادتهم يداخلها أمر، حتى بالغ بعضهم؛ فقال في طلب الثواب[4] ما تقدم، وأشد العوارض طلب هٰذه الأشياء بالعبادة من الصلاة والصيام والذكر ونحوها مما يقتضي وضعها[5] الإخلاص التام فلا يليق به طلب الحظوظ، فإن طالب العلم بالروحانيات؛ إما أن يكون لأمر الله ورسوله بها، وهٰذا لا يوجد، وإما لأنه أحب أن يطلع على ما لم يطلع عليه أحد من جنسه؛ فسار كالمسافر ليرى البلاد النائية، والعجائب المبثوثة في الأرض، لا لغير ذٰلك، وهٰذا مجرد حظ لا عبادة فيه، ومقصود الأمر أن مثل هٰذا لا يكون عاضداً لما وضعت له العبادة في الأصل، من التحقق بمحض العبودية.

فإن قيل: فقد سئل بعض السلف عن دواء الحفظ؛ فقال: ترك المعاصي، ومن مشهور القواعد أن الطاعة تعين على الطاعة، وأن الخير لا يأتي إلا بالخير؛ كما في الحديث[6]، كما أن الشر لا يأتي إلا بالشر؛ فهل للإنسان

---

(١) في الأصل و (خ) و (ط): «تعملون».

(٢) في نسخة (ماء / ص ٢٥٢): «يتعرض».

(٣) في نسخة (ماء / ص ٢٥٢) و (ط): «المحقّون».

(٤) العبارة في نسخة (ماء / ص ٢٥٢): «فقال بنفي طلب الثواب، وأشد...».

(٥) في (ط): «وضعه».

(٦) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الجهاد، باب فضل النفقة في سبيل الله، ٦ / ٤٨ ـ ٤٩ / رقم ٢٨٤٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب تخوّف ما يخرج من زهرة الدنيا) عن أبي سعيد الخدري ضمن حديث طويل، فيه: «فقال رجل: يا رسول الله! أيأتي الخيرُ بالشّرّ؟ فصمت رسول الله ﷺ ساعة، ثم قال: «كيف قلت؟». قال: قلتُ: يا رسول الله! أيأتي الخيرُ بالشّرِّ؟ فقال له رسول الله ﷺ: «إنّ الخير لا يأتي إلا بخيرٍ، أو خيرٌ هو».

أن يفعل الخير ليصل به إلى الخير أم لا؟ فإن قلت لا؛ كان على خلاف هٰذه القاعدة، وإن قلت نعم؛ خالفت ما أصلت.

فالجواب أن هٰذا نمط آخر، وذٰلك أن الإنسان قد يعلم أن الذي يصده مثلاً عن الخير الفلاني عمل شر؛ فيترك الشر ليصل إلى ذٰلك الخير الذي يثاب عليه، أو يكون فعل الخير يوصله إلى خير آخر كذٰلك؛ فهٰذا عون بالطاعة على الطاعة، ولا إشكال فيه، وقد قال الله تعالى: ﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ﴾ [البقرة: ٤٥].

وقال: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾ الآية [المائدة: ٢].

ومسألة الحفظ من هٰذا، وأما ما وقع الكلام فيه؛ فحاصله طلب حظ شهواني يطلبه بالطاعة، وما أقرب هٰذا أن يكون العمل فيه غير مخلص.

فالحاصل(١) لمن اعتبر أن ما كان من التوابع مقوياً ومعيناً على أصل العبادة وغير قادح في الإخلاص؛ فهو المقصود التبعي السائغ، وما لا؛ فلا، وأن المقاصد التابعة للمقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما يقتضي تأكيد المقاصد الأصلية، وربطها، والوثوق بها، وحصول الرغبة فيها؛ فلا إشكال(٢) أنه مقصود للشارع؛ فالقصد إلى التسبب إليه بالسبب المشروع موافق لقصد الشارع فيصح.

والثاني(٣): ما يقتضي زوالها عيناً؛ [فلا إشكال أيضاً في أن القصد إليها مخالف لمقصد الشارع عيناً](٤)؛ فلا يصح التسبب بإطلاق.

---

(١) هٰذا حاصل الفصل فيما يتعلق بتوابع العبادة، وقوله: «وأن المقاصد الأصلية على ثلاثة أقسام. . .» إلى قوله: «الجهة الرابعة» حاصل للجهة الثالثة برمتها؛ عبادتها، وعادتها. (د).

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «فلا شك».

(٣) أي: ولا فرق في القسمين بين العبادات والعادات. (د).

(٤) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

والثالث: ما لا يقتضي تأكيداً ولا ربطاً، ولٰكنه لا يقتضي رفع المقاصد الأصلية عيناً؛ فيصح في العادات دون العبادات[1]، أما عدم صحته في العبادات؛ فظاهر، وأما صحته في العادات؛ فلجواز حصول الربط والوثوق بعد التسبب، ويحتمل الخلاف؛ فإنه قد يقال: إذا كان لا يقتضي تأكيد المقصد الأصلي، وقصد الشارع التأكيد، فلا يكون ذٰلك التسبب موافقاً لمقصد الشارع؛ فلا يصح، وقد يقال: هو وإن صدق عليه أنه غير موافق يصدق عليه أيضاً أنه غير مخالف، إذ لم يقصد انحتام رفع ما قصد الشارع وضعه، وإنما قصد في التسبب أمراً يمكن أن يحصل معه مقصود الشارع، ويؤكد ذٰلك أن الشارع أيضاً مما يقصد رفع التسبب؛ فلذٰلك شرع في النكاح الطلاق، وفي البيع الإقالة، وفي القصاص العفو، وأباح العزل[2]، وإن ظهر لبادىء الرأي أن هٰذه الأمور مضادة لقصد الشارع[3] لمَّا كان كل منها غير مخالف له عيناً، ومثله[4]

(١) كطلب الاطلاع على عالم الروحانيات بالعبادات على ما حققه، أما مثل قطع الشهوة بالصيام؛ فمع كونه من هٰذا قد أحاله على ما تقدم من طلب الحظوظ في العبادة؛ فليراجع. (د).

(٢) أخذ الجمهور بالأحاديث الواردة بإباحة العزل، ولٰكن شرطوا رضا الزوجة وإذنها بذٰلك؛ لأن الجماع من حقوقها، وهو لا يتم بغير إنزال، ورجح طائفة منهم ابن حزم حرمته بإطلاق متمسكين بحديث جذامة المروي في «صحيح مسلم»، وهو من قوله عليه السلام حين سئل عن العزل: «ذٰلك الوأد الخفي»، وجروا في هٰذا الترجيح على قاعدة أن النص الناقل عن البراءة الأصلية يقدم على ما يوافقها، وما يستعمل في هٰذا العصر من وضع غلاف رقيق على عضو التناسل ليمنع من نفوذ الماء إلى الرحم يجري على هٰذا الخلاف، والتحقيق ما ذهب إليه الجمهور، وتسميته في حديث جذامة بالوأد الخفي يكفي في وجهها أنه مكروه كراهة تنزيه؛ إلا أن يتهافت عليه الناس فيحرم كما لو تتابعوا على ترك النكاح من أصله. (خ).

(٣) أي: فلا يعول على ما ظهر ببادىء الرأي لما كان غير مخالف عيناً؛ فيكون حينئذ صحيحاً. (د).

(٤) أي: وهٰذا مثل ما إذا قصد... إلخ، فمع كونه لم يقصد قصد الشارع بل قصد أمراً =

ما إذا قصد بالنكاح قضاء الوطر خاصة، ولم يتعرض لقصد الشارع الأصلي من التناسل؛ فليس خلافاً لقصد الشارع كما تقدم؛ فكذٰلك غيره مما مضى تمثيله.

وليس من هٰذا أن المخالف لقصد الشارع بلا بدّ هو الاحتيال[1] بالتسبب على تحصيل أمر، على وجه يكون التسبب فيه عبثاً لا محصول تحته شرعاً إلا التوصل إلى ما وراءه، فإذا حصل انحل التسبب وانخرم من أصله، ولا يكون كذٰلك إلا وهو منخرم شرعاً في أصل التسبب، وأما إذا أمكن أن لا ينخرم أو أمكن أن لا يكون منخرماً من أصله؛ فليس بمخالف للمقصد الشرعي من [كل] وجه؛ فهو محل اجتهاد، ويبقى التسبب إن صحبه نهي محل نظر أيضاً[2]، وقد تقدم الكلام فيه، والله أعلم.

والجهة الرابعة مما يعرف به مقصد الشارع: السكوت عن شرع التسبب[3]، أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضي له، وبيان ذٰلك أن سكوت الشارع عن الحكم على ضربين:

= آخر وهو قضاء الوطر، وهو قصد لا يخالف قصد الشارع عيناً؛ فكان صحيحاً، فكذٰلك ما هنا من الأمثلة السابقة من قصد المضارة أو أخذ مال المرأة بالنكاح؛ فيكون صحيحاً أيضاً مثله. (د).

(١) لعل أصل العبارة هٰكذا: «وليس من هٰذا المخالفُ لقصد الشارع بلا بد، وهو الاحتيال. . . إلخ»، أي: ليس من هٰذا النوع الذي أكد جوازه بما قرره ما يكون فيه التسبب حيلة للوصول به إلى غرض آخر، بحيث يزول ما تسبب فيه بمجرد وصوله إلى غرضه، كما تقدم في بيوع الآجال، وكالهبة للفرار من الزكاة؛ فإنه لا يعد من هٰذا النوع الذي فيه الكلام هنا، وهو ما لا يقتضي تأكيد المقصد الأصلي ولا رفعه؛ لأن هٰذا في الحقيقة يؤدي إلى رفعه وانخرامه، وقوله: «وأما إذا أمكن» يعني: وهو القسم الثالث هنا. (د).

(٢) وهو ما أشار إليه كثيراً بترجمة الصلاة في الدار المغصوبة. (د).

(٣) أي: في الأعمال العادية؛ كتضمين الصناع، وقوله: «أو عن شرعية العمل»؛ أي: في الأعمال العبادية، كتدوين المصحف. (د).

أحدهما: أن يسكت عنه لأنه لا داعية له تقتضيه، ولا موجب يقدر لأجله؛ كالنوازل التي حدثت بعد رسول الله ﷺ؛ فإنها لم تكن موجودة ثم سكت عنها مع وجودها، وإنما حدثت بعد ذٰلك؛ فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها وإجرائها على ما تقرر في كلياتها، وما أحدثه السلف الصالح راجع إلى هٰذا القسم؛ كجمع المصحف، وتدوين العلم، وتضمين[1] الصناع، وما أشبه ذٰلك مما لم يجر له ذكر في زمن رسول الله ﷺ، ولم تكن من نوازل زمانه، ولا عرض للعمل بها موجب يقتضيها؛ فهٰذا القسم جارية فروعه على أصوله المقررة شرعاً بلا إشكال؛ فالقصد الشرعي فيها معروف من الجهات المذكورة قبل[2].

والثاني: أن يسكت عنه وموجبه المقتضي له قائم، فلم يقرر فيه حكم عند نزول النازلة زائد على ما كان في ذٰلك الزمان؛ فهٰذا الضرب السكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزاد فيه ولا ينقص[3]؛ لأنه لما كان هٰذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملي موجوداً ثم لم يشرع الحكم دلالة[4] عليه؛ كان ذٰلك صريحاً في أن الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة، ومخالفة لما قصده

---

(١) ألم يكن في زمنه ﷺ صناع؟ بل كان؛ فالتمثيل به غير واضح لأن الموجب إذا كان موجوداً؛ فإما أن يكون قد أخذ حكماً من الشارع غير ما كان جارياً قبل، أو لا، وعلى كل؛ فهو حكم إما بإقرار ما كان موجوداً أو بتعديله، فلا يظهر عده فيما نحن فيه إلا إذا كان خلا زمانه عليه السلام عما يتعلق بذٰلك، وهو بعيد. (د).

(٢) أي: في الجهة الثالثة، وهي ما لم ينص عليه وعلم بمسلك استقرى من النصوص. (د).

(٣) أي: فهو تقرير لنفس ما كان جارياً واعتبار له، وأنت ترى أصل الكلام عاماً في العادي والعبادي، ولٰكنه ساق الكلام في هٰذا القسم مساق الخاص بقسم العبادة، وهو الذي يقال فيه: بدعة وغير بدعة. (د).

(٤) في الأصل: «ولا له»، وفي (ط): «ولا نية».

الشـارع؛ إذ فهم من قصـده الـوقوف عند ما حد هنالك، لا الزيادة عليه ولا النقصان منه[1].

ومثال هٰذا سجود الشكر في مذهب مالك، وهو الذي قرر هٰذا المعنى[2] في «العتبية»[3] من سماع أشهب وابن نافع، قال فيها: «وسئل مالك عن الرجل يأتيه الأمر يحبه فيسجد لله عز وجل شكراً. فقال: لا يفعل، ليس هٰذا مما مضى من أمر الناس. قيل له: إن أبا بكر الصديق فيما يذكرون سجد يوم اليمامة شكراً لله[4]؛ أفسمعت ذٰلك؟ قال: ما سمعت ذٰلك، وأنا أرى أن قد كذبوا على أبي بكر، وهٰذا من الضلال أن يسمع المرء الشيء فيقول: هٰذا شيء لم أسمع له خلافاً. فقيل له: إنما نسألك لنعلم رأيك فنرد ذٰلك به. فقال: نأتيك بشيء آخر أيضـاً لم تسمعـه مني: قد فتح على رسول الله ﷺ وعلى المسلمين بعده؛ أفسمعت أن أحداً منهم فعل مثل هٰذا؟ إذا جاءك[5] مثل هٰذا مما قد كان في الناس وجرى على أيديهم لا يسمع عنهم فيه شيء؛ فعليك بذٰلك فإنه[6] لو كان لذُكِر؛ لأنه من أمر الناس الذي قد كان فيهم؛ فهل سمعت أن أحداً منهم سجد؟ فهٰذا إجماع، إذا جاءك أمر لا تعرفه فدعه»، هٰذا تمام الرواية، وقد احتوت على

---

(١) انظر تفصيل هٰذا في «الاعتصام» (١ / ٣٦٠ وما بعدها، ط ـ رشيد رضا و١ / ٤٦٨ ـ ط ابن عفان).

(٢) وهو الجهة الرابعة مما يعرف به مقصد الشارع. (د).

(٣) (١ / ٣٩٢ ـ مع شرحها «البيان والتحصيل»).

(٤) أخرجه سعيد بن منصور في «سننه»، وابن أبي شيبة في «مصنفه» (٢ / ٣٦٧ ـ ط دار الفكر)، والبيهقي في «سننه» (٢ / ٣٧١) بسندٍ ضعيف فيه راوٍ مبهم.

وأخرجه عبدالرزاق في «المصنف» (٣ / ٣٥٨ / رقم ٥٩٦٣) ـ ومن طريقه ابن المنذر في «الأوسط» (٥ / ٢٨٨ / رقم ٢٨٨٢) ـ بإسناد منقطع.

(٥) هٰذا إلى آخر الكلام هو الزائد عن مضمون ما أجاب به أولاً، وبه يظهر قوله: «بشيء آخر لم تسمعه منه»، راجع «الاعتصام» (١ / ٤٦٨ ـ ط ابن عفان) في فصل: «ثم أتى بمأخذ آخر من الاستدلال. . . إلخ»؛ تجد اختلافاً في اللفظ يؤدي إلى بعض الاختلاف في المعنى.

(٦) كذا في (ط) و«العُتبية»، وفي غيره: «لأنه».

فرض سؤال والجواب عنه بما تقدم.

وتقرير السؤال أن يقال في البدع مثلاً: إنها «فعل ما سكت الشارع عن فعله، أو ترك ما أذن في فعله»، أو تقول: «فعل ما سكت الشارع عن الإذن فيه، أو ترك ما أذن في فعله، أو أمرٌ خارج عن ذٰلك»[1]؛ **فالأول** كسجود الشكر عند مالك، حيث لم يكن ثم دليل على فعله[2]، والدعاء بهيئة الاجتماع في أدبار الصلوات[3]، والاجتماع للدعاء بعد العصر يوم عرفة في غير عرفات[4]، **والثاني** كالصيام مع ترك الكلام، ومجاهدة النفس بترك مأكولات معينة، **والثالث** كإيجاب شهرين متتابعين في الظهار لواجد الرقبة.

وهٰذا الثالث مخالف للنص الشرعي، فلا يصح بحال[5]؛ فكونه بدعة قبيحة بيِّن.

---

(١) الإشارة لفعل ما سكت عنه وترك ما أذن فيه؛ فإن إيجاب شهرين متتابعين في الظهار لواجد الرقبة ليس مما سكت عنه الشارع، بل هو ضد لما نص عليه الشارع، وقوله: «أو أمر خارج عن ذٰلك»، هٰذا ما زادت به العبارة عن سابقتها. (د).

(٢) استحب الإمام الشافعي سجدة الشكر، وقال أحمد: «لا بأس بها»، وقال إسحاق وأبو ثور: «هي سنة»، وكره النخعي ذٰلك، وزعم أنه بدعة، وكره ذٰلك مالك والنعمان، قاله أبو شامة المقدسي في «الباعث على إنكار البدع والحوادث» (ص ١٨٩ ـ بتحقيقي). وانظر لزاماً: «الأوسط» (٥ / ٢٨٧ ـ ٢٨٩) لابن المنذر.

(٣) انظر في ذٰلك: «الاعتصام» للشاطبي (١ / ٤٧٣ ـ ٤٧٥ ـ ط ابن عفان).

(٤) انظر في بدعية ذٰلك: «السنن الكبرى» (٥ / ١١٨) للبيهقي، و«اقتضاء الصراط المستقيم» (ص ١٤٩)، و«مجموع الفتاوى» (١١ / ٢٩٨، ٥٧٦، ٦٢٩)، و«منية المصلي» (٥٧٣)، و«الحوادث والبدع» للطرطوشي (ص ١١٥ ـ ١١٧)، و«الباعث على إنكار البدع والحوادث» (ص ١١٧ ـ ١١٩ ـ بتحقيقي)، و«البدع والنهي عنها» (ص ٤٦ ـ ٤٧)، و«الأمر بالاتباع والنهي عن الابتداع» (ص ١٨١ ـ ١٨٥ ـ بتحقيقي)، و«حجة النبي ﷺ» (ص ١٢٨).

(٥) انظر في ذٰلك: «الاعتصام» (٢ / ٦١٠ ـ ٦٢١ ـ ط دار ابن عفَّان).

وأما الضربان الأولان ـ وهما في الحقيقة فعل أو ترك لما سكت الشارع عن فعله أو تركه ـ؛ فمن أين يعلم مخالفتهما لقصد الشارع أو أنهما مما يخالف المشروع؟ وهما لم يتواردا[1] مع المشروع على محل واحد، بل هما في المعنى كالمصالح المرسلة[2]، والبدعُ إنما أحدثت لمصالح يدعيها أهلها، ويزعمون أنها غير مخالفة لقصد الشارع، ولا لوضع الأعمال، أما القصد؛ فمسلم بالفرض[3]، وأما الفعل؛ فلم يشرع الشارع[4] فعلاً نوقض بهٰذا العمل المحدَث، ولا تركاً لشيء فَعَله هٰذا المحدِث؛ كترك الصلاة، وشرب الخمر، بل حقيقته أنه أمر مسكوت عنه عند الشارع، والمسكوت من الشارع لا يقتضي مخالفة [ولا موافقة]، ولا يُفهِم[5] للشارع قصداً معيناً دون ضده وخلافه، فإذا كان كذٰلك؛ رجعنا إلى النظر في وجوه المصالح؛ فما وجدنا فيه مصلحة قبلناه إعمالاً للمصالح المرسلة، وما وجدنا فيه مفسدة تركناه إعمالاً للمصالح أيضاً، وما لم نجد فيه هٰذا ولا هٰذا؛ فهو كسائر المباحات إعمالاً للمصالح المرسلة

---

(١) لأنه لا مشروع في هٰذا الفرض، وهو توجيه لإنكار الأمرين معاً. (د).

(٢) أي: التي لم يرد من الشارع فيها نص أو دليل بخصوصها؛ فهي مرسلة عن الدليل. (د).

(٣) لأن فرض الكلام أنه وجد المقتضى للفعل مثلاً أو للترك، كحصول النعمة المستحقة للشكر في سجوده؛ فلا مخالفة للقصد، لما علمناه سابقاً في «الجهة الثانية مما يدل على قصد الشارع». (د).

(٤) أي: وهو أصل الفرض أيضاً. (د).

(٥) هٰذه الزيادة لا حاجة إليها هنا؛ لأنه وإن كان المسكوت لا يفهم للشارع قصد معين فيه، ولٰكن أصل الموضوع أن قصد الشارع في هٰذه المسائل مسلم أنه يوافق البدعة؛ كشكر النعم المطلوب بوجه عام في موضوع سجود الشكر، وأن المقتضى موجود ولٰكنه لما لم يشرع له الحكم؛ دل على أنه لا زائد عما هو مقرر فيه، ولا يعزب عنك أن المصالح المرسلة إنما تجري في غير العبادات. (د).

أيضـاً؛ فالحـاصل أن كل محدثة يفرض ذمها تساوي المحدثة المحمودة في المعنى[١]؛ فما وجه ذم هٰذه ومدح هٰذه؟ ولا نص يدل على مدح ولا ذم على الخصوص.

وتقرير الجواب ما ذكره مالك، وأن السكوت عن حكم الفعل أو الترك هنا ـ إذا وجد المعنى المقتضي للفعل أو الترك ـ إجماعٌ مِن كل ساكت على أن لا زائد على ما كان، وهو غاية في [تحصيل] هٰذا المعنى.

قال ابن رشد[٢]: «الوجه في ذٰلك أنه لم يره مما شُرع في الدين ـ يعني سجود الشكر ـ لا فرضاً ولا نفلاً؛ إذ لم يأمر بذٰلك النبي ﷺ ولا فعله[٣]، ولا

---

(١) أي: في المصلحة والحكمة؛ لأن الفرض أن الجميع فيه المصلحة التي عرف اعتبار الشارع لها، وأي فرق بين سجود الشكر وجمع المصحف، أو بين الاجتماع للدعاء أدبار الصلوات وتدوين العلم؟ وكلاهما عون على الخير. (د).

(٢) في «البيان والتحصيل» (١ / ٣٩٣).

(٣) في هٰذا الإطلاق نظر كبير؛ إذ أخرج أبو داود في «سننه» (كتاب الجهاد، باب في سجود الشكر، ٣ / ٨٩ / رقم ٢٧٧٤)، والترمذي في «جامعه» (أبواب السير، باب ما جاء في سجدة الشكر، ٤ / ١٤١ / رقم ١٥٧٨) ـ وقال: «هٰذا حديث حسن غريب»، و«العمل على هٰذا عند أكثر أهـل العلم رأوا سجدة الشكر» ـ، وابن ماجه في «السنن» (كتاب إقامة الصلاة، باب ما جاء في الصلاة والسجدة عند الشكر، ١ / ٤٤٦ / رقم ١٣٩٤)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٤٥)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٢٩١)، وابن المنذر في «الأوسط» (٥ / ٢٨٧ / رقم ٢٨٨٠)، وأبو نعيم في «تاريخ أصبهان» (٢ / ٣٤) عن أبي بكرة؛ أن النبي ﷺ جاءَه شيء يسرُّه، أو جاءه سرور خرَّ ساجداً لله.

وهو حديث حسن، وله شواهد عديدة وكثيرة، وقد أثر عن علي وكعب بن مالك كما سيأتي عنـد المصنف (ص ٢٧٠)، ولذا قال ابن المنذر في «الأوسط» (٥ / ٢٨٧) بعد أن سرد الأقوال: «وبالقول الأول ـ أي: مشروعية سجود الشكر ـ أقول؛ لأن ذٰلك قد روي عن رسول ﷺ، وعن أبي بكر وعلي وكعب بن مالك؛ فليس لكراهية من كره ذٰلك معنى».

وقال شيخنا الألباني في «الإرواء» (٢ / ٢٢٦ ـ ٢٣٢) بعد أن خرج الأحاديث والآثار في ذٰلك: «وبالجملة؛ فلا يشك عاقل في مشروعية سجود الشكر بعد الوقوف على هٰذه الأحاديث، لا =

أجمع المسلمون على اختيار فعله، والشرائعُ لا تثبت إلا من أحد هٰذه الوجوه».

قال: «واستدلاله على أن رسول الله ﷺ لم يفعل ذٰلك ولا المسلمون بعده بأن ذٰلك لو كان لَنُقِل صحيح؛ إذ لا يصح أن تتوفَّر دواعي المسلمين على ترك نقل شريعة من شرائع الدين، وقد أمروا بالتبليغ».

قال: «وهٰـذا أصل من الأصول، وعليه يأتي إسقاط الزكاة من الخُضَر والبقـول، مع وجـوب الـزكاة فيها بعموم قول النبي ﷺ: «فيما سقَت السماءُ والعيونُ والبَعلِ العشرُ، وفيما سُقِيَ بالنَّضْح نصفُ العشرِ»[1] لأنا نزَّلنا[2] ترك نَقْلِ أخذ النبي ﷺ الزكاة منها كالسنة القائمة في أن لا زكاة فيها؛ فكذٰلك تُنْزِلُ ترك نقل السجود عن النبي ﷺ في الشكر كالسنة القائمة في أن لا سجود فيها»[3]، ثم حكى خلاف الشافعي والكلام عليه، والمقصود[4] من المسألة توجيه مالك لها من حيث إنها بدعة، لا توجيه أنها بدعة على الإطلاق.

= سيما وقد جرى العمل عليها من السلف الصالح رضي الله عنهم».

قلت: وتفصيل المشروعية تجده في «الخلافيات» للبيهقي (مسألة رقم ١١٦)، يسر الله إتمام تحقيقه بخير.

(١) مضى تخريجه (٢ / ١٥٥)، وهو صحيح.

(٢) في «البيان والتحصيل»: «أنزلنا».

(٣) ولٰكن المقدمة الأولى غير صحيحة؛ كما بيّنّاه ولله الحمد. وفي (ط): «فيها»، وفي غيره: «فيه».

(٤) أي: مقصود المؤلف من نقل ما ذكر عنه في السؤال والجواب معرفة طريقته في توجيه وبيان معنى كونها بدعة، يعني ليأخذ منه القاعدة العامة التي يريد تأصيلها هنا، وهو أن البدعة ما كان المقتضى لها موجوداً في زمانه ﷺ، ولم يشرع لها حكماً زائداً؛ فيعلم أن السكوت دليل على أن قصده الوقوف عند هٰذا الحد، وليس غرض المؤلف العناية ببيان أن سجود الشكر بدعة، بل الذي يعنيه هو طريقة مالك في بيان بدعيتها، وكأن هٰذا شبه تبرؤ من تأييد كونها بدعة للأحاديث الواردة =

وعلى هٰذا النحو جرى بعضهم في تحريم نكاح المحلل أنها بدعة منكرة، من حيث وجد في زمانه عليه الصلاة والسلام المعنى المقتضي للتخفيف والترخيص للزوجين، بإجازة التحليل ليراجعا كما كانا أول مرة، وأنه لما لم يشرع ذٰلك مع حرص امرأة رفاعة[1] على رجوعها إليه؛ دل على أن التحليل ليس بمشروع لها ولا لغيرها[2]، وهو أصل صحيح، إذا اعتبر وضح به الفرق بين ما هو من البدع وما ليس منها، ودل على أن وجود المعنى المقتضي مع عدم التشريع دليل على قصد الشارع إلى عدم الزيادة على ما كان موجوداً قبل، فإذا زاد الزائد ظهر أنه مخالف لقصد الشارع؛ فبطل.

* * * * *

= في سجوده ﷺ شكراً، راجع «المنتقى» في باب السهو. (د).

قلت: ونحوه في «الاعتصام» (١ / ٤٦٦ ـ ٤٧١ / ط ابن عفان).

(١) كما تقدم (١ / ٤٣١).

(٢) صرح الشيخ ابن تيمية في «فتاويه» بأن التحليل بدعة مستنداً إلى هٰذا الوجه الذي لوح إليه المصنف، وهو أن التحليل لو كان جائزاً؛ لدل عليه النبي ﷺ من طلق ثلاثاً؛ فإنه كان أرحم الناس بأمته وأحبهم بمياسير الأمور، وقال: «من علم كثرة وقوع الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وخلفائه، وأنهم لم يأذنوا لأحد في تحليل علم قطعاً أنه ليس من الدين، وهٰذه قاعدة محكمة لو تحراها علماء الإسلام؛ لما وجدت البدع المكروهة وكثير من الفتاوى السخيفة إلى تلويث جانب الشريعة سبيلاً». (خ).

قلت: وصرح بهٰذا المصنف في «الاعتصام» (١ / ٤٧١ ـ ط ابن عفان) أيضاً.

وانظر: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٣ / ٩٨ ـ ٢٨٥).

[بسم الله الرحمٰن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم][1]

كتاب الأدلة[2] الشرعية

والنظر فيه [فيما][3] يتعلق بها على الجملة، وفيما يتعلق بكل واحد منها على التفصيل، وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس[4]؛ فالنظر إذاً يتعلق بطرفين[5].

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و (م) و (ط).

(٢) قال ماء: «الأدلة جمع دليل، وهو ما يتوصل به إلى المقصود ـ أي: المنسوب ـ إلى الشرع».

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و (م)، وسقطت «فيه» من (ط).

(٤) هٰذه أدلَّة شرعيَّة من حيث ما صدقاتها (كذا) الجزئيَّة المتعلقة بالأحكام، والأصوليّ يبحث عنها من حيث الإجمال، ولا تذكر فيه بخصوصها إلا على ضربٍ من التَّمثيل والإيضاح. (ف).

(٥) في (ط): «فالنظر إذاً في طرفين».

الطرف الأول في الأدلة على الجملة

والكلام فيها (أ) في كليات[1] تتعلق بها، و(ب) في العوارض اللاحقة لها.

والأول يحتوي على مسائل:

(١) وسيذكرها في أربع عشرة مسألة، وقوله: «وفي العوارض»، وسيذكرها في خمسة فصول: الإحكام والتشابه، الإحكام والنسخ، الأمر والنهي، العموم والخصوص، البيان والإجمال. (د).

النظر الأول

في كليات الأدلة على الجملة

المسألة الأولى[1]

لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينات، وكانت هٰذه الوجوه مبثوثة[2] في أبواب

---

(١) هٰذه المسألة تعتبر أمّاً لجميع المسائل الأصولية المتعلقة بالأدلة الشرعية، بين بها شدة ارتباط هٰذه المسائل الأصولية بالأدلة الشرعية التفصيلية والقواعد الشرعية، بحيث لا يمكن استغناء المستنبط للأحكام عن النظر للأمرين معاً؛ فلا يستغني بالنظر في الجزئيات ـ أي الأدلة التفصيلية ـ عن النظر في الوقت نفسه للقاعدة الأصولية التي تعتبر كلية لها ليعرف بها هٰذا الجزئي من أي مرتبة هو، وما مقصد الشارع في مثله؟ كما أنه لا يستغني بالكلية فيجريها في الجزئيات دون أن ينظر في الدليل الخاص بهٰذه الجزئية الوارد من الكتاب والسنة وما معهما، وقد ساق المصنف تمهيداً لذٰلك أول المسألة، ثم بين وجه حاجة الجزئيات إلى الكليات بقوله: «وإذا كان كذٰلك. . . إلخ»، ثم بين عدم استغناء الكليات عن الجزئيات بقوله: «وكما أن. . . إلخ»، ومد النفس في هٰذا الجانب؛ لأنه موضع التوهم لمخالفته المألوف في مثله. (د).

(٢) «وذٰلك أن الله تعالى لما اقتضت حكمته الأزلية سعادة الخلق في الأولى والآخرة؛ ناطها بأحكام معقولة التناسب، ورتب عليها مصالح كفيلة بذٰلك». (ف).

وكتب (د) ما نصه: «أي: إن المراتب الثلاثة لا تخلو منها جزئية من مسائل الشريعة وفروعها، وأدلتها الشرعية التفصيلية مستغرقة لهٰذه الفروع والجزئيات، لا فرق بين ضروريات الدين وحاجياته وتحسيناته، ولا بين الأمور العادية والعبادية؛ فلا فرق في ذٰلك بين الصلاة والبيع والقضاء وغيرها، ولا بين قاعدة الغرر وقاعدة الربا مثلاً، والغرض التعميم، وأن الأدلة التفصيلية عامة شاملة، إن لم تكن من الكتاب؛ فمن السنة أو الإجماع أو غيرهما من الاستحسان والمصالح المرسلة باعتبار الجزئيات في تلك الأدلة؛ فهٰذه كلها أدلة تفصيلية تتعلق بجزئيات المراتب الثلاث المذكورة، وكما أن الأمر هٰكذا في الأدلة التفصيلية؛ فهو كذٰلك أيضاً في كلياتها التي أخذت من استقرائها، هي أيضاً عامة لكل ما يتعلق بهٰذه المراتب الثلاث، لا تخص أدلة تفصيلية تتعلق ببعض المراتب دون بعض، ولا بعض القواعد الشرعية دون بعض، بل إنها كليات عامة تقع على جميع الأدلة التفصيلية والقواعد الشرعية المسماة جزئياً إضافياً؛ فتضبط مقاصدها ويتزن بها طريق إجرائها والعمل بها، فكما أن الجزئيات التي هي الأدلة التفصيلية والقواعد الشرعية المذكورة مبثوثة في جميع فروع =

الشريعة وأدلتها، غير مختصة بمحل دون محل، ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة؛ كان النظر الشرعي فيها أيضاً عاماً لا يختص بجزئية دون أخرى؛ لأنها كليات تقضي على كل جزئي[1] تحتها وسواء علينا أكان جزئياً إضافياً[2] أم حقيقياً[3]؛ إذ ليس فوق هٰذه الكليات كلي تنتهي إليه، بل هي أصول الشريعة، وقد تمت؛ فلا يصح أن يفقد بعضها حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره؛ فهي الكافية في مصالح الخلق عموماً وخصوصاً؛ لأن الله تعالى قال: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[4] [المائدة: ٣].

= المراتب الثلاث؛ كذٰلك هٰذه الكليات المأخوذة من استقرائها قاضية على كل الجزئيات وعلى أفراد الأدلة التفصيلية التي تندرج تحتها؛ فلا يتأتى أن يفقد بعض تلك الكليات حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره لأن ذٰلك إنما يعقل في فروع الأحكام لا في أصولها، وإلا؛ لما كانت الشريعة تامة.

وهنا يخطر السؤال الذي يريد المؤلف أن يجعل هٰذه المسألة لتحقيقه، وهو أنه هل يصح إذاً للمجتهد ألا ينظر في الجزئيات والأدلة التفصيلية عند استنباط الأحكام ويكتفي بالكليات، كما هو الشأن في قواعد اللغة مثلاً، يجري التطبيق في كل فاعل على أنه مرفوع عند قراءة كلام العرب، بدون نظر إلى أن هذا الفاعل بخصوصه ورد عن العربي المتكلم به مرفوعاً؟ وهٰكذا يكون الشأن هنا؛ فيقال مثلاً: إن هٰذا الجزئي إن كان ضرورياً قدم على الحاجي، وإن كان حاجياً قدم على ما بعده، والضروريات نفسها ما كان منها متعلقاً بالدين قدم على المتعلق بالنفس، وهٰذا يقدم على ما بعده منها، وهٰكذا؛ فيستغنى بالنظر في الكليات عن النظر في الدليل الشرعي الخاص على طبق قواعد النحو مثلاً، وكذٰلك يستغنى عن النظر في الجزئيات الإضافية اكتفاء بالكليات؟

فكان الجواب عن السؤال أن الأمر ليس على ما يظن، بل لا بد منهما معاً كما بسطه، ولما كانت هٰذه المسألة كأصل عام في كتاب الأدلة جعلها فاتحة مسائل هٰذا الباب؛ فلله دره ما أسد نظره، ولقد صدق فيما يقول بعد: «إن النظر في هٰذه الأطراف فيه جملة الفقه»، وسيأتي لهٰذا المبحث بقية في كتاب الاجتهاد في المسألة الثالثة عشرة».

(١) في (ط): «جزء».

(٢) أي كما قال: «ولا بقاعدة دون قاعدة». (د).

(٣) كذا في (د)، وفي الأصل و(م) و(ف) و(ط): «أو حقيقياً».

(٤) المراد بذٰلك بيان ما لزم بيانه وما يستنبط منه غيره؛ كالتنصيص على قواعد العقائد، =

وقال: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

وفي الحديث: «تُرِكْتُكم على الجادَّة»[1] الحديث.

وقوله: «لا يَهْلِكُ عَلى اللهِ إلاَّ هَالِكٌ»[2].

ونحو ذٰلك من الأدلة الدالة على تمام الأمر وإيضاح السبيل.

وإذا كان كذٰلك، وكانت الجزئيات[3] وهي أصول الشريعة؛ فما تحتها

= والتوقيف على أصول الشرع وقوانين الاجتهاد؛ فكل ما يستنبطه المجتهدون ويخرجه العلماء الراسخون من أحكام الوقائع مأخوذ من الكتاب والسنة، وإليهما يرجع الإجماع. (ف).

قلت: انظر في تفسير الآية «الاعتصام» للمصنف (٢ / ٨١٦ ـ ٨١٧ ـ ط دار ابن عفان).

(١) أخرجه رَزين في «جامعه» المسمى «التجريد للصحاح الستة»، كما في «جامع الأصول» (١ / ٢٩٣) لابن الأثير ـ وقد نقل هٰذا الكتاب مفرقاً على أبوابه، كما صرح (١ / ٥٥) ـ عن علي رضي الله عنه قوله، وتتمته: «مَنْهجٍ عليه أُمُّ الكتاب»، وانفرادات رَزين من مظانّ الضعف، وورد حديث فيه: «تركتُكم على البيضاء»، سيأتي تخريجه (٤ / ١٣٣، ١٣٥)، وهو صحيح.

قال (ماء): «الجادة: معظم الطريق، وقيل: وسطه، وقيل: هي الطريق الأعظم الذي يجمع الطرق ولا بد من المرور عليه».

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب إذا همَّ العبدُ بحسنةٍ كُتبت وإذا همَّ بسيئةٍ لم تكتب، ١ / ١١٨ / رقم ١٣١ بعد ٢٠٨) عن ابن عباس عن رسول الله ﷺ فيما يَرْوي عن ربه تبارك وتعالى، وأوله: «إن الله كتب الحسنات والسيئات...»، وأصل الحديث ـ دون القطعة المذكورة ـ في «صحيح البخاري» (رقم ٦٤٩١).

ومعنى: «لا يهلك على الله إلا هالك» أي: مَنْ أصرَّ على التحرِّي على السيئة عزماً وقولاً وفعلاً، وأعرضَ عن الحسنات همّاً وقولاً وفعلاً، قاله ابن حجر في «الفتح»، وفي (م): «إلا الهالك».

(٣) أي: الحقيقية؛ كنصوص الأدلة التفصيلية، أو الإضافية؛ كالقواعد الكلية التي تندرج تحت كليات المراتب الثلاث الأعم منها؛ فلذا قال: «وهي أصول الشريعة فما تحتها». (د).

مستمدَّة[1] من تلك الأصول الكلية، شأن[2] الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات؛ فمن الواجب اعتبار[3] تلك الجزئيات بهٰذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ إذ محالٌ أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنص مثلاً في جزئي[4] معرضاً عن كليه؛ فقد أخطأ[5].

وكما أن من أخذ بالجزئي[6] معرضاً عن كليه؛ فهو مخطىء، كذٰلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيه.

وبيان ذٰلك أن تلقي العلم بالكلي إنما[7] هو من عَرْض الجزئيات

---

(١) لأن الأدلة الشرعية وما أخذ عنها من القواعد إنما جاء تقريراً وتفصيلاً للمقاصد الشرعية العامة في المراتب الثلاث، وكل ما جاء من ذٰلك لاحظ فيه الشارع المحافظة على هٰذه المراتب، التي بحفظها ينتظم أمر المعاش والمعاد. (د).

(٢) أي: أن تكون متفرعة عنها، داخلاً في قوامها ما اعتبر مقوماً لهٰذه الأنواع. (د).

(٣) أي: بالتحقق من اندراجها تحتها، بحيث لا يحصل اشتباه ما يدخل تحت الضروري بما يدخل تحت المرتبتين الأخريين، وإلا؛ لما صح الحكم على الجزئي. (د).

(٤) حقيقي أو إضافي؛ أي: سواء أكان دليلاً خاصاً من الكتاب وما معه، أم كان قاعدة مما يندرج تحت كلي أعم منه؟ (د).

(٥) أي: قد يدركه الخطأ، وإلا فقد يصادف الثواب؛ فكثيراً ما يستدل الشخص بحديث على جزئي، ولا يلتفت لكليه ويصادف الصواب، أو يقال: أخطأ في طريق الاجتهاد، وإن لم يخطىء النتيجة. (د).

(٦) في الأصل و(ف): «أخذها لجزئي»، وقال (ف): «لعل المناسب: كما أن من أخذ به في جزئي معرضاً إلخ...».

قلت: وما في (د) هو الصواب.

(٧) هٰذا بالنسبة لنفس المستقرىء المثبت للكلي، أما بالنسبة لغيره الذي أخذ العلم بالكلي بعد ما تم استقراؤه من غيره؛ فلا يقال فيه ذٰلك، إلا بواسطة من أخذ عنه الكلي، أما بالنسبة إليه هو؛ فلا توقف. (د).

واستقرائها؛ [وإلَّا] فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات، ولأنه ليس بموجود في الخارج، وإنما هو مضمن في الجزئيات حسبما تقرر في المعقولات؛ فإذاً الوقوف مع الكلي مع الإعراض عن الجزئي وقوف[1] مع شيء لم يتقرر العلم به بعد دون العلم بالجزئي، والجزئيُّ[2] هو مظهر العلم به.

وأيضاً؛ فإن الجزئي لم يوضع جزئياً؛ إلا لكون[3] الكلي فيه على التمام وبه قوامه، فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقة، وذلك تناقض[4]، ولأن الإعراض عن الجزئي جملة يؤدي إلى الشك في الكلي من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته[5] للكلي أو توهم المخالفة له، وإذا خالف الكلي الجزئي مع أنا إنما[6] نأخذه من الجزئي؛ دل على أن ذلك الكلي لم يتحقق العلم به لإمكان أن يتضمن ذلك الجزئي جزءً من الكلي[7] لم يأخذه المعتبر جزءً منه، وإذا أمكن هذا؛ لم يكن بدٌّ من الرجوع إلى الجزئي في معرفة الكلي، ودل ذلك على أن الكلي لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي، وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع؛

---

(١) راجع إلى الوجه الأول من البيان. (د).

(٢) راجع إلى الوجه الثاني منه، وكلاهما لا يخلو من نظر. (د).

(٣) ظاهر بالنسبة للجزئي الإضافي. (د).

(٤) أي: الإعراض عن الجزئي مع اعتبار الكلي تناقض؛ لأن الإعراض عن الجزئي إعراض عن الكلي بمقتضى تقريره؛ فيكون اعتباراً للكلي وإعراضاً عنه معاً، وهو تناقض. (د).

(٥) بحيث لا يرد إليه بالطريق المؤدي إلى تعرف أنه جزئيه ويندرج فيه. (د).

(٦) بما قدمناه لا يذهب عليك صحة عباراته المتبادر منها التناقض، حيث يقول تارة: «الجزئي مستمد من الكلي شأن الجزئيات مع أنواعها»، وتارة يقول: «الكلي مأخوذ من الجزئي»، وكل صحيح بالمعنى المتقدم في كل منها. (د).

(٧) أي: من كليه الحقيقي، وقوله: «لم يأخذه المعتبر جزءً منه»؛ أي: مما ادعى أنه كليه، يعني: فلا يكون هو كليه. (د).

لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذٰلك[1]، والجزئي كذٰلك أيضاً؛ فلا بد من اعتبارهما معاً[2] في كل مسألة.

فإذا ثبت بالاستقــراء قاعـدة كلية، ثم أتى النص على جزئي يخـالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة؛ فلا بد من الجمع في النظر بينهما لأن الشارع لم ينص على ذٰلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك القواعد، [إذ كلية][2] هٰذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة؛ فلا يمكن والحالة هٰذه أن تخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع[3]، وإذا ثبت هٰذا؛ لم يمكن أن يعتبر الكلي ويلغى الجزئي.

فإن قيل: الكلي لا يثبت كلياً إلا من استقراء الجزئيات كلها أو أكثرها، وإذا كان كذٰلـك لم يمكن أن يفـرض جزئي إلا وهو داخل تحت الكلي لأن الاستقراء قطعي إذا تم[4] فالنظر إلى الجزئي بعد ذٰلك عناء[5]، وفرض مخالفته

---

(١) أي: لأن اعتبار الكلي وملاحظته عند النظر في الجزئيات إنما يقصد منه المحافظة على مقاصد الشارع، ولا يكون ذٰلك دون النظر للجزئي أيضاً. (د).

(٢) سقطت من (ط).

(٣) أي: ممـا تضمنتـه القـواعـد، وإذاً؛ فالقواعد معتبرة لم يهدمها هٰذا النص في هٰذا الجزئي، ولٰكن هٰذا لا يقضي باعتبار الكلي وحده مطرداً ويلغي الجزئي؛ فلا بد من اعتبار الكلي في غير موضع المعارضة حتى لا يهدر الكلي ولا الجزئي، وسيأتي له بيان وتمثيل. (د).

(٤) قال بعضهم: «وتمامه بالنظر في الأدلة الجزئية، وما انطوت عليه من الوجوه العامة على حد التواتر المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة ينضاف بعضها إلى بعض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة، وتقدم أن الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار القطعي العام، وأن تخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجه عن كونه كليّاً؛ لأنه إذا خرج عن ضروري مثلاً، فإنما يخرج لحاجي أو كمالي لعارض لا لذاته، ولا يتجاوز الأصول الثلاثة» اهـ. (د).

قلت: قوله: «قال بعضهم...» هو (ف).

(٥) في (ط): «عماء».

غير صحيح، كما أنا إذا حصلنا من حقيقة الإنسان مثلاً بالاستقراء معنى الحيوانية؛ لم يصح أن يوجد إنسان إلا وهو حيوان؛ فالحكم عليه بالكلي حكم قطعي لا يتخلف، وجد أو لم يوجد؛ فلا اعتبار به في الحكم بهذا الكلي من حيث إنه لا يوجد إلا كذلك، فإذا فرضت المخالفة في بعض الجزئيات؛ فليس بجزئي له كالتماثيل وأشباهها، فكذلك هنا إذا وجدنا أن الحفظ على الدين أو النفس أو النسل[1] أو المال أو العقل في الضروريات معتبر[2] شرعاً، ووجدنا ذلك عند استقراء جزئيات الأدلة؛ حصل لنا القطع بحفظ ذلك، وأنه المعتبر حيثما وجدناه؛ فنحكم به على كل جزئي فرض عدم الاطلاع عليه، فإنه لا يكون إلا على ذلك الوزان، لا يخالفه على حال؛ إذ لا يوجد بخلاف ما وضع، ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا[3] كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]؛ فما فائدة اعتبار الجزئي بعد حصول العلم بالكلي؟

فالجواب: إن هذا صحيح على الجملة، وأما في التفصيل؛ فغير صحيح، فإنه إن علم أن الحفظ على الضروريات معتبر، فلم يحصل العلم بجهة الحفظ المعينة؛ فإن للحفظ وجوهاً قد يدركها العقل وقد لا يدركها، وإذا أدركها؛ فقد يدركها بالنسبة إلى حال دون حال، أو زمان دون زمان، أو عادة دون عادة؛ فيكون اعتبارها على الإطلاق خرماً للقاعدة[4] نفسها، كما قالوا في القتل بالمثقَّل: إنه لو لم يكن فيه قصاص؛ لم ينسد باب القتل بالقصاص، إذا اقتصر

---

(١) في الأصل: «النسب».

(٢) في الأصل و(ف) و(م) و(ط): «معتبراً».

(٣) بحيث تكون الأشياء يجمعها كلي واحد، وتكون من واد واحد، ومع ذلك تتعارض أحكامها وتتنافى، وذلك غير واقع في الشريعة قطعاً. (د).

(٤) هكذا في (د) فقط، وفي غيرها: «للعادة»، وقال (ف): «لعله للقاعدة»، وفي (ط): «الإطلاق وهو إما للقاعدة...».

به على حالة واحدة وهو القتل بالمحدد، وكذلك الحكم في اشتراك[1] الجماعة في قتل الواحد، ومثله[2] القيام في الصلاة مثلاً مع المرض وسائر الرخص

---

(١) فقد قاد عمر من خمسة أو سبعة في رجل واحد قتلوه غيلة؛ لأنه رضي الله عنه أدرك جهة حفظ النفس بالقصاص، وأنه لو لم يقتل الجماعة بالواحد لم ينسد باب القتل بحكم القصاص، وهذه قد يقف العقل دونها؛ فيفهم أن قتل سبعة بشخص واحد ليس حفظاً للنفس؛ فهذا اجتهاد عمر حيث قال: «لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً» لأنه فهم جهة الحفظ التي قد يقف فيها غيره، على أنه رضي الله عنه كان متردداً فيه حتى قال له علي: «أرأيت لو اشترك جماعة في سرقة، أكنت تقطعهم؟ قال: نعم. قال: فكذا هنا»؛ فحكم بالقتل، أما القتل بالمثقل فقد ورد فيه قصة اليهودي الذي قتل الجارية على أوضاح لها بحجر، فرضخ رسول الله رأسه بحجرين قتل بهما؛ فانظر وجه ذكره مع أنه منصوص، ثم لا يتوهم فيه عدم القصاص لمانع يرجع لحفظ النفس، وكذلك قال ابن الحاجب: «إنه ثبت بالقياس على المحدد»، وكأنه لم يكتف بالنص الذي أشرنا إليه في الحديث لمانع في الحديث، ولا يعترض بأنه من باب القياس في الأسباب، وهو ممنوع؛ لأن السبب الواحد وهو القتل العمد العدوان؛ فلا قياس في السبب. (د).

قلت: أثر عمر أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الديات، باب إذا أصاب قوم من رجل هل يُعاقب أم يقتصُّ منهم كلهم؟ ١٢ /٢٢٧/ رقم ٦٨٩٦) بسنده عن نافع عن ابن عمر؛ أن غلاماً قتل غيلةً، فقال عمر: «لو اشترك فيها أهل صنعاء لقتلتُهم»، ثم قال: «وقال مغيرة بن حكيم عن أبيه: إن أربعة قتلوا صبيّاً؛ فقال عمر... مثله».

قلت: وصل نحوه عبدالرزاق في «المصنف» (١٨٠٧٥، ١٨٠٧٧)، والخطابي في «الغريب» (٢ / ٨٣ - ٨٤)، ومالك (٢ / ١٩٢)، والبيهقي (٨ / ٤٠ - ٤١)، وانظر: «تغليق التعليق» (٥ / ٢٥٢)، و«تحفة الطالب» (ص ٤٣٥)، و«المعتبر» (ص ٢١٨ - ٢١٩)، و«موافقة الخبر الخبر» (٢ / ٤١٩ - ٤٢١)، و«فتح الباري» (١٢ / ٢٢٧ - ٢٢٨)، و«الاعتصام» للمصنف (٢ / ٦٢٣ - ٦٢٤ - ط ابن عفان)، أما قصة اليهودي؛ فسيأتي تخريجها.

(٢) فالمحافظة على الضروري وهو الدين هنا في الصلاة مثلاً إذا جرى الأمر فيها لنهايتها، ولو أدى إلى المشقة الفادحة محافظة على هذا الضروري ما كان يرخص في القعود مثلاً للمريض، ومثله يقال في فطر رمضان للمريض القادر بمشقة، فلو لم ينص الشارع على هذه الجزئيات ويلتفت =

الهـادمة لعزائم الأوامر والنواهي؛ إعمالاً لقاعدة الحاجيات في الضروريات، ومثل ذٰلك المستثنيات[1] من القواعد المانعة؛ كالعرايا، والقراض، والمساقاة، والسلم، والقرض، وأشباه ذٰلك، فلو اعتبرنا الضروريات كلها[2]؛ لأخلَّ ذٰلك بالحاجيات أو بالضروريات[3] أيضاً، فأما إذا اعتبرنا في كل رتبة جزئياتها؛ كان ذٰلـك محـافظة على تلك الرتبة وعلى غيرها من الكليات؛ فإن تلك المراتب الثلاث يخدم بعضها بعضاً ويخصص بعضها بعضاً، فإذا كان كذٰلك؛ فلا بد من اعتبار الكل في مواردها وبحسب أحوالها.

وأيضاً؛ فقد يعتبر الشارع من ذٰلك[4] ما لا تدركه العقول إلا بالنص عليه،

= إليها في الاستنباط، وأكتفي بأصل الحفظ للضروري لما كان هٰذا الترخص، ولو لم يكن لأدى إلى الضيق والحرج المرفوع قطعاً؛ فقد نظر إلى قاعدة الحاجيات في هٰذه المسائل مع أنها في موضوع الضروريات. (د). وفي (ط): «ومثله القائم. . .».

(١) هٰذا بناء على أن البيع والإجارة من الضروري، ولم يجر المحافظة على الضروري فيهما للنهاية، بل أعملت قاعدة رفع الحرج التي هي الخاصية للحاجيات؛ فاستثنيت من القواعد التي تقتضي منعها كالغرر في القراض والمساقاة، وهٰكذا. (د).

(٢) أي: بحيث نلتـزم الـوفـاء بهـا في كل جزئياتها لأجل ذٰلك بالحاجيات في كثير من جزئياتها؛ فيقع الحرج المنبوذ في الشريعة، وقد يخل ذٰلك بالضروري نفسه. (د).

وكتب (ف): «لعله «في كلها»؛ أي: كل الجزئيات». وفي (ط): «فلو اعتبرت الضروريات بكلياتها»، وهو الصحيح.

(٣) أي قد يؤدي الأخـذ بالمحـافظة على ضروري إلى الإخلال به نفسه أو بضروري آخر مثال الأول إذا لم نبح التيمم للمريض خشية المرض أو زيادته؛ فقد يؤدي الوضوء إلى شدة المرض حتى لا يستطيع الصلاة رأساً، أو لا يستطيعها بالمقدار الذي يستطيعه لو تيمم، ومثال الثاني ظاهر. (د).

وكتب (ف): «لعله «بل بالضروريات»؛ فأو بمعنى بل».

(٤) أي: من المحـافظة على المراتب في جزئياتها ومواردها ما يشتبه أمره على العقل ولا يعرف جهة الحفظ فيه إلا بالنص. (د).

وهو أكثر ما دلت عليه الشريعة في الجزئيات؛ لأن العقلاء في الفترات[1] قد كانوا يحافظون على تلك الأشياء[2] بمقتضى أنظار عقولهم، لكن على وجه لم يهتدوا به إلى العدل في الخلق والمناصفة بينهم، بل كان مع ذلك الهرْجُ واقعاً، والمصلحة تفوِّت مصلحة أخرى، وتهدم قاعدة أخرى أو قواعد؛ فجاء الشارع باعتبار المصلحة والنَّصفَة المطلقة في كل حين [وفي كل حال]، وبيَّن من المصالح ما يطرد وما يعارضه وجه آخر من المصلحة، كما في استثناء العرايا ونحوه، فلو أعرض عن الجزئيات بإطلاق؛ لدخلت مفاسد ولفاتت مصالح، وهو مناقض لمقصود الشارع، ولأنه من جملة المحافظة على الكليات؛ لأنها يخدم بعضها بعضاً، وقلَّما تخلو جزئية من اعتبار القواعد الثلاث فيها، وقد علم أن بعضها قد يعارض بعضاً فيقدم الأهم حسبما هو مبين في كتاب الترجيح، والنصوص والأقيسة المعتبرة تتضمن[3] هذا على الكمال.

فالحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها، وبالعكس، وهو منتهى[4] نظر المجتهدين بإطلاق، وإليه ينتهي طَلَقُهم[5] في مرامي الاجتهاد.

وما قرر في السؤال على الجملة صحيح؛ إذ الكلي لا ينخرم بجزئي ما،

---

(١) أي: في الأزمنة التي بين بعثة الرسل. (ف).

(٢) الضروريات ومكملاتها. (د).

(٣) فإذن لا بد من الرجوع لجزئيات الأدلة، وهي النصوص والأقيسة، ولا يمكنه الاستغناء عنها بالكليات كما يستغنى بكل فاعل مرفوع عما جاء في رواية تفاصيل كلام العرب مثلاً. (د).

(٤) إذ يجمعون بين النظر للدليل الخاص وبين كليه المندرج تحت المراتب الثلاثة، فيصلون بذلك لمعرفة مقصد الشارع في مثله على العموم؛ فينضبط به قصده بهذا الدليل الخاص على وجه الخصوص. (د).

(٥) بفتح الطاء واللام؛ أي: سيرهم. (ف).

والجزئي محكوم عليه بالكلي، لكن بالنسبة إلى ذات الكلي والجزئي لا بالنسبة إلى الأمور الخارجة؛ فإن[1] الإنسان مثلاً يشتمل على الحيوانية بالذات، وهي التحرك بالإرادة، وقد يفقد ذلك لأمر خارج من مرض أو مانع غيره؛ فالكلي صحيح في نفسه، وكون جزئي من جزئياته منعه مانع من جريان حقيقة الكلي فيه أمر خارج، ولكن الطبيب إنما ينظر في الكلي بحسب جريانه في الجزئي أو عدم جريانه، وينظر[2] في الجزئي من حيث يرده إلى الكلي بالطَّريق المؤدي لذلك فكما[3] لا يستقل الطبيب بالنظر في الكلي دون النظر في الجزئي من حيث هو طبيب، وكذلك[4] بالعكس؛ فالشارع هو الطبيب الأعظم، وقد جاء في الشريعة في العسل أن فيه شفاء للناس، وتبين للأطباء[5] أنه شفاء من علل كثيرة وأن فيه أيضاً ضرراً من بعض الوجوه، حصل هذا بالتجربة العادية التي أجراها الله في هذه الدار؛ فقيّد العلماء ذلك كما اقتضته التجربة، بناء على قاعدة كلية ضرورية من قواعد الدين، وهي امتناع أن يأتي في الشريعة خبر بخلاف مُخبَره، مع أن النص لا يقتضي الحصر في أنه شفاء فقط؛ فأعملوا القاعدة الشرعية الكلية، وحكموا[6] بها على الجزئي، واعتبروا الجزئي[7] أيضاً في غير الموضع

(١) في الأصل: «بأنَّ»، وفي (ط): «كما أن».

(٢) فالطبيب يعرف أن مرض كذا مشخصاته كذا ودواؤه كذا، ولكن هل الشخص الذي يعالجه توجد فيه الخواص اللازمة لهذا المرض، هذا نظره الأول، فإذا وجدها كذلك وعرف أن الكلي متحقق فيه؛ لا بد له من النظر للجزئي أيضاً نظرة ثانية: أليس عنده من المقارنات لهذا المرض ما يمنع من هذا الدواء؛ فيخفف، أو يمزج بغيره، وهكذا ينظر فيما يرد هذا الجزئي الخاص إلى ما يناسبه من كلي الأدوية؛ فلا يجري عليه الدواء المعروف لكلي المرض بمجرد أنه دواء لكلي مرضه، بل لا بد من النظر في حالة الشخص أو لا؛ فكذا الأمر هنا، وقد أحسن كل الإحسان في التمثيل. (د).

(٣) في (ط): «فكلما».

(٤) في (ف) و(م): «فكذلك».

(٥) في (ط): «للأطباء فيه».

(٦) فقالوا: إنه شفاء قطعاً. (د).

(٧) فبهذا الجزئي من التجربة في بعض الأشخاص وإحداثه الضرر، قالوا: إن الكلي لا =

المعارض[1]؛ لأن العسل ضارٌّ لمن غلبت عليه الصفراء، فمن لم يكن كذٰلك؛ فهو له شفاء، أو فيه له شفاء.

ولا يقال: إن هٰذا تناقض لأنه يؤدي إلى اعتبار الجزئي وعدم اعتباره معاً؛ لأنا نقول: إن ذٰلك من جهتين[2]، ولأنه لا يلزم أن يعتبر كل[3] جزئي وفي كل حال[4]، بل المراد بذٰلك أنه يعتبر[5] الجزئي إذا لم تتحقق استقامة الحكم بالكلي فيه كالعرايا وسائر المستثنيات، ويعتبر الكلي[6] في تخصيصه للعام

= يجري اطراده على استقامة؛ فيستثني موضع المعارضة وهو أصحاب الصفراء مثلاً؛ فقد أعملوا كلاًّ منهما. (د).

(1) في (ط): «العارض».

(2) فعدم اعتباره من حيث ذاته مع ذات الكلي؛ لأنه لا يتأتى وهو جزئي أن يخالف حكم الكلي، ولٰكن من حيث أمر خارج عنه قد يخالف حكمه، كما قيل في المرض المقترن به علة أخرى؛ فإنها تجعله ينظر فيه بنظر آخر كالصفراء في المثال. (د).

(3) أي: بل بعض الجزئيات في بعض الأحوال قد يأخذ حكماً غير حكم الكلي. (د).

(4) لعله: «أو في كل حال» بدليل ما بعده. (ف).

(5) معنى اعتبار الجزئي الأخذ بالدليل الخاص وإن خرج عن حكم الكلي الذي هو القاعدة الأصولية التي أخذت من الاستقراء للأدلة، ومعنى اعتبار الكلي تخصيصه للدليل الشرعي التفصيلي العام أو تقييده لمطلقه، كما في المثال السابق، حيث أعملت القاعدة الكلية وهي امتناع أن يأتي في الشريعة خبر بخلاف مخبره؛ فقيدوا بها المطلق الوارد في نفع العسل من مرض الإسهال، بحيث لا يكون إخلالاً بالدليل المطلق أو العام الوارد في هٰذا الجزئي، وهو جزئي نفع العسل في الإسهال، ولا يشتبه عليك الأمر فتفهم أن كلمة العام تنافي كلمة الجزئي المجعول صفة له؛ لأن عمومه جاء له من كون الدليل الشرعي التفصيلي الوارد فيه من آية أو حديث ورد بلفظ عام، وجزئيته جاءت له من كونه متعلقاً بجزئي؛ كصلاة، أو زكاة، أو بيع، أو نكاح، أو دواء مرض كمثاله، بخلاف أصل القاعدة الأصولية؛ فإنها لا تخص باباً دون باب؛ كقاعدة «الأمر بالشيء ليس أمراً بالتوابع» مثلاً، وبه يتبين أن العبارة كلها محررة. (د).

(6) تحريره: «يعتبر الجزئي في تخصيصه للعام الكلي»! (ف). =

الجزئي، أو تقييده لمطلقه، وما أشبه ذٰلك، بحيث لا يكون إخلالاً بالجزئي على الإطلاق، وهٰذا معنى اعتبار أحدهما مع الآخر، وقد مرَّ منه أمثلة في أثناء المسائل؛ فلا يصح إهمال النظر في هٰذه الأطراف، فإن فيها جملة الفقه، ومن عدم الالتفات إليها أخطأ مَن أخطأ، وحقيقته[1] نظر مطلق في مقاصد الشارع، **وأن تَتبُّـعَ نصوصه مطلقة ومقيدة أمر واجب**؛ فبذٰلك يصح تنزيل المسائل على مقتضى قواعد الشريعة، ويحصل منها صور صحيحة الاعتبار، وبالله التوفيق.

* * * * *

= قلت: هامش (د) السابق فيه رد على هٰذا، وفي الأصل: «... في تخصيصه للعالم ـ كذا ـ الجزئي».

(١) أي: فلا بد من النظر المطلق في مقاصد الشرع بواسطة الكليات، ولا بد من تتبع النصوص أيضاً مع ذٰلك وهي الجزئيات، وبالأمرين معاً تصدر من الناظر صور صحيحة الاعتبار عند الشارع، وما أصعب هٰذا العمل! وبه يعرف المدعون للاجتهاد من هٰؤلاء أشباه العوام قيمة دعواهم. (د).

المسألة الثانية

كل دليل شرعي؛ إما أن يكون قطعياً[1] أو ظنياً، فإن كان قطعياً؛ فلا إشكال في اعتباره؛ كأدلة وجوب الطهارة من الحدث، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، واجتماع الكلمة، والعدل، وأشباه ذٰلك، وإن كان ظنياً؛ فإما أن يرجع إلى أصل قطعي أو لا، فإن رجع إلى قطعي؛ فهو معتبر أيضاً، وإن لم يرجع؛ وجب التثبت فيه، ولم يصح إطلاق القول بقبوله، ولٰكنه قسمان: قسم يضاد أصلاً [قطعياً]، وقسم لا يضاده ولا يوافقه؛ فالجميع أربعة أقسام.

فأما الأول؛ فلا يفتقر إلى بيان.

وأما الثاني، وهو الظني الراجع إلى أصل قطعي؛ فإعماله أيضاً ظاهر، وعليه عامة [إعمال][2] أخبار الآحاد؛ فإنها بيان للكتاب لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

ومثل[3] ذٰلك ما جاء في الأحاديث من صفة الطهارة الصغرى والكبرى، والصلاة، والحج، وغير ذٰلك مما هو بيان لنص الكتاب.

---

(١) أي: يكون قطعي الدلالة، سواء أكان قطعي السند بأن كان لفظه متواتراً أم كان متواتراً تواتراً معنوياً بحيث تعاضدت عليه الروايات وموارد الشريعة حتى صار مما لا شك فيه، ولا يكفي في ذٰلك مجرد تواتر اللفظ إذا كان ظني الدلالة والظني ما يقابل ذٰلك، وهٰذا في الكتاب والسنة ظاهر، والإجماع أيضاً منه ظني وقطعي، أما القياس؛ فكله ظني، ولا يتأتى فيه القطع مع احتمال الاعتراضات الخمسة والعشرين؛ فقوله: «كل دليل» ليس على عمومه لأنه لا يجيء هٰذا التقسيم في القياس كما عرفت. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل.

(٣) في (ط): «ومثال».

وكـذلـك ما جاء من الأحاديث في النهي عن جملة[1] من البيوع والربا وغيره، من حيث هي راجعة إلى قوله [تعالى]: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ [البقرة: ٢٧٥].

وقوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ الآية [البقرة: ١٨٨].

إلى سائر أنواع البيانات المنقولة بالآحاد أو التواتر[2]؛ إلا أن دلالتها ظنية.

ومنه أيضاً قوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضَرَرَ ولا ضِرَار»[3]؛ فإنه داخل تحت أصل قطعي في هٰذا المعنى، فإن الضرر والضرار مبثوث منعه في الشريعة كلها، في وقائع جزئيات[4]، وقواعد كليات[5]؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟﴾ [البقرة: ٢٣١].

﴿وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا۟ عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦].

﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا﴾ الآية [البقرة: ٢٣٣].

ومنه النهي عن التعدي على النفوس والأموال والأعراض، وعن الغصب والظلم، وكل ما هو في المعنى إضرار[6] أو ضرار، ويدخل تحته الجناية على

---

(١) وهي كثيرة؛ كالمحاقلة، والمخابرة، والملامسـة، والمنابذة، والمزابنة، وغيرها. (د).

قلت: للشيخ صالح الفوزان رسالة في البيوع المنهي عنها، وكتبت رسائل عدة في (بيع الغرر)، أجمعها رسالة أستاذنا ياسـين درادكة: «نظرية الغرر في الشريعة الإسلامية»، وهي مطبوعة في مجلدين.

(٢) في (ط): «بالتواتر».

(٣) مضى تخريجه (٢ / ٧٢)، وهو صحيح بشواهده.

(٤) كما في الآيات الثلاث. (د).

(٥) كما في التعدي على النفوس وما بعده؛ فإنه كما قال: معنى في غاية العموم في الشريعة لا شك فيه؛ فهو قطعي في قواعد كليات، وحديث: «لا ضرر ولا ضرار» راجع له؛ فهو من الظني الراجع إلى قطعي. (د).

(٦) في الأصل: «ضرر».

النفس أو العقل أو النسل أو المال؛ فهو معنى في غاية العموم في الشريعة لا مراء فيه ولا شك، وإذا اعتبرت أخبار الآحاد وجدتها كذٰلك[1].

وأما الثالث، وهو الظني المعارض لأصل قطعي ولا يشهد له أصل قطعي[2]؛ فمردود بلا إشكال.

ومن الدليل على ذٰلك أمران:

أحدهما: أنه مخالف لأصول الشريعة، ومخالف أصولها لا يصح؛ لأنه ليس منها، وما ليس من الشريعة كيف يعدّ منها؟

والثاني: أنه ليس له ما يشهد بصحته، وما هو كذٰلك ساقط الاعتبار، وقد مثلوا هٰذا القسم في المناسب الغريب[3] بمن أفتى[4] بإيجاب شهرين متتابعين

---

(١) إلا النادر الذي يكون غالباً في الأخبار، كما في القصص عن بني إسرائيل مثلاً، وأحاديث الملاحم والفتن، وأشراط الساعة ونحوها؛ كأحاديث: «لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا اليهود»، «لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا خوزاً وكرمان من الأعاجم»، وسيأتي له حديث: «القاتل لا يرث»، وأنه لا يرجع لأصل قطعي. (د).

(٢) ظاهره ولو شهد له أصل ظني، وعليه يكون قوله: «ليس له ما يشهد له بصحته»؛ أي: قطعي لأنه الذي يتأتى فرضه مع فرض أنه معارض لقطعي؛ فإنه لا يعقل تعارض قطعيين، فإن وجد ما ظاهره ذٰلك أول كما سيأتي له في مسألة رؤية الباري.

(٣) الغريب نوعان: نوع هو قسم مقابل للمؤثر والملائم والمرسل؛ فهو أربع أربعة أقسام المناسب، ونوع آخر هو قسم من أقسام ثلاثة للمرسل: الغريب، ومعلوم الإلغاء، والملائم؛ فالغريب ومعلوم الإلغاء اللذان هما من أقسام المرسل مردودان باتفاق، وفي الملائم منه خلاف، أما الغريب الذي هو قسم رابع للمناسب؛ فلا يقال فيه: دل الدليل على إلغائه، فإن ذٰلك إنما هو في أقسام المرسل، وسيأتي للمؤلف في الكلام عن القسم الرابع أنه أعمله العلماء في باب القياس؛ فالمراد بالغريب هنا أحد أقسام المرسل الثلاثة، الذي قالوا فيه وفي معلوم الإلغاء: إنهما مردودان اتفاقاً، إلا أنهم جعلوا مثاله المذكور ـ وهو إيجاب الشهرين ـ مثالاً لمعلوم الإلغاء، لا للغريب؛ =

. . . .

= فليراجع المقام في كتب الأصول. (د).

وكتب (ف) هنا ما نصُّه: «المناسب هو الوصف الذي يحصل من ترتيب الحكم عليه ما يصلح كونه مقصوداً للشارع، والغريب ما دل الدليل على إلغائه وعدم اعتباره؛ فلا يعلل به».

(٤) أفتى بعض العلماء مِلكاً جامع في رمضان بصيام شهرين؛ فأنكر عليه؛ فقال: لو أمرته بالعتق لسهل عليه بذل ماله في شهوة فرجه؛ فهو مناسب تترتب عليه مصلحة الزجر التي يقصدها الشارع، لٰكنه ضد الدليل الشرعي في تأخر الصيام عن العتق ولم يشهد له أصل آخر، وقوله: «فلا بد من رده»؛ أي: كمثاله هٰذا. (د).

قلت: نقل المصنف في «الاعتصام» (٢ / ٦١٠) نحوه عن الغزالي، ولٰكنه جعل المسألة عن الوقاع في نهار رمضان، وليست عن الظهار، وقال: «فهٰذا المعنى مناسب؛ لأن الكفارة مقصود الشرع منها الزَّجر، والملك لا يزجره الإعتاق ويزجره الصيام»، ثم قال:

«وهٰذه **الفُتيا باطلة**؛ لأن العلماء بين قائلين: قائل بالتخيير، وقائل بالترتيب، فيقدم العتق عن الصيام، فتقديم الصيام بالنسبة إلى الغني لا قائل به»، ثم ذكر نقلاً عن ابن بشكوال أنه اتفق لعبدالرحمٰن بن الحكم مثل هٰذا في رمضان، وعيَّن أنَّ الذي أفتاه يحيى بن يحيى الليثي! ثم قال: «**فإنْ صحَّ** هٰذا عن يحيى بن يحيى رحمه الله، وكان كلامه على ظاهره؛ **كان مخالفاً للإجماع**».

قال أبو عبيدة: **عنـدي نظر في** صحة هٰذه القصة عن الإمام يحيى رحمه الله تعالى، وذكرها بإبهامٍ إمام الحرمين في كتابه «الغياثي» (ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣)؛ فأحسن، وعلَّق عليها بعبارات قويَّة فيها نصرة للحق إن شاء الله تعالى؛ فأجاد؛ قـال: «وأنا أقول: إن صح هٰذا من معتزٍ إلى العلماء؛ فقد كذب على دين الله وافترى، وظلم نفسَه واعتدى، وتبوأ مقعده من النار في هٰذه الفتوى، ودل على انتهائه في الخزي إلى الأمد الأقصى، ثكلته أمُّه لو أراد مسلكاً رادعاً، وقولاً وازعاً فاجعاً؛ لذكر ما يتعرض لصاحب الواقعة من سخط الله، وأليم عقابه، وحاقّ عذابه، وأبان له أن الكفاراتِ وإن أتت على ذخائر الدنيا، واستوعبت خزائن من غبر ومضى؛ لما قابَلتْ همّاً بخطيئة في شهر الله المعظم وحماه المحرم، وذكر له أن الكفارات لم تثبت مُمَحِّصات للسيئات، وكان يُغنيه الحقُّ عن التصريف والتحريف.

ولو ذهبنا نَكْذِب الملوك ونُطبِّق أجوبةَ مسائلهم على حسب استصلاحهم طلباً لما نظنه من فلاحهم لغيَّرنا دين الله تعالى بالرأي، ثم لم نثق بتحصيل صلاح وتحقيق نجاح؛ فإنه قد يشيع في =

ابتـداءً على من ظاهـر من امرأته، ولم يأت الصيام في الظهار إلا لمن لم يجد رقبة.

وهٰذا القسم على ضربين:

أحدهما: أن تكون مخالفته للأصل قطعية؛ فلا بد من رده.

والآخر: أن تكون ظنية؛ إما بأن يتطرق الظن[1] من جهة الدليل الظني، وإمـا من جهـة كون الأصـل لم يتحقق كونه قطعياً، وفي هٰذا الموضع مجال للمجتهدين، ولٰكن الثابت في الجملة أن مخالفة الظني لأصل قطعي يسقط اعتبار الظني على الإطلاق، وهو مما لا يختلف فيه.

والـظاهري وإن ظهر [من][2] أمره ببادىء الرأي عدم المساعدة فيه[3]؛ فمذهبه راجع في الحقيقة إلى المساعدة على هٰذا الأصل لاتفاق الجميع على أن الشريعة لا اختلاف فيها ولا تناقض، ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

وإذا ثبت هٰذا؛ فالظاهري لا تناقض[4] عنده في ورود نص مخالف لنص آخر أو لقاعدة أخرى، أما على اعتبار المصالح؛ فإنه يزعم أن في المخالف مصلحـة ليست في الآخـر، علمنـاهـا أو جهلناها، وأما على عدم اعتبارها؛

= ذوي الأمر أن علماء العصرِ يحرفون الشرعَ بسببهم؛ فلا يعتمدونهم، وإن صَدَقُوهم؛ فلا يستفيدون من أمرهم إلا الكذبَ على الله، وعلى رسوله، والسقوطَ عن مراتب الصادقين، والالتحاقَ بمناصب المُمَخرِقين المنافقين».

(١) أي: بأنـه ليس مخالفاً للقطعي، وهٰذا التقسيم واضح من أن الفرض عدم مخالفته لقـطعي مخالفة قطعية؛ فالنفي منصب على القيد، أو عليه والمقيد جميعاً، وسيأتي له ما يصح أن يكون أمثلة له، وتطرق الظن إلى الظني يكون بحمل الظني على معنى لا يخالف القطعي. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٣) سقط من (ط).

(٤) أي: فكل منهما صحيح، ولا تعارض. (د).

فأوضح، فإن للشارع أن يأمر وينهى كيف شاء؛ فلا تناقض بين المتعارضين على كل تقدير.

فإذا تقرر هٰذا؛ فقد فرضوا في كتاب الأخبار مسألة مختلفاً فيها، ترجع إلى الوفاق في هٰذا المعنى؛ فقالوا: خبر الواحد إذا كملت شروط صحته؛ هل يجب عرضه على الكتاب، أم لا؟ فقال الشافعي[1]: «لا يجب؛ لأنه لا تتكامل شروطه إلا وهو غير مخالف للكتاب». وعند عيسى بن أبان[2] يجب، محتجاً بحديث في هٰذا المعنى، وهو قوله: «إذا رُوي لكم حديثٌ؛ فأَعرِضوه على كتاب الله، فإن وافقَ فاقبَلُوه، وإلا؛ فرُدُّوهُ»[3].

---

(١) في كتابه العظيم: «الرسالة» (رقم ١١٠٨).

(٢) وكذا قال الرازي في «المحصول» (٤ / ٤٣٨)، وانظر في المسألة «البحر المحيط» للزركشي (٤ / ٣٥١ - ٣٥٢).

(٣) أخرج الدارقطني في «السنن» (٤ / ٢٠٨)، وابن عدي في «الكامل» (٤ / ١٣٨٧)، والخطيب في «الكفاية» (٤٣٠)، والهروي في «ذم الكلام» (ص ١٥٥) عن أبي هريرة مرفوعاً بلفظ: «سيأتيكم عني أحاديث مختلفة، فما جاءكم موافقاً لكتاب الله ولسنتي؛ فهو مني، وما جاءكم مخالفاً لكتاب الله وسنتي؛ فليس مني».

قال الدارقطني: «صالح بن موسى ضعيف، لا يحتج بحديثه»، وقال ابن عدي عقبه - وساق أحاديث أخر -: «وهٰذه الأحاديث عن عبدالعزيز غير محفوظات، إنما يرويها عنه صالح بن موسى».

وأخرج الدارقطني في «السنن» (٤ / ٢٠٨ - ٢٠٩)، والهروي في «ذم الكلام» (ص ١٧٠) عن علي مرفوعاً بلفظ: «إنها تكون بعدي رواة يروون عني الحديث؛ فأعرضوا حديثهم على القرآن، فما وافق القرآن؛ فخذوا به، وما لم يوافق القرآن؛ فلا تأخذوا به».

وقال الدارقطني: «هٰذا وهم، والصواب عن عاصم عن زيد عن علي بن الحسين مرسلاً عن النبي ﷺ».

وأبو بكر بن عياش لما كبر ساء حفظه، وقد خولف؛ كما يفهم من كلام الدارقطني.

وفي الباب أحاديث كثيرة كلها فيها مقال، انظر: «ذم الكلام» (ص ١٧٠ - ١٧١)، و«السلسلة الضعيفة» (رقم ١٠٨٣ - ١٠٩٠)، وما عند المصنف (٤ / ٣٢٩ وما بعدها). =

فهٰذا الخلاف كما ترى راجع إلى الوفاق[1]، وسيأتي تقرير ذٰلك في دليل السنة إن شاء الله تعالى.

وللمسألة[2] أصل في السلف الصالح؛ فقد ردَّت عائشة [رضي الله تعالى عنها] حديث: «إنَّ الميِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكاء أهلِهِ عليه»[3] بهٰذا الأصل نفسه؛

= قال (ف): «هٰذا العرض إنما يعتد به إذا كان من العلماء الراسخين، وهم الأئمة المجتهدون ومن على قدمهم من الفقهاء والمحدثين».

(١) من حيث إنه لا يقبل إلا ما كان موافقاً، ويرد ما كان مخالفاً، والخلاف بينهما في الطريق لمعرفة ذٰلك. (د).

(٢) وهي أن مخالفة الظني لأصل قطعي تسقط اعتبار الظني. (د).

قلت: وتوسع المتأخرون؛ فخرجوا كثيراً من الأمثلة الآتية على (عرض أخبار الآحاد على القياس) مثل: الدبوسيّ في «تأسيس النظر» (٦٥-٦٧)، وأبو زهرة في كتابه «مالك» (٢٩٨ - ٣٠٠)، ورد ذٰلك عبدالعزيز البخاري؛ فقال في كتابه «كشف الأسرار» (٢ / ٦٩٧): «وقد حكي عن مالك أن خبر الواحد إذا خالف القياس لا يقبل، وهٰذا القول باطل سمج، مستقبح عظيم، وأنا أجل منزلة مالك عن مثل هٰذا القول، ولا يدرى ثبوته منه»، وقال ابن تيمية في «صحة أصول مذهب أهل المدينة» (ص ٢٤): «من ظن بأبي حنيفة أو غيره من أئمة المسلمين أنهم يتعمدون مخالفة الحديث الصحيح لقياس أو غيره؛ فقد أخطأ عليهم، وتكلَّم إما بظن وإما بهوى؛ فهٰذا أبو حنيفة يعمل بحديث التوضؤ بالنبيذ في السفر مخالفة للقياس، وبحديث القهقهة في الصلاة مع مخالفته للقياس لاعتقاده صحتهما، وإن كان أئمة الحديث لم يصححوه».

وانظر: «شرح تنقيح الفصول» (٣٨٧)، و«توثيق السنة في القرن الثاني الهجري» (ص ٣٩١ - ٤١٣) لرفعت فوزي عبدالمطلب؛ ففيها رد على هٰذا القول.

(٣) مضى تخريجه من حديث عمر رضي الله عنه (٢ / ٣٨٥)، وهو في «الصحيحين» وغيرها.

ويشير المصنف إلى ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الجنائز، باب قول النبي ﷺ: «يعذَّب الميت ببعض بكاء أهله عليه»، ٣ / ١٥١ - ١٥٢ / رقم ١٢٨٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الجنائز، باب الميت يعذّب ببكاء أهله عليه، ٢ / ٦٤٢ / رقم ٩٢٩) ضمن حديث فيه قال: =

لقوله تعالى: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ * وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٨، ٣٩].

ووردَت حديث (١)رؤية النبي ﷺ لربه ليلة الإسراء لقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ

= ابن عباس قال: «لما مات عمر ذكرتُ ذلك لعائشة، فقالت: يرحم اللهُ عمر، لا والله ما حدَّث رسولُ الله ﷺ: «إنَّ الله يعذِّب المؤمن ببكاء أحدٍ»، ولكن قال: «إنَّ الله يزيد الكافر عذاباً ببكاء أهله عليه»، قال: وقالت عائشة: حسبكم القرآن ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾.

وانظر لزاماً: «الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة» للزركشي (ص ٦٧ ـ ٦٨، ٩١ ـ ٩٢، ١٠٧).

(١) يشير المصنف إلى ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب بدء الخلق، باب إذا قال أحدكم آمين، ٦ / ٣١٣ / رقم ٣٢٣٤، ٣٢٣٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب معنى قول الله عز وجل: ﴿لقد رآه نزلة أخرى﴾، وهل رأى النبي ﷺ ربَّه ليلة الإسراء، ١ / ١٥٩ / رقم ١٧٧) عن مسروق؛ قال: «كنت متكئاً عند عائشة، فقالت: يا أبا عائشة! ثلاث من تكلم بواحدة منهن؛ فقد أعظم على الله الفرية. قلت: ما هن؟ قالت: من زعم أن محمداً ﷺ رأى ربه؛ فقد أعظم على الله الفرية. قال: وكنت متكئاً فجلست. فقلت: يا أم المؤمنين! أنظريني ولا تعجليني، ألم يقل الله عز وجل: ﴿ولقد رآه بالأفق المبين﴾ [التكوير: ٢٢]، ﴿ولقد رآه نزلة أخرى﴾ [النجم: ١٣]؟ فقالت: أنا أول هذه الأمة سأل عن ذلك رسول الله ﷺ؛ فقال: «إنما هو جبريل، لم أره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين، رأيته منهبطاً من السماء، ساداً عِظَم خلقه ما بين السماء إلى الأرض». فقالت: أولم تسمع أن الله يقول: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾ [الأنعام: ١٠٣]، أولم تسمع أن الله يقول: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء إنه عليٌّ حكيم﴾ [الشورى: ٥١]؟ قالت: ومن زعم أن رسول الله ﷺ كتم شيئاً من كتاب الله؛ فقد أعظم على الله الفرية، والله يقول: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته﴾ [المائدة: ٦٧]. قالت: ومن زعم أنه يخبر بما يكون في غد؛ فقد أعظم على الله الفرية، والله يقول: ﴿قل لا يعلم من في السماوات والأرض الغيبَ إلا اللهُ﴾ [النمل: ٦٥]». لفظ مسلم.

وانظر: «الإجابة» (٨٤ ـ ٨٩).

﴿ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وإن كان عند غيرها غير مردود؛ لاستناده[1] إلى أصل آخر لا يناقض الآية، وهو ثبوت رؤية الله تعالى في الآخرة بأدلة قرآنية وسنيّة تبلغ القطع، ولا فرق في صحة الرؤية بين الدنيا والآخرة.

وردَّت هي وابنُ عباس خبرَ أبي هريرة في غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء[2]؛ استناداً إلى أصل مقطوع به، وهو رفع الحرج وما لا طاقة به[3] عن الدين؛ فلذلك قالا: «فكيف يصنع بالمهراس»[4]؟

---

(١) أي: فهو وإن عارض أصلاً قطعياً؛ إلا أنه يشهد له أصل قطعي، على أنه قد ينازع في قطعية الدلالة في آية: ﴿لا تدركه الأبصار﴾؛ فلا يكون مما نحن فيه. (د).

(٢) ورد في ذلك أحاديث كثيرة عن عثمان وعلي وغيرهما، جمعها أبو عبيد في كتابه «الطهور» (باب السنة في غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء، ص ٣٢٥ - ٣٣٠)، وقد خرجتها ولله الحمد في التعليق عليه، وقال أبو عبيد عقبها: «هذا عندنا هو سنة الوضوء، أنه لا يدخل المتوضّأ يده الإناء حتى يغسلها، وإنْ كانت نظيفةً إنما هذا الاتباع، فإنْ ترك ذلك تارك، ولم يكن على يده قذر؛ فإنه لا ينجس الماء، غير أنه جفاء في الدين». وقال: «والذي نختار الأخذ بالآثار الأولى؛ فنرى غسل اليد على كل حال». وفي (ط): «إدخالهما الإناء».

(٣) تقدم في المشقات تقييدها بأن تكون غير معتادة في مثل العمل المفروض، ومثل إمالة الإناء لا يظهر فيها ذلك؛ فإنها قد تكون أقل من البحث عن الماء للوضوء مثلاً، واستخراجه من البئر العميقة بأدوات ومشقات؛ فقد يقال: إن هذا من القسم الثاني الذي لم يتحقق كونه قطعياً؛ لأن ذلك إنما يثبت بكون هذا من الحرج قطعاً، وقد علمت ما فيه، وقولهما: فكيف يصنع بالمهراس؟ إذا كان هو ما يسع ماءً كثيراً فليس إناء وضوء؛ فلا تظهر شبهة اقتضائه للحرج لأن الحديث في الإناء المعتاد للوضوء، وهو الذي يسع ماءً قليلاً يمكن أن يحصل له التغير من قليل ما يحل فيه، وقد قال الحافظ: لا وجود لردهما عليه في شيء من كتب الحديث، وإنما الذي قاله له رجل يقال له قين الأشجعي، راجع «شرح التحرير» في مسألة (معارضة القياس لخبر الواحد). (د).

(٤) المهراس: حجر مستطيل، يُنقر ويُدقّ فيه، ويُتوضّأ منه، وكتب (ف): «في «النهاية» [٥ / ٢٥٩]: «هو صخرة منقورة تسع كثيراً من الماء» انتهى.

قلت: لم يذكر الزركشي في «الإجابة» رد عائشة رضي الله عنها واستدراكها على أبي هريرة =

. . . .

= هٰذا الخبر، وقال في «المعتبر» (رقم ٨٢): «لم أقف على مخالفتهما»، وتذكره كتب الأصول، انظر مثلًا: «مختصر المنتهى» (ص ٨٨) لابن الحاجب، قال ابن كثير في «تحفة الطالب» (رقم ١٢٦، ١٢٧): «وأما مخالفة ابن عباس وعائشة لأبي هريرة في ذٰلك؛ فلا يحضرني الآن نقله»، ثم قال: «وإنما روى البيهقي [(١ / ٤٧، ٤٨)] من حديث الأعمش عن إبراهيم أن أصحاب عبدالله بن مسعود قالوا: «فكيف يصنع أبو هريرة بالمهراس؟»».

قلت: وأخرجه ابن أبي شيبة أيضاً في «مصنفه» (١ / ٩٩)، وقال ابن حجر في «موافقة الخبر الخبر» (١ / ٤٦١): «تبع المصنف ـ أي: ابن الحاجب ـ في ذٰلك كلام الآمدي، ولا وجود لذٰلك في شيء من كتب الحديث»، قال الزركشي وابن حجر: «ذكر أبو إسماعيل الهروي في كتاب «ذم الكلام» (رقم ٢٩٩ ـ المحققة) بعد أن ساق قصة قين مع أبي هريرة ـ وسيأتي بيان ذٰلك ـ ما نصه: «وروي أن ابن عباس قال لأبي هريرة: أرأيت إن كان حوضاً؟ فقال: لا يضرب لحديث رسول الله ﷺ الأمثال». زاد ابن حجر: «ولم يقع لي هٰذا الأثر موصولاً إلى الآن».

قلت: ظفرتُ بحديث يُنمى إليها مرفوعاً بلفظ: «إذا استيقظ أحدكم من النوم فليغرف على يده ثلاث غرفات قبل أن يدخلها في وضوئه؛ فإنه لا يدري حيث باتت يده»، والصواب فيه: «عن أبي هريرة»، أفاده أبو زرعة كما في «العلل» (١ / ٦٢ / رقم ١٦٢) لابن أبي حاتم، ونقله ابن حجر في «التلخيص الحبير» (١ / ٦٢) ـ وتبعه الشوكاني في «النيل» ـ عن أبي حاتم وليس عن أبي زرعة، ووهم، كما أفاده المباركفوري في «تحفة الأحوذي» (١ / ١١١)، وقد فصلت الوهم الواقع في الحديث ـ وهو من قِبَل ابن أبي ذئب ـ في تعليقي على كتاب «الطهور» (ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧) لأبي عبيد، ولله الحمد.

نعم، وقع نحو المذكور عند المصنف عن قَين الأشجعي، أخرج أبو عبيد في «الطهور» (رقم ٢٧٩) و«الغريب» (٢ / ٢٧٤)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٣٤٨، ٣٨٢)، وأبو يعلى في «المسند» (١٠ / ٣٧٧ ـ ٣٧٨ / رقم ٥٩٧٣)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١ / ٢٢)، والبيهقي (١ / ٤٧)، والهروي في «ذم الكلام» (رقم ٢٩٨) عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة مرفوعاً: «إذا قام أحدكم من النوم؛ فليفرغ على يديه من وضوئه؛ فإنه لا يدري أين باتت يداه». فقال قين الأشجعي: فإذا جاء مهراسكم هٰذا؛ فكيف نصنع؟ قال: أعوذ بالله من شرِّكم.

إسناده حسن، من أجل محمد بن عمرو.

وردّت أيضاً خبر ابن عمر في الشؤم، وقالت: «إنما كان رسول الله ﷺ يحدِّث عن أقوال الجاهلية»[1]؛ لمعارضته الأصل القطعي: أن الأمر كله لله، وأن شيئاً من الأشياء لا يفعل شيئاً، ولا طِيرَة ولا عَدوى.

وقد اختلفوا على عمر بن الخطاب حين خرج إلى الشام، فأُخبر أن الوباء قد وقع بها، فاستشار المهاجرين والأنصار؛ فاختلفوا عليه إلا مُهاجِرة الفتح، فإنهم اتفقوا على رجوعه؛ فقال أبو عبيدة: «أفراراً من قَدَر الله؟»؛ فهٰذا استناد في رأي اجتهادي إلى أصل قطعي، قال عمر: «لو غيرُك قالها يا أبا عبيدة! نعم، نفِرُّ من قدر الله إلى قدر الله»[2]؛ فهٰذا استناد إلى أصل قطعي أيضاً، وهو أن الأسباب من قدر الله، ثم مثّل ذٰلك برعي العُدوة المجدبة والعُدوة المخصبة، وأن الجميع بقدر الله، ثم أخبرَ بحديث[2] الوباء الحاوي لاعتبار الأصلين.

---

(١) ردت عائشة خبر أبي هريرة في الشؤم، وليس خبر ابن عمر، كما قال المصنِّف، أخرج ذٰلك أحمد في «المسند» (٦ / ١٥٠، ٢٤٠، ٢٤٦)، وإسحاق بن راهويه في «المسند» (رقم ٨٢٢ ـ مسند عائشة)، والطحاوي في «المشكل» (١ / ٣٤١)، و«شرح معاني الآثار» (٤ / ٣١٤)، وابن جرير في «تهذيب الآثار» (رقم ٣٧)، وابن قتيبة في «عيون الأخبار» (١ / ١٤٦) بإسنادٍ حسن عن أبي حسان ـ وهو الأعرج الأجرد، اسمه مسلم بن عبدالله ـ؛ قال: جاء رجل إلى عائشة؛ فقال: إن أبا هريرة يقول: الطيرة في الفرس والدار والمرأة. فغضبت غضباً شديداً؛ حتى صارت منها شقة في السماء وشقة في الأرض، وقالت: ما قاله، إنما قال: «كان أهل الجاهلية يتطيرون من ذٰلك».

وأخرج الطيالسي في «المسند» (رقم ١٥٣٧)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٤٧٩)، وابن خزيمة ـ كما في «الفتح» (٦ / ٢٣٦) ـ عن مكحول: قيل لعائشة: إن أبا هريرة يقول (وذكر نحوه).

وإسناده منقطع، لم يسمع مكحول من عائشة، وانظر: «الإجابة» (ص ١٠٣ ـ ١٠٦)، و«السلسلة الصحيحة» (رقم ٧٧٧، ٧٨٠، ٧٨٩، ٧٩٩، ٩٩٣، ١٨٩٧).

نعم، أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب النكاح، باب ما يتقى من شؤم المرأة، رقم ٥٠٩٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب السلام، رقم ٢٢٢٥) عن ابن عمر مرفوعاً: «الشؤم في ثلاثٍ: في الفرس، والمرأة، والدار»، ولٰكن لا يوجد لعائشة رضي الله عنها ذكر فيه.

(٢) يشير المصنف إلى ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الطب، باب ما يُذكر في =

وفي الشريعة من هٰذا كثير جداً، وفي اعتبار السلف له نقل كثير.

ولقد اعتمده مالك بن أنس في مواضع كثيرة لصحته في الاعتبار، ألا ترى إلى قوله في حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً[1]: «جاء الحديث ولا

= الطاعون، ١٠ / ١٧٩ / رقم ٥٧٢٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب السلام، باب الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها، ٤ / ١٧٤٠ ـ ١٧٤١ / رقم ٢٢١٩) عن عبدالله بن عباس؛ أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه خرج إلى الشام، حتى إذا كان بسَرْغ لقيَه أمراء الأجناد ـ أبو عبيدة بن الجراح وأصحابه ـ، فأخبروه أن الوباء قد وقع بأرض الشام، قال ابن عباس: «فقال عمر: ادع لي المهاجرين الأولين. فدعاهم؛ فاستشارهم، وأخبرهم أن الوباء قد وقع في الشام؛ فاختلفوا، فقال بعضهم: قد خرجنا لأمر ولا نرى أن نرجع عنه، وقال بعضهم: معك بقية الناس وأصحاب رسول الله ﷺ ولا نرى أن تُقدِمهم على هٰذا الوباء؛ فقال: ارتفعوا عني. ثم قال: ادعوا لي الأنصار. فدعوتهم، فاستشارهم؛ فسلكوا سبيل المهاجرين، واختلفوا كاختلافهم. فقال: ارتفعوا عني. ثم قال: ادع لي من كان ها هنا من مشيخة قريش من مهاجرة الفتح. فدعوتهم؛ فلم يختلف منهم عليه رجلان، فقالوا: نرى أن ترجع بالناس ولا تقدمهم على هٰذا الوباء. فنادى عمر في الناس: إني مُصَبِّحٌ على ظهر؛ فأصبحوا عليه. فقال أبو عبيدة بن الجراح: أفراراً من قدر الله؟ فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة، نعم نفرٌّ من قدر الله إلى قدر الله، أرأيت إن كانت لك إبل هبطت وادياً له عدوتان: إحداهما خصيبة، والأخرى جدبة؛ أليس إن رعيت الخصيبة رعيتها بقدر الله، وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله؟ قال: فجاء عبدالرحمٰن بن عوف ـ وكان متغيباً في بعض حاجته ـ؛ فقال: إن عندي في هٰذا علماً، سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «إذا سمعتم به بأرض؛ فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها؛ فلا تخرجوا فِراراً منه». قال: فحمدَ الله عمرُ، ثم انصرف». لفظ البخاري.

وقال (د) في هٰذا الموطن ما نصه: «لا عدوى، ولا طيرة، ولا هامة، ولا صفر، وفر من المجذوم فرارك من الأسد»؛ ففي نفيه إشارة إلى رد معتقد الجاهلية من استقلال الأسباب بالتأثير، وفي إثباته إشارة إلى أن الجذام من الأسباب التي أجرى الله العادة بإفضائها إلى المسببات».

(١) ورد في هٰذا الباب أحاديث كثيرة، أوردها الإمام أبو عبيدالقاسم بن سلام في كتابه القيم «الطهور» (رقم ٢٠١ ـ ٢٠٤)، وخرجتُها بتفصيل ولله الحمد في التعليق عليه، وكذا في مسألة رقم (٣٨) من «الخلافيات»، منها ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الوضوء، باب الماء الذي =

أدري ما حقيقته؟»، وكان يضعِّفه ويقول: «يؤكل صيده؛ فكيف نكره لعابه؟»[1].

وإلى هٰذا المعنى أيضاً يرجع قوله في حديث خيار المجلس[2]؛ حيث قال

= يغسل به شعر الإنسان، ١ / ٢٧٤ / رقم ١٧٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، ١ / ٢٣٤ / رقم ٢٧٩) عن أبي هريرة مرفوعاً: «إذا ولغ الكلب في الإناء غسل سبع مرات».

قال أبو عبيد في كتابه «الطهور» (ص ٢٧٠ ـ بتحقيقي) بعد أن ساق الأحاديث: «وقد اختلف القول فيه على مالك في الكلاب؛ فحكى بعضهم عنه: إنه كان لا يجعل معنى هٰذا الحديث لكلاب الصيد والماشية، يقول: إنما هٰذه مثل الهرة التي يقتنيها الناس».

قال أبو عبيد: «وروي عنه قول آخر: إنه كان يعمّ به الكلاب كلَّها». قال: «وكذٰلك القول عندنا على العموم بجميعها؛ لأنا لا نخص إلا ما خصَّت السنة، ولم يأتنا عن النبي ﷺ فيه خصوصية شيء منها دون شيء؛ فهي عندنا على كل الكلاب».

وانظر تفصيل مذهب مالك في «المدونة الكبرى» (١ / ٥)، و«الإشراف» (١ / ٤١ ـ ٤٢) للقاضي عبدالوهاب، و«الاستذكار» (١ / ٢٦٢)، و«المنتقى» (١/٧٣) للباجي، و«المقدمات» (١ / ٩١) لابن رشد، و«بداية المجتهد» (١ / ٢١)، و«حاشية الدسوقي» (١ / ٨٣)، و«تفسير القرطبي» (٦٩١٦)، و«أحكام القرآن» (٣ / ١٤٢٢ ـ ١٤٢٣) لابن العربي، و«الكافي» (١ / ١٦١)، و«بذل الإحسان» الجويني (٢ / ١٧٧ ـ ١٧٨)، و«الشرح الصغير» (١ / ٤٣)، و«القوانين الفقهية» (٤٥)، و«انتصار الفقير السالك» (ص ٢٨٦)، و«الذخيرة» (١ / ١٨٣ ـ ط دار الغرب)، و«المعلم بفوائد مسلم» (٢ / ٢٤٢).

(١) فكان يضعف الحديث لمعارضته للقطعي، وهو طهارة فمه، ومع ذٰلك؛ فما بال العدد، وما بال التراب، مع أنهما لا يراعيان في غسل النجس؟ هٰذا وقد ظهر الوجه، وهو اكتشاف المادة السمية في لعاب الكلب بسبب لعقه لدبره بلسانه كثيراً، وفي برازه الجرثومة المرضية (الميكروب) الذي متى انتقل من حيوان إلى آخر أضرَّ به. (د). (استدراك ١).

(٢) يشير إلى حديث مضى لفظه (١ / ٤٢٥)، وهو في «الصحيحين» عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما.

بعد ذكره: «وليس لهٰذا عندنا حد معروف، ولا أمر معمول به فيه»[1] إشارة إلى أن المجلس مجهول المدة، ولو شرط أحدُ الخيار مدة مجهولة لبطل إجماعاً؛ فكيف يثبت بالشرع حكم لا يجوز شرطاً بالشرع؟[2] فقد رجع إلى أصل إجماعي.

وأيضاً؛ فإن قاعدة الغرر والجهالة قطعية، وهي تعارض هٰذا الحديث[3] الظني.

فإن قيل: فقد[4] أثبت مالك خيار المجلس في التمليك[5] قيل: الطلاق

---

(١) «الموطأ» (٢ / ٦٧١ ـ رواية يحيى). وانظر ـ لزاماً ـ: «ترتيب المدارك» (١ / ٧٢)، و«تنقيح الفصول» (٢ / ٢١٤) مع حاشية الشيخ علي جعيَط عليه، و«الإنصاف في أسباب الاختلاف» (ص ١٠) للدّهلوي، و«أربع رسائل في علوم الحديث» (ص ٢٥ ـ ٢٦) مع التعليق عليه، وترجمة (الفضل بن زياد البغدادي) في «تاريخ بغداد» (٢ / ٣٠٢)، و«طبقات الحنابلة» (١ / ٢٥١).

(٢) ولو كان جائزاً أصله؛ لكان جائزاً شرطه، كل شرط ليس في كتاب الله؛ فهو رد. (د).

(٣) وهو قوله ﷺ: «المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا أو يقول أحدهما للآخر: اختر، وربما قال، أو يكون بيع خيار» أخرجه الشيخان كما مضى (١ / ٤٢٥)، والكلام مستوفى في هٰذا المقام في «الاستذكار» (٢٠ / ٢١٩ ـ ٢٢٥)، و«التمهيد» (١٤ / ١١ وما بعدها)، و«الذخيرة» (٥ / ٢٠ ـ ٢٣ ـ ط دار الغرب) للقرافي، و«التفريع» (٢ / ١٧١) لابن الجلاب، و«الإشراف» (١ / ٢٤٩ ـ ٢٥٠) للقاضي عبدالوهاب، و«انتصار الفقير السالك» (ص ٢٢٢ ـ ٢٢٥) للراعي، و«إعلام الموقعين» (٢ / ١٩٧ ـ ١٩٨ و٤ / ٢٢ ـ ٢٣)، و«المعلم» للمازري (٢ / ١٦٧ ـ ١٦٨)، و«أحكام القرآن» (٢ / ١٧٥) للجصاص، و«القبس» (٢ / ٨٤٤ ـ ٨٤٥)، و«فتح الباري» (٤ / ٣٣٠)، و«بداية المجتهد» (٢ / ١٦٩)، و«حاشية الدسوقي» (٣ / ٨١)، و«البيوع والمعاملات المالية المعاصرة» (ص ٦٠) لمحمد يوسف موسى، ط دار الكتاب العربي ـ مصر، ط الثانية، سنة ١٩٥٤م.

(٤) في (ط): «قد».

(٥) تمليك الزوج لزوجته عصمتها؛ فله الرجوع ما دام في المجلس. (د).

يعلَّق على الغرر، ويثبت في المجهول[1]؛ فلا منافاة بينهما، بخلاف البيع.

ومن ذٰلك أن مالكاً أهمل اعتبار حديث: «من ماتَ وعليه صومٌ؛ صامَ عنه وليُّه»[2]، وقوله: «أرأيتِ لو كان على أبيكِ دين؟»[3] الحديث؛ لمنافاته للأصل القرآني الكلي[4]، نحو قوله: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ * وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٨، ٣٩]، كما اعتبرته عائشة في حديث ابن عمر[5].

وأنكر مالك حديث إكفاء القدور التي طبخت من الإبل والغنم قبل القسم[6] تعويلاً على أصل رفع الحرج الذي يعبر عنه بالمصالح المرسلة؛ فأجاز

---

(١) فإنه يصح أن يطلقها على ما في قبضة يدها وهو مجهول، بخلاف البيع؛ فالجهل فيه ضار، وما قاله المصنف هو جواب ابن العربي في «القبس» (٢ / ٨٤٥)، وقال عقبه: «ولو لم يكن في هٰذا «القبس» إلا هٰذه المشكاة؛ لكفاه».

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصيام، باب من مات وعليه صوم، ٤ / ١٩٢ / رقم ١٩٥٢)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الصيام، باب قضاء الصيام عن الميت، ٢ / ٨٠٣ / رقم ١١٤٧) عن عائشة رضي الله عنها.

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب جزاء الصيد، باب الحج والنذور عن الميت، ٤ / ٦٤ / رقم ١٨٥٢) عن ابن عباس رضي الله عنهما.

(٤) الشامل للصيام وغيره من أنواع العبادات، وهو قطعي أيضاً مبثوث في الشريعة. (د).

(٥) مضى تخريجه (ص ١٩٠).

(٦) يشير المصنف إلى ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الشركة، باب قسمة الغنم، ٥ / ١٣١ / رقم ٢٤٨٨، وكتاب الذبائح، باب ما ندّ من البهائم فهو بمنزلة الوحش، ٩ / ٦٣٨ / رقم ٥٥٠٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الأضاحي، باب جواز الذبح بكل ما أنهر الدم إلا السِّنّ والظفر، ٣ / ١٧٥٨ / رقم ١٩٦٨) عن رافع بن خديج؛ قال: «كنا مع رسول الله ﷺ بذي الحليفة من تِهامة، فأصبنا غنماً وإبلًا، فعَجِلَ القومُ، فأغْلُوا بها القدور؛ فأمر بها فَكُفِئَتْ، ثم عَدَلَ عشراً مِنَ الغنم بجزور». لفظ مسلم.

أكل الطعام[1] قبل القسم[2] لمن احتاج إليه، قاله ابن العربي[3].

ونهى عن صيام ست من شوال مع ثبوت الحديث[4] فيه؛ تعويلاً على أصل[5] سد الذرائع[6].

ولم يعتبر في الرضاع خمساً ولا عشراً؛ للأصل[7] القرآني في قوله:

---

(١) الطعام نوعان: إبل ذبحت أو غنم ذبحت من الغنيمة قبل قسمها، وهٰذه هي التي ورد فيها الأمر بإكفاء القدور، وأنه ﷺ جعل يمرغ اللحم في التراب، وهٰذا هو محل الخلاف بين مالك وغيره؛ فأجازه مالك تعويلاً على الأصول المرعية، ولم يعول على هٰذا الخبر لمخالفته تلك الأصول، أما الطعام الآخر؛ كالشحم، والزيت، والعسل؛ فإنه مباح بالنص المؤيد بالقواعد، فقد وجد عبدالله بن المُغَفَّل جراباً من الشحم في غزوة خيبر، واختص به بمحضره ﷺ ولم ينهه عن ذٰلك. (د).

قلت: وفعل ابن المغفل أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الخمس، باب ما يصيب من الطعام في أرض الحرب، ٦ / ٢٥٥ / رقم ٣١٥٣)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الجهاد والسير، باب جواز الأكل من طعام الغنيمة في دار الحرب، ٣ / ١٣٩٣ / رقم ١٧٧٢).

(٢) أي: قسم الغنيمة بين الجيش. (ف).

(٣) في كتابه: «القبس في شرح موطأ مالك بن أنس» (٢ / ٦٠٥ - ٦٠٦).

(٤) وهو قوله ﷺ: «من صام رمضان وأتبعه ستاً من شوال؛ كان كصيام الدهر»، أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب استحباب صوم ستة أيام من شوال إتباعاً لرمضان، ٢ / ٨٢٢ / رقم ١١٦٤) عن أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه، وانظر ما سيأتي (٤ / ١٠٦) وتعليقنا عليه.

(٥) أي: وسد الذرائع أصل مقطوع به في بعض أنواعه، وتقدم أنه ثلاثة أنواع. (د).

(٦) أي: الوسائل إلى المنهي عنه، وهو هنا ظن وجوبها، وقد شنع الشوكاني في هٰذا تشنيعاً شنيعاً على مالك وأبي حنيفة؛ حتى قال: «إن قولهما باطل، لا يصدر عن عاقل» اهـ. وما أجدره بأن يقال له هٰذا القول، كما يعلم ذٰلك من مراجعة «الزرقاني على الموطأ»، وكتاب «مجموع الأمير في فقه مالك». (د).

(٧) ليس هٰذا معارضاً، إنما هو بيان للمجمل، أو تقييد للمطلق؛ فلعل له وجهاً غير =

﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾ [النساء: ٢٣].

وفي مذهبه من هٰذا كثير.

وهو أيضاً رأي أبي حنيفة؛ فإنه قدم خبر(١) القهقهة في الصلاة على القياس، إذ لا إجماع في المسألة.

ورد خبر(٢) القرعة؛ لأنه يخالف الأصول، لأن الأصول قطعية وخبر الواحد

= هٰذا. (د).

قلت: نعم، له وجه آخر، بيَّنه القرافي في «الذخيرة» (٤ / ٢٧٤ ـ ط دار الغرب)، قال في الرد على الشافعية المحتجِّين بقول عائشة: «كان فيما أنزل الله من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن، ثم نسخن بخمس معلومات؛ فتوفي عليه السلام وهو فيما يقرأ من القرآن»، قال: «إنَّ إحالته على القرآن الباقي بعده عليه السلام يقتضي عدم اعتباره؛ لأنه لو كان قرآناً لتلي الآن لقوله تعالى: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ [الحجر: ٩]»، ثم قال: «إذا ظهر ذٰلك بطل قول الشافعية: إن القرآن مطلق والسنة مقيدة؛ فيحمل المطلق على المقيد».

(١) وهو أن أعمى تردى في بئر والنبي عليه السلام يصلي بأصحابه؛ فضحك بعضهم؛ فأمره أن يعيد الوضوء والصلاة، قدم أبو حنيفة هٰذا الخبر على القياس، قياس القهقهة في الصلاة عليها خارج الصلاة، وهي لا تنقض الوضوء خارجها، وأيضاً ليست حدثاً؛ لأنه ما يخرج من أحد السبيلين، قال الأحناف: لأن القياس لا يصار إليه مع الدليل الخبري، وبعد؛ فهٰذا ليس من موضع المسألة، وهو رد الظني لمخالفته القطعي، بل من العمل بظني هو الخبر في مقابلة ظني هو القياس؛ لما أن رتبة القياس متأخرة عن الخبر. (د).

قلت: وحديث القهقهة ضعيف؛ فهو من مرسل أبي العالية، وقد خرجته ولله الحمد على وجه مستوعب في تعليقي على كتاب «الخلافيات» للإمام البيهقي (المجلد الثاني، مسألة رقم ٢٢، حديث رقم ٦٨٣ وما بعده).

(٢) الذي تضمن أنه ﷺ أقرع بين ستة مماليك أعتقهم سيدهم عند موته ولا مال له سواهم، فخرجت القرعة لاثنين؛ فأجاز عتقهما وأبقى الأربعة أرقاء، ووردت القرعة في غير حديث، وقد جمعها وتكلم عليها بكلام علمي محرر الإمام ابن القيم في «الطرق الحكمية»، انظره بتحقيقنا وهناك =

ظني، والعتقُ حَلَّ في هٰؤلاء العبيد، والإجماع منعقد على أن العتق بعد ما نزل في المحل لا يمكن رده؛ فلذٰلك رده. كذا قالوا[1].

وقال ابن العربي[2]: «إذا جاء خبر الواحد معارضاً لقاعدة من قواعد الشرع؛ هل يجوز العمل به، أم لا؟ فقال أبو حنيفة: لا يجوز العمل به، وقال الشافعي: يجوز، وتردد مالك في المسألة».

قال: «ومشهور قوله والذي عليه المعول أن الحديث إن عضدته قاعدة أخرى قال به، وإن كان وحده تركه».

ثم ذكر مسألة مالك في ولوغ الكلب؛ قال[3]: «لأن هٰذا الحديث عارض أصلين عظيمين:

أحدهما: قول الله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٤].

الثاني: أن علة الطهارة هي الحياة، وهي قائمة في الكلب.

وحديث العرايا[4] إن صدمته قاعدة الربا عضدته قاعدة المعروف».

= تخريجها، وانظر مذهب الحنفية في «تبيين الحقائق» (٥ / ٢٧١)، و«المبسوط» (١٥ / ٧)، ومذهب المالكية في «الذخيرة» (١١ / ١٧٠ وما بعدها ـ ط دار الغرب).

(١) انظر: «المبسوط» (٧ / ٧٥ ـ ٧٦)، و«أحكام القرآن» للجصاص (٢ / ١٣)، وانظر للرد عليهم: «المغني» (١٢ / ٢٧٥ ـ ٢٧٧ ـ مع الشرح الكبير)، و«الفروق» (٤ / ١١٢).

(٢) في كتابه «القبس في شرح موطأ مالك بن أنس» (٢ / ٨١٢ ـ ٨١٣).

(٣) أي: تعليلاً لقول مالك السابق: «جاء الحديث ولا أدري ما حقيقته؟». (د).

(٤) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب المساقاة، باب الرجل يكون له ممر أو شرب في حائط أو في نخل، ٥ / ٥٠ / رقم ٢٣٨١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب النهي عن المحاقلة والمزابنة، ٣ / ١١٧٤ / رقم ١٥٣٦) عن جابر رضي الله عنه؛ قال: «نهى النبي ﷺ عن المخابرة والمحاقلة، وعن المزابنة، وعن بيع الثمر حتى يبدو صلاحُه، وأن لا تباع إلا بالدينار =

وكـذٰلك لم يأخذ أبو حنيفة بحديث منع بيع الرطب بالتمر[1] لتلك العلة أيضاً.

= والدرهم؛ إلا العرايا». لفظ البخاري.

وفي لفظ لمسلم في آخره: «ورخّص في العرايا».

والعرايا: جمع (عَرِيَّة)، سمّيت بذٰلك لأنها عَرِيتْ عن حُكم باقي البستان، يعريها صاحبُها غيره ليأكل ثمرتها، انظر: «تحرير ألفاظ التنبيه» (١٨٠) للنووي.

وذكر المصنف هٰذا الحديث كمثال تطبيقي على قوله: «إنْ عضدته قاعدةٌ أخرى عمل به».

وانظر في المسألة: «الكافي» (٢ / ٦٥٤) لابن عبدالبر، و«التفريع» (٢ / ١٥٠) لابن الجلاب.

(١) أخرج مالك في «الموطأ» (٢ / ٦٢٤)، ومن طريقه الشافعي في «مسنده» (٢ / ١٥٩) وفي «الرسالة» (ص ٣٣١ - ٣٣٢)، والطيالسي في «مسنده» (رقم ٢١٤)، وعبدالرزاق في «المصنف» (٨ / ٣٢)، وأحمد في «مسنده» (١ / ٢٧٩)، وأبو داود السجستاني في «سننه» (كتاب البيوع، باب في التمر بالتمر / رقم ٣٣٥٩)، والترمذي في «جامعه» (أبواب البيوع، باب في النهي عن المحاقلة والمزابنة، رقم ١٢٢٥)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب البيوع، باب اشتراء التمر بالرطب، ٧ / ٢٦٩)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب التجارات، باب بيع الرطب بالتمر، رقم ٢٢٨٤)، والحميدي في «مسنده» (١ / ٤١)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٦ / ١٨٢ و١٤ / ٢٠٤) وفي «مسنده» (ورقة ٦٤ أ)، وأبو يعلى في «مسنده» (٢ / ٦٨ و١٤١)، والبزار في «مسنده» (ق ٢٠٨)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤ / ٦)، والهيثم بن كليب الشاشي في «مسنده» (ورقة ٦٩ ب)، والدورقي في «مسند سعد» (رقم ١١١)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ٦٥٧)، والدراقطني في «سننه» (٣ / ٤٩)، والخطابي في «غريب الحديث» (٢ / ٢٢٥)، وابن جميع في «معجمه» (ص ٢٠١)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٣٨ و٤٣)، والخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه» (١ / ٢١١)، والبيهقي في «السنن» (٥ / ٢٩٤)، والبغوي في «شرح السنة» (٨ / ٧٨)، والضياء المقدسي في «المختارة» (قسم ٢ / ٢١٨) من طريق عبدالله بن يزيد عن زيد أبي عياش؛ أنَّ سعداً سئل عن البيضاء بالسُّلتِ؛ فكرهه، وقال: سمعتُ رسول الله ﷺ يُسأل عن الرُّطب بالتمر، فقال: «أينقص التمر إذا يبس؟». قالوا: نعم. قال: «فلا إذاً». **وإسناده صحيح**.

وأخرجه أحمد في «المسائل» (ص ٢٧٥ - رواية ابنه عبدالله) من طريق ابن عيينة عن =

قال ابن عبدالبر[1]: «كثير من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة لرده كثيراً من أخبار الآحاد العدول»، قال: «لأنه كان يذهب في ذٰلك إلى عرضها على ما اجتمع عليه من الأحاديث ومعاني القرآن؛ فما شذَّ من ذلك ردّه وسماه شاذّاً».

= إسماعيل بن أمية عن عبدالله بن يزيد به.

قال الترمذي: «حسن صحيح»، وقال البزار: «وهٰذا الحديث لا نعلم يُروى عن سعد إلاَّ من هٰذا الوجه بهٰذا الإسناد»، وقال الحاكم: «هٰذا حديث صحيح لإجماع أئمة النقل على إمامة مالك بن أنس، وأنه محكم في كل ما يرويه من الحديث؛ إذ لم يوجد في رواياته إلاَّ الصحيح، خصوصاً في حديث أهل المدينة»، ثم قال: «والشيخان لم يخرجاه لما خشياه من جهالة زيد أبي عياش»، وقال الخطابي في «معالم السنن» (٥ / ٣٥): «قد تكلم بعض الناس في إسناد حديث سعد بن أبي وقاص»، وقال: «زيد أبو عياش راويه ضعيف»، ثم قال: «وليس الأمر على ما توهمه، وأبو عياش هٰذا مولى لبني زهرة معروف، وقد ذكره مالك في «الموطأ»، وهو لا يروي عن رجل متروك الحديث بوجه، وهٰذا من شأن مالك وعادته معلوم» اهـ.

وفي الحديث ذكره السيوطي في «الجامع الكبير» (٢ / ٢١٦)، وفي «الدر المنثور» (٢ / ١١٢)، وعزاه لمالك، وابن أبي شيبة، وأبي داود، والترمذي، والنسائي، والشافعي، والبيهقي.

وقوله: «بالسلت» هو نوع من الشعير، رقيق القشر، صغار الحب، وقوله: «أينقص الرُّطب؟»، قال الخطابي في «معالم السنن»: «هٰذا لفظه لفظ استفهام، ومعناه التقرير والتنبيه بكُنْهِ الحكم وعلته لكي يكون معتبراً في نظائره، وإلاّ؛ لا يجوز أن يخفى عليه ﷺ أن الرُّطب إذا يبس نقص وزنه؛ فيكون سؤاله عنه سؤال تعرّف واستفهام» اهـ.

وقال البغوي في «شرح السنة» (٨ / ٧٩): «هٰذا الحديث أصل في أنه لا يجوز بيع شيء من المطعوم بجنسه، وأحدهما رطب والآخر يابس، مثل بيع الرطب بالتمر، وبيع العنب بالزبيب، واللحم الرطب بالقديد، وهٰذا قول أكثر أهل العلم، وإليه ذهب مالك والشافعي وأحمد وأبو يوسف ومحمد بن الحسن، وجوزه أبو حنيفة وحده، وأما بيع الرطب بالرطب، وبيع العنب بالعنب؛ فلم يجوّزه الشافعي وجوّزه الآخرون».

(١) في كتابه «الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء» (ص ١٤٩).

وقد رد أهل العراق مقتضى حديث[1] المُصَرَّاة وهو قول مالك؛ لما رآه[2] مخالفاً للأصول، فإنه قد خالف أصل[3]: «الخراج بالضمان»[4]، ولأن متلف

---

(١) يشير المصنف إلى ما ثبت عن أبي هريرة؛ قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تصروا الإبل والغنم، ومن ابتاعها؛ فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها؛ إن شاء أمسك، وإن شاء ردها وصاعاً من تمر». أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب النهي للبائع أن لا يحفِّل الإبل والبقر، ٤ / ٣٦١ / رقم ٢١٥٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه، ٣ / ١١٥٥ / رقم ١٥١٥، وباب حكم بيع المصراة، ٣ / ١١٥٨ - ١١٥٩ / رقم ١٥٢٤).

(٢) في الأصل و (ط): «لما رأياه»، ولا معنى لها.

(٣) فكان مقتضى هٰذا الأصل ألا يدفع شيئاً ما؛ لأنه ضامن، والغلة بالضمان، والأصل الآخر أن متلف الشيء... إلخ، وهو يقتضي ألا يدفع في اللبن قل أو كثر صاعاً، بل يدفع إما لبناً بمقداره، أو يدفع القيمة بالغة ما بلغت، ولا يتقيد بالصاع ولا بالتمر. (د).

(٤) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب البيوع والإجارات، باب فيمن اشترى عبداً فاستعمله ثم وجد به عيباً، ٣ / ٧٧٧ - ٧٧٩ / رقم ٣٥٠٨ - ٣٥١٠)، والترمذي في «جامعه» (أبواب البيوع، باب ما جاء فيمن يشتري العبد ويستغلّه ثم يجد به عيباً، ٣ / ٥٨١ - ٥٨٢ / رقم ١٢٨٥)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب البيوع، باب الخراج بالضمان، ٧ / ٢٥٤ - ٢٥٥)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب التجارات، باب الخراج بالضمان، ٢ / ٧٥٤ / رقم ٢٢٤٢ و٢٢٤٣)، وأحمد في «المسند» (٦ / ٤٩، ١٦١، ٢٠٨، ٢٣٧)، والطيالسي في «المسند» (رقم ١٤٦٤)، والشافعي في «المسند» (رقم ٤٧٩)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ١١٢٥، ١١٢٦ - موارد)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ٦٢٦، ٦٢٧)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤ / ٢١ - ٢٢)، والدارقطني في «السنن» (٣ / ٥٣)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ١٥)، والبيهقي في «الكبرى» (٥ / ٣٢١)، والبغوي في «شرح السنة» (٨ / ١٦٢ - ١٦٣)، وابن عدي في «الكامل» (٥ / ١٧٠٢)، والخطيب في «التاريخ» (٨ / ٢٩٧ - ٢٩٨) عن عائشة، والحديث صحيح.

وكتب (د) هنا ما نصه:

وفسره الترمذي بأن يشتري الرجل العبد يستغله ثم يظهر به عيب فيرده؛ فالغلة للمشتري لأن العبد لو هلك هلك في ضمانه، ونحو هٰذا يكون فيه الخراج بالضمان. اهـ. يعني: وهو يقتضي أن =

الشيء إنما يغرم مثله أو قيمته، وأما غُرم جنس آخر من الطعام أو العروض؛ فلا[1].

وقد قال مالك فيه: «إنه ليس بالموطأ ولا الثابت»[2]، وقال به في القول الآخر شهادةً بأن له أصلاً متفقاً عليه يصح رده إليه، بحيث لا يضاد هٰذه الأصول الأخر، وإذا ثبت هٰذا كله؛ ظهر وجه[3] المسألة إن شاء الله.

= اللبن للمشتري؛ فكيف يرد عنه الصاع من التمر؟ وقد أجيب عنه أولاً بأن حديث المصراة أقوى من حديث الخراج بالضمان، وثانياً بأن اللبن المصرَّى كان حاصلاً قبل الشراء في ضرعها؛ فليس من الغلة التي إنما تحدث عند المشتري، فلا يستحقه المشتري بالضمان؛ فلا بد من قيمته، وإنما كانت صاعاً محدداً، ومن تمر لما يعلم من مراجعة شرحه «نيل الأوطار» (٥ / ٢٤٥) للشوكاني مبسوطاً، ومن «أعلام الموقعين» (١ / ٣٦٧) موجزاً مضبوطاً؛ فلذٰلك قال بأن له أصلاً متفقاً عليه لا يضاد هٰذه الأصول الأخر، والمعول عليه عند المالكية أنه يرد صاعاً من غالب قوت البلد، وقالوا أن التمر في الحديث لأنه كان غالب قوت المدينة، وسيأتي للمصنف كلام على شرح الحديث، انظر: (ص ٤٢٧).

(١) ذكر الحنفية ثمانية أوجه في مخالفة الحديث أصول الشريعة، ذكرها العيني في «عمدة القاري» (١١ / ٢٧٠)، وصاحب «إعلاء السنن» (١٣ / ٦٠)، وانظر في مناقشتها: «فتح الباري» (٤ / ٣٦٤ ـ ٣٦٥)، و«شرح النووي على صحيح مسلم» (١٠ / ١٦٢)، و«شرح السنة» (٨ / ١٢٥) للبغوي، و«إعلام الموقعين» (١ / ٣٦٧ وما بعدها).

(٢) قال ابن العربي في «القبس» (٢ / ٨٥٢ ـ ٨٥٣): «ومن غرائب مذهبنا أن أشهب ذكر عنه في «العتبية» أنه (أي مالك) قال: إن ردها لم يرد معها شيئاً لأن الخراج بالضمان»، ثم قال: «وهٰذا قول باطل»، وقال: «وأشهب أجل قدراً من هٰذا فهماً وديناً، وإنما هي من مسائل «العتبية» التي لم تثبت فيها رواية، وإنما هي منقولة من صحفٍ ملفَّقةٍ من البيوت، وفي مثلها قال مالك: لا يجوز بيع كتب الفقه، يعني: القراطيس والأوراق التي كانت تكتب عنه، فأما كتاب محصل مروي مضبوط بالفصول والأصول؛ فإنه يجوز بيعه إجماعاً». وانظر: «إعلام الموقعين» (٣ / ١٠ ـ ط دار الحديث).

(٣) في (ط): «ظاهر وجوه».

وأما الرابع[1]، وهو الظني الذي لا يشهد له أصل قطعي ولا يعارض أصلاً قطعياً؛ فهو في محل النظر، وبابه[2] باب المناسب الغريب؛ فقد يقال: لا يقبل لأنه إثبات شرع على غير ما عهد في مثله، والاستقراء يدل على أنه غير موجود، وهٰذان يوهنان التمسك به على الإطلاق؛ لأنه في محل الريبة؛ فلا يبقى مع ذٰلك ظن ثبوته، ولأنه من حيث لم يشهد له أصل قطعي معارض لأصول الشرع؛ إذ[3] كان عدم الموافقة مخالفة، وكل ما خالف أصلاً قطعياً مردود؛ فهٰذا مردود.

ولقائل أن يوجه الإعمال بأن العمل بالظن على الجملة ثابت في تفاصيل الشريعة، وهٰذا فرد من أفراده، وهو وإن لم يكن موافقاً لأصل؛ فلا مخالفة فيه أيضاً، فإن عضد الردَّ عدمُ الموافقة عضد القبولَ عدم المخالفة؛ فيتعارضان ويسلم أصل العمل بالظن، وقد وجد منه في الحديث قوله عليه الصلاة

(١) وهٰذا كالمناسب المرسل الذي لم يدل الدليل على اعتباره ولا على إلغائه؛ فقد علل به مالك ومن تبعه، ورده الأكثرون. (ف).

(٢) أي أنه شبيه به، وهو ما ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بمجرد ترتيب الحكم على وفقه، لٰكن لم يثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم، وإلا؛ لكان ملائماً، وإنما ثبت بالقياس، ومثاله أن يقال في البات في مرض الموت لئلا ترث زوجته: يعارض بنقيض قصده؛ فترث قياساً على القاتل ليرث؛ فحكم بعدم إرثه، والجامع كونهما فعلا محرماً لغرض فاسد؛ فهو مناسب غريب في ترتيب الحكم عليه مصلحة، وهو زجرهما عن الفعل الحرام، لٰكن لم يشهد له أصل بالاعتبار على الوجه المتقدم، بل إنما ثبت بالقياس المشار إليه، وبهٰذا البيان تفهم أن معنى قوله: «وقد وجد منه في الحديث... إلخ»؛ أي: وجد من القسم الرابع حديث: «القاتل لا يرث»؛ فإنه ظني، لم يشهد له ولم يرده أصل قطعي، وليس الغرض أن الحديث من باب المناسب الغريب، يعني: وحيث كان ما هنا شبيهاً به في وجهي الأعمال والإهمال وأدلة كل، وقد اعتبر العلماء المشبه به في باب القياس؛ فليكن شبهه هنا معتبراً في الأدلة. (د).

(٣) في (ط): «إذا».

والسلام: «القاتل لا يرث»[1]، وقد أعمل العلماء المناسب الغريب في أبواب القياس، وإن كان قليلاً في بابه؛ فذلك غير ضائر إذا دل الدليل على صحته.

فصل

واعلم أن المقصود بالرجوع إلى الأصل القطعي ليس بإقامة[2] الدليل القطعي على صحة العمل به؛ كالدليل على أن العمل بخبر الواحد أو بالقياس واجب مثلاً، بل المراد ما هو أخصُّ[3] من ذلك؛ كما تقدم في حديث: «لا ضَرَرَ ولا ضِرارَ»[4] والمسائل المذكورة معه، وهو[5] معنى مخالف للمعنى الذي قصده الأصوليون، والله أعلم.



(١) مضى تخريجه (٢ / ٥٢١)، وهو صحيح.

(٢) في (ط): «إقامة».

(٣) لأن الغرض هنا أن يتفق في معناه مع مقطوع به، وهذا أخص مما عناه الأصوليون؛ لأنه قد يكون معنى الخبر غير متفق مع مقطوع بخصوص معناه، ولكنه من حيث العمل به يعد مقطوعاً به لدخوله تحت قاعدة مقطوع بها، وهي العمل بخبر الواحد؛ فخبر القاتل لا يرث يقال: إنه راجع إلى قطعي بالمعنى الذي عناه الأصوليون لا بالمعنى المراد هنا؛ لأنه لم يتفق في معناه مع مقطوع به يؤيده؛ فلذا كان ما هنا أخص. (د).

(٤) مضى تخريجه (٢ / ٧٢)، وهو حديث صحيح بشواهده.

(٥) في (ف): «وهي».

المسألة الثالثة

الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول[1]، والدليل على ذٰلك من وجوه:

أحدها[2]: أنها لو نافتها؛ لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعي ولا غيره، لٰكنها أدلة باتفاق العقلاء؛ فدل [على][3] أنها جارية على قضايا العقول، وبيان ذٰلك أن الأدلة إنما نصبت في الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين؛ حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف، ولو نافتها؛ لم تتلقَّها فضلاً [عن][4] أن تعمل بمقتضاها، وهٰذا معنى كونها خارجة[5] عن حكم الأدلة، ويستوي في هٰذا الأدلة المنصوبة على الأحكام الإلٰهية وعلى الأحكام التكليفية.

والثاني[6]: أنها لو نافتها؛ لكان التكليف بمقتضاها تكليفاً بما لا يطاق، وذٰلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدقه العقل ولا يتصوره، بل يتصور

---

(١) أي: أحكام العقول السليمة الراجحة دون السقيمة المدخولة؛ فإنه لا عبرة بها. (ف).

قلت: انظر بسط ما عند المصنف وأدلة أخرى في هٰذا المعنى: «درء تعارض العقل والنقل» لابن تيمية، و«الصواعق المرسلة» (٣ / ٧٩٦ وما بعدها)، و«شرح الكوكب المنير» (١ / ٥٢)، و«العبادي على شرح الورقات» (٤٨)، و«المحلي على جمع الجوامع» (١ / ١٢٤)، و«الإحكام» (١ / ٩)، و«العضد على ابن الحاجب» (١ / ٣٦)، و«المسودة» (٥٧٣)، و«إرشاد الفحول» (٥).

(٢) هٰكذا في الأصل و(م) و(ف)، وفي (د): «أحدهما».

(٣و٤) الزيادتان من (م) و(ط) فقط.

(٥) أي: الذي هو التالي في الشرطية، وهو قوله: «لم تكن أدلة». (د).

(٦) هٰذا ظاهر في أدلة الأحكام الإلٰهية والاعتقادات، أما الأحكام العملية؛ فليس المطلوب بها التصديق، بل مجرد العمل، وبقية الوجوه يمكن أن تكون كالأول يستوي فيها أدلة الاعتقادات والعمليات. (د).

خلافه ويصدقه، فإذا كان كذٰلك؛ امتنع على العقل التصديق ضرورة، وقد فرضنا ورود التكليف المنافي التصديق، وهو معنى تكليف ما لا يطاق، وهو باطل حسبما هو مذكور في الأصول.

والثالث: أن مورد التكليف هو العقل، وذٰلك ثابت قطعاً بالاستقراء التام؛ حتى إذا فقد ارتفع التكليف رأساً، وعُدَّ فاقدُه كالبهيمة المهملة، وهٰذا واضح في اعتبار تصديق[1] العقل بالأدلة في لزوم التكليف، فلو جاءت على خلاف ما يقتضيه؛ لكان لزوم التكليف على العاقل أشدَّ[2] من لزومه على المعتوه والصبي والنائم؛ إذ لا عقل لهٰؤلاء يصدق أو لا يصدق، بخلاف العاقل الذي يأتيه ما لا يمكن تصديقه به، ولما كان التكليف ساقطاً عن هٰؤلاء؛ لزم أن يكون ساقطاً عن العقلاء أيضاً، وذٰلك منافٍ لوضع الشريعة؛ فكان ما يؤدي إليه باطلاً.

والرابع: أنه لو كان كذٰلك لكان الكفار أوَّل مَن رد الشريعة به[3] لأنهم كانوا في غاية الحرص على رد ما جاء به رسول الله ﷺ، حتى كانوا يفترون عليه وعليها؛ فتارة يقولون: ساحر، وتارة: مجنون، وتارة يكذبونه، كما كانوا يقولون في القرآن: سحر، وشعر، وافتراء، وإنما يعلِّمه بشر، وأساطير الأولين، بل كان أولى ما يقولون: إنَّ هٰذا لا يعقل، أو هو مخالف للعقول، أو ما أشبه ذٰلك، فلما

---

(١) أي: اعتبار تمكن العقل من التصديق بالأدلة؛ أي: ولا يكون ذٰلك إلا إذا كانت الأدلة في ذاتها صالحة لأن يصدق العقل بها بألا تتنافى مع قضاياه، هٰذا، أما التصديق بالفعل؛ فظاهر أنه لا يعتبر. (د).

(٢) لأن العاقل عنده نفس العقل يضاد التكليف ويمنعه؛ لأنه يصادمه ويعقل خلافه، بخلاف المجنون مثلاً؛ فليس عنده تعقل له ولا لخلافه؛ فالذي عنده أنه غير مستعد للتكليف، أما العاقل؛ فمستعد لخلافه، وفرق بين من فقد آلة الشيء ومن تسلح بآلة ضده؛ فبعد الثاني عنه آكد وأقوى. (د).

(٣) في (ط): «الكفار أولى . . . بهم».

لم يكن من ذلك شيء؛ دل على أنهم عقلوا ما فيه، وعرفوا جريانه على مقتضى العقول؛ إلا أنهم أبوا من اتّباعه لأمور أخر حتى كان من أمرهم ما كان، ولم يعترضه أحد بهذا المدعى؛ فكان قاطعاً في نفيه عنه.

والخامس: أن الاستقراء دل على جريانها على مقتضى العقول، [بحيث تصدقها العقول](1) الراجحة، وتنقاد لها طائعة أو كارهة(2)، ولا كلام في عناد معاند، ولا في تجاهل متعام، وهو المعنى بكونها جارية على مقتضى العقول، لا أن العقول حاكمة عليها، ولا محسنة فيها ولا مقبحة، وبسط هذا الوجه مذكور في كتاب المقاصد(3) في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام.

فإن قيل: هذه دعوى عريضة، يصد عن القول بها غير ما وجه:

أحدها: أن في القرآن ما لا يعقل معناه أصلاً؛ كفواتح السور، فإن الناس قالوا: إن في القرآن ما يعرفه الجمهور، [وفيه ما لا يعرفه إلا العرب، وفيه ما لا يعرفه إلا العلماء بالشريعة](4)، وفيه ما لا يعلمه إلا الله(5)؛ فأين جريان هذا

---

(1) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(2) أي: راغبة في ذلك بدون سبق عناد، أو مع سبقه، والكره غير الإكراه الذي لا يتأتى معه التصديق والانقياد العقلي، وقوله: «تصدقها» ظاهر في الاعتقاديات، وقوله: «وتنقاد لها» ظاهر في العمليات على رأي أهل السنة، أما على مذهب المعتزلة؛ فيجريان فيها معاً بوضوح، وتكون العقول مصدقة لحسن مقتضى هذه الأدلة، بحيث تكون الأدلة ملائمة لما يدركه العقل من الحسن، وعلى رأي أهل السنة يمكن أن يكون انقياد العقول جارياً في أدلة العمليات أيضاً على معنى أنها تدرك بوجه عام أن الشريعة على وجه مطرد لم تجيء إلا لمصلحة العباد الدنيوية أو الأخروية، سواء أدركت خصوص المصلحة في الحكم الخاص أو لم تدركها؛ فهذا معنى انقيادها، وقوله: «لا أن... إلخ»؛ أي: على خلاف للمعتزلة في ذلك. (د).

(3) انظر: تعليقنا على (1 / 127 - 130).

(4) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(5) ومنه فواتح السور، وهذا القسم غير قسم المتشابهات؛ لأن المتشابهات تدرك بوجه إلا =

القسم على مقتضى العقول؟

والثاني: أن في الشريعة متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس، أو لا[1] يعلمها إلا الله تعالى؛ كالمتشابهات الفروعية، وكالمتشابهات الأصولية، ولا معنى لاشتباهها إلا أنها تتشابه على العقول؛ فلا تفهمها أصلاً، أو لا[1] يفهمها إلا القليل، والمعظم مصدودون عن فهمها؛ فكيف يطلق القول بجريانها على فهم العقول؟

والثالث: أن فيها أشياء اختلفت على العقول حتى تفرق الناس بها فرقاً، وتحزبوا أحزاباً، وصار كل حزب بما لديهم فرحون، فقالوا فيها أقوالاً كلٌّ على مقـدار[2] عقله ودينه؛ فمنهم من غلب عليه هواه حتى أداه ذٰلك إلى الهلكة؛ كنصارى نجران حين اتبعوا في القول بالتثليث؛ قول الله تعالى: ﴿فَعَلْنَا﴾، و﴿قَضَيْنَا﴾، و﴿خَلَقْنَا﴾[3]، ثم [من][4] بعدهم من أهل الانتماء إلى الإسلام، الطاعنين على الشريعة بالتناقض والاختلاف، ثم يليهم سائر الفرق الذين أخبر بهم رسـول الله ﷺ، وكـل ذٰلك ناشيء عن خطاب يزل به[5] العقل كما هو الواقع، فلو كانت الأدلة جارية على تعلقات[6] العقول؛ لما وقع في الاعتياد هٰذا

= أنها تشتبه، أما هٰذا فلا يدرك معناه أصلاً؛ فظهر وجه كون الثاني وجهاً مغايراً للأول، وقوله: «كالمتشابهات... إلخ» على ترتيب اللف، وقوله: «فلا تفهمها أصلاً» راجع للأصولية على رأي، وقوله: «أو لا يفهمها... إلخ» راجع للفروعية على الرأي المتقدم أو للمتشابهات مطلقاً على الرأي الآخر. (د). والمثبت من (ط)، وفي غيره: «ما لا يعرفه...»!!

(1) في الأصل و(ط): «ولا».　　(2) في (ط): «قدر».

(3) انظر: «الاعتصام» (2 / 739 ـ ط دار ابن عفان)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (13 / 276)، وسيأتي تفصيل ذٰلك مع تخريجه (ص 316).

(4) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و(ط).

(5) أي: يضعف عن فهمه. (د). وفي (ط): «يزل فيه».

(6) كذا في (ط)، وفي غيره: «تعقلات».

الاختلاف، فلما وقع؛ فهم أنه من جهة ماله خروج عن المعقول ولو بوجه ما.

فالجواب عن **الأول** أن فواتح السور للناس في تفسيرها مقال[1] بناء على أنه مما يعلمه العلماء، وإن قلنا: إنه مما لا يعلمه العلماء ألبتة؛ فليس مما يتعلق به تكليف على حال، فإذا خرج عن ذٰلك؛ خرج عن كونه دليلاً على شيء من الأعمال، فليس مما نحن فيه، وإن سلم؛ فالقسم الذي[2] لا يعلمه إلا الله تعالى في الشريعة نادر، والنادر لا حكم له، ولا تنخرم به الكلية المستدل عليها أيضاً؛ لأنه مما لا يهتدي العقل إلى فهمه، وليس كلامنا فيه، إنما الكلام على ما يؤدي مفهوماً لٰكن على خلاف المعقول، وفواتح السور خارجة عن ذٰلك؛ لأنا نقطع أنها لو بيِّنت لنا معانيها؛ لم تكن إلا على مقتضى العقول، وهو المطلوب.

وعن **الثاني**[3] أن المتشابهات ليست مما تعارض مقتضيات العقول وإن توهم بعض الناس فيها ذٰلك؛ لأن من توهم فيها ذٰلك؛ فبناء على اتباع هواه، كما نصت عليه الآية قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ

---

(١) أي: فهي مما يعقل معناه، وقوله: «ليس مما يتعلق به تكليف على حال»؛ أي: لا بأمر عملي ولا بأمر اعتقادي، وقوله: «على شيء من الأعمال»؛ أي: القلبية أو البدنية، وقوله: «وإن سلم»؛ أي: إن سلم كونها من الأدلة، فمع كونها نادرة لا تنافي هٰذا الأصل لأنها ليست مؤدية لمعنى يفهم العقل أنه على خلاف قضاياه؛ فقوله: «ولا تنخرم... إلخ» هو روح الجواب بالتسليم. (د).

(٢) هٰكذا في (د) و (ف) و (ط)، وهي ليست في الأصل، وفي (م): «الثاني الذي».

(٣) أدمج فيه الجواب عن الثالث؛ لأن مبنى الاعتراضين متقارب، فإن اختلاف الإخبار بالمعاني المتعددة واختلاف العقول فيها إنما جاء من تشابهها على العقول حتى تفرقت فيها؛ فلذٰلك قال: «وهٰذا كما يأتي في الجملة الواحدة... إلخ»، وهو تمهيد للجواب عن الثالث، وإن لم يعنون له بعنوان خاص؛ إلا أن الاشتباه الذي يكون بين الإخبار بالمعاني المتعددة كما سيذكر أمثلته لا يتناوله الفرض الثاني في كلامه؛ فلا يدخل فيما لا يعلمه إلا الله؛ فقوله: «وهٰذا كما لا يأتي... إلخ» ليس المراد به كل ما تقدم، بل ما يصلح لذٰلك، وهو خصوص أن التأويل فيها يرجع بها إلى معقول موافق بخلاف قوله: «وإن فرض أنها... إلخ». (د).

﴿مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧] لا أنه بناء على أمر صحيح، فإنه إن كان كذٰلك؛ فالتأويل فيه راجع إلى معقول موافق لا إلى مخالف، وإن فرض أنها مما لا يعلمها أحد إلا الله فالعقول عنها مصدودة لأمر[1] خارجي لا لمخالفته لها، وهٰذا كما يأتي في الجملة الواحدة؛ فكذٰلك يأتي في الكلام المحتوي على جمل كثيرة وأخبار بمعان كثيرة، ربما يتوهم القاصر النظر فيها الاختلاف، وكذٰلك الأعجمي الطبع[2] الذي يظن بنفسه العلم بما ينظر فيه وهو جاهل به، ومن هنا كان احتجاج نصارى نجران في التثليث، ودعوى الملحدين على القرآن والسنة التناقضَ والمخالفةَ للعقول، وضموا إلى ذٰلك جهلهم بحكم التشريع، فخاضوا حين لم يؤذن لهم في الخوض، وفيما لم يجز لهم الخوض فيه؛ فتاهوا، فإن القرآن والسنة لمَّا كان عربيين لم يكن لينظر فيهما إلا عربي، كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما؛ إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالماً بهما، فإنه إذا كان كذٰلك؛ لم يختلف عليه شيء[3] من الشريعة.

ولذٰلك مثال يتبين به المقصود، وهو أن نافع بن الأزرق[4] سأل ابن عباس؛ فقال له:

---

(٢) قيد به لأن نصارى نجران كانوا عرباً لا عجماً، ولٰكن غلبت عليهم تعابير الأعاجم المجاورين لهم حتى لم يفهموا أن لفظ «نا» كما يكون للجماعة يكون للواحد المعظم نفسه. (د).

(٣) أي؛ فالاختلاف منشؤه أحد أمرين: ضعف في اللغة العربية واستعمالاتها، أو جهل بمقاصد الشريعة، أو هما معاً. (د).

(١) في (ط): «لمعنى».

(٤) «مسائل نافع بن الأزرق» لابن عباس، أوردها السيوطي في كتابه «الإتقان» (١ / ١٢٠ - ١٣٣)، قال في أوَّلها بعد أن ساق الإسناد من طريق الطستي إلى عبدالله بن أبي بكر بن محمد عن أبيه؛ قال: «بينما عبدالله بن عباس جالس بفناء الكعبة قد اكتنفه الناس يسألونه عن تفسير القرآن؛ فقال نافع بن الأزرق لنجدة بن عويمر: قم بنا إلى هٰذا الذي يجترىء على تفسير القرآن بما لا علم له به. فقاما إليه؛ فقالا: إنا نريد أن نسألك عن أشياء من كتاب الله؛ فتفسِّرها لنا، وتأتينا =

«إني أجد في القرآن أشياء تختلف[1] علي. قال: ﴿فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠١].

= بمصادقة من كلام العرب؛ فإن الله تعالى إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين. فقال ابن عباس: سلاني عما بدا لكما...» وذكرها.

قال السيوطي بعد ذلك (١ / ١٣٣): «هذا آخر مسائل نافع بن الأزرق، وقد حذفت منها يسيراً نحو بضعة عشر سؤالاً، وهي أسئلة مشهورة، أخرج الأئمة أفراداً منها بأسانيد مختلفة إلى ابن عباس»، ثم بيّن أن هذه المسائل قد أودعها بعضهم قديماً في مصنّفاتهم؛ فقال: «وأخرج أبو بكر ابن الأنباري في كتاب «الوقف والابتداء» [(١ / ٧٦ ـ ٩٨)] منها قطعة، قال: حدثنا بشر بن أنس أنبأ محمد بن علي بن الحسن بن شقيق أنبأنا أبو صالح هدبة بن مجاهد أنبأنا مجاهد بن شجاع أنبأنا محمد بن زيد اليشكري عن ميمون بن مهران؛ قال: دخل نافع بن الأزرق المسجد...»؛ فذكره.

وأخرج الطبراني في «معجمه الكبير» [(١٠ / ٣٠٤ ـ ٣١٢ / رقم ١٠٥٩٧)] منها قطعة، من طريق جويبر عن الضحاك عن مزاحم؛ قال: «خرج نافع بن الأزرق... فذكره».

قلت: وانظرها في «مجمع الزوائد» (٦ / ٣٠٣ ـ ٣١٠ و٩ / ٢٧٨ ـ ٢٨٤)، وقد أفردها محمد فؤاد عبدالباقي ورتبها على حروف المعجم، وألحقها بآخر كتابه «معجم غريب القرآن» (ص ٢٣٨ ـ ٢٩٢)، وقام بدراستها اعتماداً على النص الوارد في «الإتقان» كل من أبي تراب الظاهري في «شواهد القرآن»، وعائشة عبدالرحمن في «الإعجاز البياني للقرآن» (القسم الثاني)، ومن هذه المسائل نسخة عتيقة مصورة في دار الكتب الظاهرية بدمشق، تحت رقم (٣٨٤٩) تحتوي على روايتين لها، وتختلف عما أورده السيوطي في «الإتقان».

والمذكور من الأسئلة أخرجه البخاري في «صحيحه» (٨ / ٥٥٥ ـ ٥٥٦ ـ مع الفتح) معلّقاً، ثم وصله بقوله: «حدثنيه يوسف بن عدي حدثنا عبيدالله بن عمرو عن زيد بن أبي أنيسة عن المنهال بهذا».

وانظر: «فتح الباري» (٨ / ٥٥٩)، و«الاعتصام» (٢ / ٨٢٥ وما بعدها ـ ط دار ابن عفان).

(١) هذا المثال ظاهر فيه أن الاختلاف جاء من السبب الثاني، وهو عدم معرفة مقاصد القرآن؛ فاختلفت عليه الآيات، ويبقى الكلام في أن نافعاً؛ هل كان من الطاعنين، أم طلب أن يزيل شُبَهاً طرأت عليه بسبب عدم فهمه المقاصد؟ فيدخل سؤاله في قسم ما أشكل على الطالبين، وظاهر قوله: «وهكذا سائر ما ذكره الطاعنون... إلخ» أنه من القسم الأول؛ فلينظر: هل كان نافع من =

﴿ وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ ﴾ [الصافات: ٢٧].

﴿ وَلَا يَكْتُمُونَ ٱللَّهَ حَدِيثًا ﴾ [النساء: ٤٢].

﴿ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴾ [الأنعام: ٢٣]؛ فقد كتموا في هٰذه الآية.

وقال: ﴿ بَنَىٰهَا رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا ... ﴾ إلى قوله ﴿ وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ﴾ [النازعات: ٢٨ ـ ٣٠]؛ فذكر خلق السماء قبل [خلق] الأرض.

ثم قال: ﴿ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ ... ﴾ إلى أن قال: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ ﴾ الآية [فصلت: ٩ ـ ١١]؛ فذكر في هٰذه خلق الأرض قبل خلق السماء.

وقال: ﴿ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ [الفرقان: ٧٠]، ﴿ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴾، ﴿ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾؛ فكأنه كان ثم مضى.

فقال ابن عباس: ﴿ فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ ﴾ [المؤمنون: ١٠١] في النفخة الأولى ينفخ [(١)] في الصور؛ ﴿ فَصَعِقَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ﴾ [الزمر: ٦٨]؛ فلا أنساب عند ذٰلك ولا يتساءلون، ثم في النفخة الآخرة: ﴿ وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ ﴾ [الصافات: ٢٧].

وأما قوله: ﴿ مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴾ [الأنعام: ٢٣]، ﴿ وَلَا يَكْتُمُونَ ٱللَّهَ حَدِيثًا ﴾ [النساء: ٤٢]؛ فإن الله يغفر لأهل الإخلاص ذنوبهم، فقال المشركون: تعالوا

= الخوارج؟ ولين ابن عباس معه لا يدل على الواقع من ذٰلك، ثم رأيت المؤلف في «الاعتصام»[(٢ / ٧٢٧ ـ ط دار ابن عفان)] يحكي عن الخوارج إلى أن قال: «ثم رجع عبادة بن قرط من القتال يريد الصلاة، فإذا هو بالأزارقة وهم صنف من الخوارج»، هٰذا وقد عبر البخاري عن السائل برجل؛ فاتفق الشراح على أنه نافع بن الأزرق، وفي «شرح القسطلاني» لأحاديث سورة السجدة أنه صار بعد أسئلته لابن عباس رئيس الأزارقة من الخوارج»؛ فاجتمع الكلام أوله وآخره. (د).

(١) سقط من (ط).

نقول: «ما كنا مشركين»؛ فختم على أفواههم، فتنطق أيديهم؛ فعند ذٰلك عرف أن الله لا يُكْتَم حديثاً، وعنده ﴿يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَعَصَوُاْ ٱلرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ ٱلْأَرْضُ﴾ [النساء: ٤٢].

وخلق الأرض في يومين ثم خلق السماء، ثم استوى إلى السماء فسوّاهن في يومين آخرين، ثم دحا الأرض؛ أي: أخرج الماء والمرعى، وخلق الجبال والآكام وما بينهما في يومين؛ فخلقت الأرض وما فيها من شيء في أربعة أيام، وخلقت السماوات في يومين، وكان الله غفوراً رحيماً سمى نفسه ذٰلك، وذٰلك قوله؛ أني[1] لم أزل كذٰلك؛ فإن الله لم يُرد شيئاً إلا أصاب به الذي أراد، فلا يختلف عليك القرآن؛ فإن كلاً من عند الله».

هٰذا تمام ما قال في الجواب.

وهو يبين أن جميع ذٰلك معقول إذا نزل منزلته، وأتى من بابه، وهٰكذا سائر ما ذكر الطاعنون، وما أشكل على الطالبين، وما وقف فيه الراسخون، ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

وفي كتاب الاجتهاد من ذٰلك بيان كاف والحمد لله، وقد ألّف الناس[2] في رفع التناقض والاختلاف عن القرآن والسنة كثيراً، فمن تشوّف إلى البسط ومدِّ الباع وشفاء الغليل؛ طلبه في مظانه.

* * * * *

---

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «أي».

(٢) من المؤلفات في ذٰلك «مشكل الآثار»، و«شرح معاني الآثار»، كلاهما للطحاوي، وهما في الأحاديث والآثار، و«دفع إيهام الاضطراب» للشنقيطي، وهو في الآيات التي في ظاهرها اضطراب، وهو مطبوع آخر «أضواء البيان»، ومفرداً وهو من نفائس الكتب.

المسألة الرابعة[1]

المقصود من وضع الأدلة تنزيل أفعال المكلفين على حسبها، وهٰذا لا نزاع فيه؛ إلا أن أفعال المكلفين لها اعتباران:

---

(١) هٰذه المسألة ترتبط بمسألة: «يستحيل كون الشيء الواحد واجباً حراماً من جهة واحدة»، وبمسألة: «إذا أمر بفعل مطلق؛ فالمطلوب. . . إلخ» المذكورتين في الأصول، راجع ابن الحاجب وما كتب عليه، يريد المؤلف أن يبسط المقام ويبين سبب اختلافهم في مثل صحة الصلاة في الدار المغصوبة؛ فمهد أولاً ببيان الاعتبارين: العقلي والخارجي، ثم ردد الكلام في أن متعلق التكليف الجهة العقلية أو الخارجية، ولا يعني أن المطلوب تحصيله هو نفس الأمر العقلي لأن هٰذا وإن قيل به؛ فله معنى آخر غير ما يتبادر منه، وإلا؛ لكان تكليفاً بالمحال، بل غرضه ما صرح به بعد بقوله: «إذا أوقعنا الفعل في الخارج عرضناه على المعقول الذهني؛ فإن صدق عليه صح، وإلا فلا».

وقوله أيضاً في أثناء الأدلة، وهو: «دليل على أن المعتبر ما يصدق عليه صلاة في الجملة»، ولما تم له التمهيد ببيان الاعتبارين؛ قال: «إن هٰذا هو منشأ الخلاف في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة»، يعني فيمن قال: إن قصد الشارع بالأمر مثلاً منصرف إلى المعقول الذهني، يبني عليه أنه إذا فعل المأمور به مستوفياً لشرائطه وأركانه التي اعتبرت له في الذهن؛ كان صحيحاً بقطع النظر عما يلابسه من الصفات الخارجية، وسواء أكانت الصفات الخارجية الزائدة عن المعقول من الحقيقة الشرعية فيها مفسدة تقتضي النهي أم ليس فيها؛ صح المأمور به لأن قصد الشارع قد حصل بهٰذا المقدار، وكفى، وذٰلك لأن هٰذا المقدار الذهني الذي قصد إليه الشارع واحد بالشخص لا تعدد فيه، وذو جهة واحدة لا تعدد فيها؛ لأن التعدد إنما يجيء من اعتبار الكيفيات والأحوال الخارجية، والشارع إنما ينظر إليه من جهة حقيقته العقلية الشرعية، وهي شيء واحد، وحينئذ يستحيل ـ بناءً على القاعدة الأصولية ـ أن يتعلق بها وجوب وحرمة معاً؛ فمثلاً الصلاة في المكان المغصوب صحيحة متى استوفت ما راعاه الشارع في حقيقتها من أركان وشروط، ولا نظر إلى ما تعلق بها في الخارج من وصف هو مفسدة تقتضي النهي؛ لأنه إنما جاء من الكيفيات والأحوال الخارجية الزائدة عن الحقيقة الشرعية؛ فلا يعتبر جزءً من المأمور به حتى يكون العمل تكون من جزء صحيح وجزء فاسد؛ فيقتضي فساد المجموع، هٰذا، وأما إذا قلنا: إن منصرف الأدلة إلى الأفراد الخارجية لهٰذا المعقول الذهني، ومعروف أنها لا تتحقق إلا بهيئات وكيفيات تكون داخلة في حقيقة تلك الأفراد، =

● اعتبار من جهة معقوليتها.

● واعتبار من جهة وقوعها في الخارج.

وبيان ذٰلك أن الفعل المكلف به أو بتركه أو المخير فيه يعتبر من جهة ماهيته مجرداً عن الأوصاف الزائدة عليها واللاحقة لها؛ كانت تلك الأوصاف لازمة أو غير لازمة، وهٰذا هو الاعتبار العقلي، ويعتبر من جهة ماهيته بقيد الاتصاف بالأوصاف الزائدة اللاحقة في الخارج[1]، لازمة أو غير لازمة، وهو الاعتبار الخارجي؛ فالصلاة المأمور بها مثلاً يتصور فيها هٰذان الاعتباران، وكذٰلك الطهارة، والزكاة، والحج، وسائر العبادات والعادات من الأنكحة والبيوع والإجارات وغيرها، ويظهر الفرق بين الاعتبارين فيما إذا نظر إلى الصلاة في الدار المغصوبة، أو الصلاة التي تعلق بها شيء من المكروهات والأوصاف التي تنقص من كمالها، وكذٰلك سائر الأفعال.

فإذا صح الاعتباران عقلاً؛ فمنصرف الأدلة إلى أي الجهتين هو، ألجهة

= أو لازمة لوجودها؛ كما يقولون في جزئي أي نوع، كما في زيد مثلاً: كل مشخصاته الزائدة عن حقيقته النوعية معتبرة جزءاً منه أو كجزء - إذا قلنا ذٰلك -؛ لزم أن كل ما اقترن به المأمور به في الخارج من كيفيات وأحوال، معتبرة فيه جزءاً له أو كجزء؛ ففي مثل الصلاة في مكان مغصوب يعتبر الشرع الانتفاع بالمغصوب كجزء من الصلاة، فتكون قد تكونت من جزء صحيح وجزء فاسد؛ فتكون فاسدة، وهٰكذا كل مأمور به اقترن به في الخارج ما فيه مفسدة يكون فاسداً، على ما سيفصله المؤلف في الفصل التالي من الكلام في الأوصاف السلبية والوجودية. وبهٰذا البيان تتضح المسألة، ويظهر انسجام أدلتها على كل من هٰذين النظرين، وتظهر غزارة مادة المؤلف وعلو كعبه في هٰذا الفن رحمه الله، وسيأتي للمؤلف في المسألة الثالثة في الأوامر والنواهي ما يساعدك على فهم ما قررنا به كلامه هنا، وقد ذكر الآمدي في هٰذه المسألة في الأوامر، وصحح أن الأمر بالمطلق أمر بالمقيد؛ فراجعه إن شئت. (د).

قلت: انظر أيضاً «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٩ / ٢٩٥ - ٣٠٦).

(١) في الأصل: «الخارجة».

المعقـولية أم لجهـة الحصـول [في][1] الخـارج؟ هٰذا مجـال نظر محتمـل للخـلاف[2]، بل هو مقتضى الخلاف المنصوص في مسألة الصلاة في الدار المغصـوبة، وأدلة المذاهب[3] منصوص عليها مبيَّنة في علم الأصول، ولٰكن نذكر من ذٰلك طرفاً يتحرى منه مقصد[4] الشارع في أحد الاعتبارين.

فمما يدل على الأول أمور[5]:

أحدها: أن المأمور به أو المنهي عنه أو المخير فيه إنما هو حقائق الأفعال التي تنـطلق عليها تلك الأسماء، وهٰذا أمر ذهني في الاعتبار؛ لأنا إذا أوقعنا الفعل عرضناه على ذٰلك المعقول الذهني، فإن صدق عليه صح، وإلا؛ فلا.

ولصاحب الثاني أن يقول: إن المقصود من الأمر والنهي والتخيير إنما هو أن يقوم المكلف بمقتضاها؛ حتى تكون له أفعالاً خارجية لا أموراً ذهنية، بل الأمـور الـذهنية هي مفهـومـات[6] الخطاب، ومقصود[7] الخطاب ليس نفس التعقـل، بل الانقياد، وذٰلـك الأفعال الخارجية؛ سواء علينا أكانت عملية أم اعتقادية، وعند ذٰلك؛ فلا بد أن تقع موصوفة، فيكون الحكم عليها كذٰلك[8].

---

(1) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(2) لا نزاع في أن الأوامـر والنـواهي متعلقـة بالمـطلق ظاهراً وهو الماهية بلا قيد، وأما المطلوب تحصيله؛ فهو الماهية من حيث اتحادها بالفرد الخارجي أو وجودها فيه على خلاف في ذٰلك، ولا قائل بأنَّ المطلوب هو الماهية المجردة فيما أظن، وإنما ذٰلك مقول في معنى المطلق الذي تتعلق به الأوامر والنواهي ظاهراً، وبذٰلك تعلم ما في الأدلة المسوقة عليه. (ق).

(3) في (ط): «المذهب». (4) في (ط): «مقاصد».

(5) ذكر له ثلاثة أدلة، عبر عنها بالأول والثاني والثالث، وذكر في مقابل كل منها معارضته من طرف المذهب الآخر بقوله: «ولصاحب الثاني». (د).

(6) في (ط): «مفهومة». (7) في (ط): «ومفهوم».

(8) أي: ملاحظاً فيها وقوعها في الخارج، لا مجرد المقدار الذي يطابق ما في الذهن، وإذا كان الحكم عليها إنما يكون باعتبار الوقوع في الخارج؛ فلا بد فيه من مراعاة الأوصاف من الكيفيات =

والثـاني: أنا لو لـم نعتبر المعقول الذهني في الأفعال؛ لزمت[1] شناعة مذهب الكعبي المقررة في كتاب الأحكام؛ لأن كل فعل أو قول فمن لوازمه في الخارج أن يكون ترك الحرام، ويلقى فيه جميع ما تقدم، وقد مر بطلانه.

ولصـاحب الثـاني أن يقـول: لو اعتبـرنـا المعقـول الذهني مجرداً عن الأوصاف الخارجية؛ لزم أن لا تعتبر الأوصاف الخارجية بإطلاق، وذٰلك باطل باتفاق؛ فإن سد الذرائع معلوم في الشريعة، وهو من هٰذا النمط[2] وكذٰلك[3] كل فعل سائغ في نفسه وفيه تعاون[4] على البر والتقوى أو على الإثم والعدوان، إلى ما أشبه ذٰلك، ولم يصح[5] النهي عن صيام يوم العيد، ولا عن الصلاة عند

= والأحوال التي تكون عليها في الخارج، فإن اقترن بها موجب للفساد أفسدها، والدليل لكل منهما ـ كما ترى ـ كأنه مجرد دعوى كلام في مقابلة كلام. (د).

(١) أي: لو اعتبرنا الخارج في المباح، ومعلوم أنه يلزمه أن يكون فيه ترك حرام؛ لزم أن يكـون كل مبـاح واجباً كما يقول الكعبي، يعني: وأنتم متفقون معنا على وجود المباح المستوي الطرفين ضمن الأحكام الشرعية. (د).

(٢) أي: لوحظت فيه الأوصاف الخارجية قطعاً، وإلا؛ لما صح منعه. (د).

(٣) كذا في (ط)، وفي غيره: «كذٰلك»، وكتب (ف): «لعله «وكذٰلك»؛ أي إنه منظور فيه للأوصاف الخارجية».

(٤) كالأكل يقصد به التقوّي على الطاعة أو التقوّي على الإثم؛ فالأصل مباح، وبالقصد المذكور تحصل الطاعة أو المعصية، وهٰذا نوع آخر غير سد الذرائع التي هي أمر سائغ يتحيل به إلى ممنوع؛ كبيوع الآجال كما سبق، وقد ذكر ثلاثة أنواع مما اعتبر الشارع فيه الأوصاف الخارجية وبنى حكمه عليها هٰذان النوعان، وصحة النهي عن صوم يوم العيد والصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها، والأنواع الثلاثة يستدل بها على بطلان اعتبار المعقول الذهني مجرداً؛ فقوله: «ولم يصح النهي» داخل تحت مضمون قوله: «لزم ألا تعتبر الأوصاف» وليس مقابلاً له، وإنما هو نوع مغاير لسد الذرائع والتعاون الذي اعتبر فيهما كما اعتبر فيه الأوصاف الخارجية. (د).

(٥) عطف على قوله: «لزم أن لا تعتبر». (ف).

طلوع الشمس أو عند غروبها، وهٰذا الباب واسع جداً.

والثالث: أنا لو اعتبرنا الأفعال من حيث هي خارجية فقط؛ لم يصح للمكلف[1] عمل إلا في النادر؛ إذ كانت الأفعال والتروك مرتبطاً[2] بعضها ببعض، وقد فرضوا مسألة من صلى وعليه دين حان وقته، وألزموا المخالفين أن يقولوا ببطلان تلك الصلاة؛ لأنه ترك بها واجباً، وهٰكذا كل من خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً؛ فإنه يلزم أن يبطل عليه العمل الصالح إذا تلازما[3] في الخارج، وهو على خلاف قول الله تعالى: ﴿خَلَطُواْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا﴾ [التوبة: ١٠٢]، لأنهما إذا تلازما في الخارج فكان أحدهما كالوصف للثاني[4]؛ لم يكن العمل الصالح صالحاً[5]، فلم يكن ثم خلط عملين، بل صارا[6] عملاً واحداً؛ إما صالحاً، وإما سيئاً[7]، ونص الآية يبطل هٰذا، وكذٰلك جريان

---

(١) في (ف): «المكلف».

(٢) كما تقدم في المسألة السابعة من النوع الثالث من مقاصد الشارع، حيث يقول: «إن الحقوق متزاحمة، وإن بعضها يضاد بعضاً؛ كالحج والجهاد مثلاً في وقت واحد، وبعضها يؤدي إلى نقض في غيره...» إلخ ما ذكر هناك. (د).

(٣) أي: بحيث يكون وجوده الخارجي مما يلزمه العمل السيء؛ فيكون من الموضوع المتكلم فيه؛ أي: فإذا اعتبر العمل السيء وصفاً للعمل الصالح لأنه مقترن بوجوده الخارجي؛ فلا يكون هناك عملان، بل عمل واحد، والآية تسميهما عملين، وتبقي وصف كل منهما بالصلاح ومقابله. (د).

(٤) كذا في (ط)، وفي غيره: «للوصف الثاني»، وكتب (د): «لعل الأصل: «كالوصف الثاني»، يعني كما هو مقتضى القول الثاني، ويؤيد هٰذا التصحيح قوله الآتي في جواب الإشكال عن الآية: «كالوصف للآخر»».

(٥) لو زاد هنا جملة «أو السيء سيئاً»؛ لناسب قوله بعد: «إما صالحاً، وإما سيئاً». (د).

(٦) في (د): «صار»، والمثبت من الأصل و(م) و(ف).

(٧) توسع في البيان، وإلا؛ فسابقه يقتضي أنه سيء فقط. (ف).

العوائد[1] في المكلفين؛ فدل ذٰلك على أن المقصود هو ما يصدق عليه عمل في الذهن لا في الخارج.

ولصاحب الثاني أن يقول: إن الأمور الذهنية مجردةً من[2] الأمور الخارجية تعقل[3]، وما لا تعقل[3] لا يكلف به، أما أن ما لا يعقل[3] لا يكلف به؛ فواضح، وأما أن الأمور الذهنية لا تعقل[3] مجردة؛ فهو ظاهر أيضاً، في[4] المحسوسات؛ فكالإنسان مثلاً، فإن ماهيته المعقولة المركبة من الحيوانية والنطقية لا تثبت في الخارج؛ لأنها كلية حتى تتخصص، ولا تتخصص[5] حتى تتشخص، ولا تتشخص حتى تمتاز عن سواها من المتشخصات بأمور أخر؛ فنوع الإنسان يلزمه خواص كلية هي له أوصاف؛ كالضحك، وانتصاب القامة، وعرض الأظفار، ونحوها، وخواص شخصية وهي التي امتاز بها كل واحد من أشخاص الإنسان عن الآخر، ولولا ذٰلك؛ لم يظهر الإنسان في الخارج ألبتة.

فقد صارت إذاً الأمور الخارجة العارضة لازمة لوجود حقيقة الإنسان في الخارج، وأما في الشرعيات؛ فكالصلاة مثلاً؛ فإن حقيقتها المركبة من القيام

---

(1) أي: كما يجري في الأمور العبادية يجري في العاديات كما سيقول بعد في الذبح بالسكين والبيوع الفاسدة. (د).

وكتب (ف): «المراد بـ «العوائد» هنا العادات، جمع (عادة)، وهي الديون يعاد إليها».

(2) في الأصل «عن»، والمثبت من (ف) و(د) و(م) و(ط).

(3) في (د) و(م) في جميع المواطن: «تفعل» أو «يفعل»، وفي (ف): «لا يفعل»، وفي هامشها: «في الأصل: لا يعقل، وهٰكذا ما بعده».

قلت: وهٰكذا في الأصل و(ط) و(ماء)، ثم قال (ف): «وهو غير ظاهر؛ فتنبه»، وكتب (ف) ما نصُّه: «وهٰذا يشبه أن يكون مغالطة؛ لأنه أخذ ظاهر الدعوى من أن الحقيقة الذهنية هي المكلف بها، واعترض بما قال، ولٰكنه لو نظر إلى غرضه الذي قاله وسيقوله؛ لم يتوجه هٰذا، وسيتضح ذٰلك بعد». قلت: الكلام مستقيم على النحو الذي ضبطناه، ولله الحمد.

(4) كذا في (ط)، وفي غيره: «أما في». (5) في (ط): «حتى تختص، ولا تختص».

والركوع والسجود والقراءة وغير ذٰلك لا تثبت في الخارج إلا على كيفيات وأحوال وهيئات شتى، وتلك الهيئات محكمة في حقيقة الماهية حتى يحكم عليها بالكمال أو النقصان والصحة أو[1] البطلان، وهي متشخصات، وإلا لم يصح الحكم على صاحبها بشيء من ذٰلك، إذ هي في الذهن كالمعدوم، وإذا كان كذٰلك؛ فالاعتبار فيها بما وقع في الخارج[2]، وليس إلا أفعالاً موصوفة بأمور خاصة لازمة، وأمور على خلاف ذٰلك، وكل مكلف مخاطب في خاصة نفسه بها؛ فهو إذاً مخاطب بما يصح له أن يحصله في الخارج، فلا يمكن ذٰلك إلا باللوازم الخارجية؛ فهو إذاً مخاطب بها لا بغيرها، وهو المطلوب، فإن حصلت بزيادة وصف أو نقصانه؛ فلم تحصل إذاً على حقيقتها، بل على حقيقة أخرى، والتي خوطب بها لم تحصل بعد.

فإن قيل: فيشكل معنى الآية إذاً، وهو قوله: ﴿ خَلَطُواْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا﴾ [التوبة: ١٠٢]، وأيضاً فإن الصلاة قد تحصل بزيادة أو نقصان[3] وتصح مع ذٰلك، وهو دليل على أن المعتبر ما يصدق عليه صلاة في الجملة، وهو الاعتبار الذهني.

قيل: أما الآية؛ فإن الأعمال المتعارضة الأحكام ليست بمتلازمة لحصولها في زمانين وفي حالين، وفي مثله نزلت الآية، وإذا تلازمت حتى صار أحدها كالوصف للآخر، فإن كان كالوصف السلبي؛ فلا إشكال في عدم التلازم لأن الوصف السلبي اعتباري للموصوف به ليس صفة وجودية، وأما إن كانت

---

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «والبطلان».

(٢) الخصم يقول له: إننا متفقون في هٰذا، ولٰكن نحن نقول بما وقع في الخارج منطبقاً عليه الحقيقة الكلية فقط؛ لأنها هي المرعية في التكليف، أما الزيادات الخارجية التي يقترن بها؛ فلا شأن لها في قصد الشارع، وأنت تقول: لها شأن، وتتحكم في صحة المأمور به وعدمها. (د).

(٣) في (ط): «بنقصان».

صفـة وجـودية، أو كالصفة الوجودية[1]؛ فحينئذ يرجع ذٰلك إلى الحاصل في الخارج، ولا يدخل مثله تحت الآية[2]، وأما الزيادة غير المبطلة أو النقصانُ؛ فالاعتبار فيه بما حصل في الخارج جارياً مجرى المخاطب به؛ فالصلاة الناقصة أشبهت في الخارج الصلاة الكاملة فعوملت معاملتها، لا أنه[3] اعتبر فيها الاعتبار الذهني في الجملة، والبحث في هٰذه المسألة يتشعب وينبني عليه مسائل فقهية.

فصل

ويتصدى النظر[4] هنا فيما يصير من الأفعال المختلفة وصفاً لصاحبه حتى يجري فيه النظران، وما لا يصير كذٰلك؛ فلا يجريان فيه.

---

(١) كما سيأتي في ترك الطهارة للصلاة؛ فإنها وإن كانت سلبية، لٰكن لما ثبت اعتبارها شرعاً؛ كانت كأنها وجودية. (د).

(٢) لأن الآية في جمعهم بين أعمال صالحة وتركهم الجهاد في هٰذه الغزوة، والترك هنا وصف سلبي صرف ليس كالطهارة للصلاة مثلاً. (د).

وكتب (ف) ما نصه: «نزلت على ما رواه البيهقي [في «الدلائل» (٥ / ٢٧٢)] في عشرة من المسلمين تخلفوا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في غزوة تبوك، والواو في الآية بمعنى الباء؛ كما في قولك: «خلطتُ الماء واللبن»، ومعنى خلط العمل الصالح بالسيء وعكسه: استعقاب آخرهما الآخر، بحيث يقعان في زمانين».

قلت: أخرج سبب النزول المذكور ابن جرير في «التفسير» (١١ / ١٦)، وابن مردويه من طريقين عن ابن عباس، في أحدهما عبدالله بن صالح، كاتب الليث وهو ضعيف، وفي الآخر محمد بن سعد العوفي وآباؤه، وهم ضعفاء.

وانظر: «الدر المنثور» (٤ / ٢٧٥)، و«لباب النقول» (ص ١٢٣ ـ ١٢٤)، و«الفتح السماوي» (٢ / ٦٩٧ ـ ٦٩٨)، و«صحيفة علي بن أبي طلحة» (ص ٢٧١)، و«الكافي الشاف» (ص ٨٠) لابن حجر.

(٣) في (ط): «أنها».

(٤) إنما يحتاج إلى ضبط هٰذا الموضع ومعرفة الأفعال التي تعتبر وصفاً لما اقترن بها والتي =

وبيان ذٰلك أن الأفعال المتلازمة؛ إما أن يصير أحدها وصفاً للآخر أوْ لا، فإن كان الثاني؛ فلا تلازم؛ كترك الصلاة مع ترك الزنى أو السرقة، فإن أحد التركين لا يصير كالوصف للآخر؛ لعدم التزاحم في العمل، إذ كان يمكن المكلف الترك لكل فعل مشروع أو غير مشروع، وما ذاك إلا لأنهما ليسا متزاحمين[1] على المكلف وسبب ذٰلك أنهما راجعان إلى أمر سلبي والسلبيات اعتباريات لا حقيقيّة، وإن كان الأول؛ فإما أن يكون وصفاً سلبياً أو وجودياً، فإن كان سلبياً؛ فإما أن يثبت اعتباره فيه شرعاً على الخصوص، أوْ لا، فإن كان الأول؛ فلا إشكال في اعتبار الصورة الخارجية[2]؛ كترك الطهارة في الصلاة، وترك الاستقبال، وإن كان الثاني؛ فلا اعتداد بالوصف السلبي؛ كترك قضاء الدين مع فعل الصلاة فيمن فر من قضائه إلى الصلاة، [فإن الصلاة][3] وإن وصفت بأنها فرار من واجب؛ فليس ذٰلك بوصف لها إلا اعتبارياً تقديرياً، لا حقيقة له في الخارج، وإن كان الوصف وجودياً؛ فهٰذا هو محل النظر؛ كالصلاة في الدار المغصوبة، والذبح بالسكين المغصوبة، والبيوع الفاسدة لأوصاف فيها خارجة عن حقائقها، وما أشبه ذٰلك.

فالحاصل أن التروك من حيث هي تروك لا تتلازم في الخارج، وكذٰلك

= لا تعتبر كذٰلك، بناء على النظر الثاني، أما إذا نظر إلى الأمر الذهني المعقول، وأنه إذا صدق على ما في الخارج صح بقطع النظر عن الأوصاف التي تقترن به في الخارج؛ فلا حاجة له بهٰذا الضابط وتفصيله لأن الضابط عنده مجرد صدق الحقيقة الذهنية عليه باستيفائه أركانها وشروطها. (د).

(١) في (ط): «بمتزاحمين».

(٢) نقول: ولا إشكال في اعتبار المعقول الذهني أيضاً متى لوحظ تقييد المعقول المذكور بالشروط مع الأركان، على ما سقناه في تقرير الكلام من أوله؛ فإنه إذا لم تعتبر الشروط أشكل عليه الأمر، واضطر إلى اعتبار بعض الأمور الخارجية دون بعض؛ فلا يكون اعتباره لمجرد الأمر المعقول مقبولاً بإطلاق. (د).

(٣) سقط من (ط).

الأفعال مع التروك؛ إلا أن يثبت تلازمها شرعاً، ويرجع ذٰلك في الحقيقة إلى أن الترك إنما اعتبر من جهة فَقْد وصف وجودي للفعل الوجودي؛ كالطهارة للصلاة، وأما الأفعال مع الأفعال؛ فهي التي تتلازم إذا قرنت في الخارج، فيحدث منها فعل واحد موصوف؛ فينظر فيه وفي وصفه كما تقدم، والله أعلم.

ولهٰذه المسألة تعلق بباب الأوامر والنواهي.

* * * * *

المسألة الخامسة

الأدلة الشرعية ضربان:

أحدهما: ما يرجع إلى النقل المحض.

والثاني: ما يرجع إلى الرأي المحض.

وهٰذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة، وإلا؛ فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر لأن الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر، كما أن الرأي لا يعتبر شرعاً إلا إذا استند إلى النقل، فأما الضرب الأول؛ فالكتاب والسنة، وأما الثاني؛ فالقياس والاستدلال[1]، ويلحق بكل واحد منهما وجوه؛ إما باتفاق، وإما باختلاف؛ فيلحق بالضرب الأول الإجماع على أي وجه[2] قيل

---

(١) هو دليل ليس بنص، ولا إجماع، ولا قياس شرعي، وإن كان راجعاً إلى النَّص؛ إذ الأحكام الشريعة لا تثبت إلا بدليل شرعي. (ف).

قلت: انظر «الإحكام» (٧ / ٥٣)، و«النبذ» (٣٧ ـ ٥١، ١٢٠ ـ ١٣٥) كلاهما لابن حزم، و«الوجيز في أصول الفقه» (١٤٨ ـ ١٤٩).

(٢) أي: سواء جرينا على أنه يختص بالصحابة كما روي عن أحمد أو لا، وسواء قلنا: إجماع أهل المدينة حجة كما يقول مالك أو لا، وسواء قلنا: يشترط عدد التواتر في حجية الإجماع أو لا، وسواء قلنا: يصح أن يكون مستند الإجماع قياساً كما هو الحق أو لا كما يقول الظاهرية، وهٰكذا مما يدور حول الإجماع من الخلاف المقتضي لتوسيع مجال الإجماع أو تضييقه؛ إلا أنه يقال إذا كان مستنده قياساً: لا يكون ملحقاً بالضرب الأول بل بالثاني. (د).

وكتب (ف) ما نصه: «أما الإجماع؛ فلأنه لا بُدَّ له من سند من كتاب أو سنة؛ فيعتد به من هٰذه الجهة، ولا يلزمنا البحث عن سنده لحديث: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»، ومذهب الصحابي محمول على الرواية والنقل ما لم يثبت أنه رأي له واجتهاد؛ فيجري الخلاف في حجيته، وأما شرع من قبلنا؛ فلإقراره في شرعنا».

به ومذهب[1] الصحابي وشرع من قبلنا؛ لأن ذٰلك كله وما في معناه راجع إلى التعبد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد.

ويلحق بالضرب الثاني الاستحسان والمصالح المرسلة إن قلنا: إنها راجعة إلى أمر نظري، وقد ترجع إلى الضرب الأول إن شهدنا أنها راجعة إلى العمومات المعنوية، حسبما يتبين في موضعه[2] من هٰذا الكتاب بحول الله.

فصل

ثم نقول: إن الأدلة الشرعية في أصلها محصورة في الضرب الأول؛ لأنا لم نثبت الضرب الثاني بالعقل، وإنما أثبتناه بالأول؛ إذ منه قامت أدلة صحة الاعتماد عليه، وإذا كان كذٰلك؛ فالأول هو العمدة، وقد صار إذ ذاك الضرب الأول مستند الأحكام التكليفية من جهتين:

إحداهما: جهة دلالته على الأحكام الجزئية الفرعية.

والأخرى: جهة دلالته على القواعد التي تستند إليها الأحكام الجزئية الفرعية.

فالأولى كدلالته على أحكام الطهارة، والصلاة، والزكاة، والحج، والجهاد، والصيد، والذبائح، والبيوع، والحدود، وأشباه ذٰلك، والثانية[3] كدلالته على أن الإجماع حجة، وعلى أن القياس حجة، وأن قول الصحابي حجة، وشرع من قبلنا حجة، وما كان نحو ذٰلك.

---

(1) ظاهر إذا لم يكن اجتهاداً منه، وإلا؛ رجع لما يناسبه من الضربين. (د).

(2) في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد أن مآلات الأفعال معتبرة. (د).

(3) في الأصل: «الثاني».

فصل

ثم نقول: إن الضرب الأول راجع في المعنى إلى الكتاب، وذٰلك من وجهين:

أحدهما: أن العمل بالسنة والاعتماد عليها إنما يدل عليه الكتاب؛ لأن الدليل على صدق الرسول ﷺ المعجزة، وقد حصر عليه الصلاة والسلام معجزته في القرآن بقوله: «وإنما كان الذي أُوتِيتُه وَحياً أوحاه اللهُ إليّ»[1]، هٰذا وإن كان له من المعجزات كثير جداً، بعضه يؤمن على مثله البشر[2]، ولٰكن معجزة القرآن أعظم من ذٰلك كله.

وأيضاً؛ فإن الله قد قال في كتابه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾ [النساء: ٥٩].

وقال: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ في مواضع كثيرة.

وتكراره يدل على عموم الطاعة بما أتى به مما في الكتاب ومما ليس فيه مما هو من سنته، وقال: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْۚ﴾ [الحشر: ٧].

وقال: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣].

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب فضائل القرآن، باب كيف نزل الوحي وأول ما نزل، ٩ / ٣ / رقم ٤٩٨١، وكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي ﷺ «بُعثت بجوامع الكلم»، ١٣ / ٢٤٧ / رقم ٧٢٧٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبيّنا محمد ﷺ إلى جميع الناس ونسخ الملل بملّة، ١ / ١٣٤ / رقم ١٥٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) جاء معنى هٰذا الكلام في حديث صحيح، يأتي نصُّه وتخريجه (٤ / ١٨٠).

إلى ما أشبه ذٰلك.

والـوجـه الثـاني: أن السنة إنما جاءت مبينة للكتاب وشارحة لمعانيه، ولذلك قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

وقال: ﴿۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧]، وذلك التبليغ من وجهين:

● تبليغ الرسالة، وهو الكتاب.

● وبيان معانيه.

وكذٰلك فعل ﷺ [وجزاه عنا أفضل الجزاء بمنه وفضله]؛ فأنت إذا تأملت موارد السنة وجدتها بياناً للكتاب، هٰذا هو الأمر العام فيها.

وتمام بيان هٰذا الوجه مذكور بعد(١) إن شاء الله؛ فكتاب الله تعالى هو أصل الأصول، والغاية التي تنتهي إليها أنظار النظار ومدارك أهل الاجتهاد، وليس وراءه مرمى؛ لأنه كلام الله القديم: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ [النجم: ٤٢].

وقد قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩].

وقال: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

وبيان هٰذا مذكور بعد(٢) إن شاء الله.

---

(١) في المسألة الثانية من الدليل الثاني وهو السنة. (د).

(٢) في المسألة الرابعة من السنة؛ فسيشرح فيها كيف أن الكتاب تضمن ما في السنة. (د).
وفي (ط): «أنه مذكور».

المسألة السادسة[1]

كل دليل شرعي؛ فمبني على مقدمتين:

إحداهما: راجعة إلى تحقيق مناط[2] الحكم.

والأخرى: ترجع إلى نفس الحكم الشرعي.

فالأولى نظرية وأعني بالنظرية هنا[3] ما سوى النقلية سواء علينا أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبر، ولا أعني بالنظرية مقابل الضرورية، والثانية نقلية، وبيان ذٰلك ظاهر في كل مطلب شرعي، بل هٰذا[4] جار في كل مطلب عقلي أو نقلي؛ فيصح أن نقول: الأولى راجعة إلى تحقيق المناط، والثانية راجعة إلى الحكم، ولٰكن المقصود هنا بيان المطالب الشرعية، فإذا قلت: إن كل مسكر حرام؛ فلا يتم القضاء عليه[5] حتى يكون بحيث يشار إلى المقصود

---

(١) انظر في تفصيل ذٰلك «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٣ / ١١١، ٢٥٤ - ٢٥٥ و٢٢ / ٣٢٩ - ٣٣٠).

(٢) «المناط هو الوصف الذي نيط به الحكم، وتحقيقه إثبات العلة في إحدى صورها التي خفيت فيها العلة؛ كتحقيق أن النباش سارق، بأنه وجد فيه أخذ المال خفية وهو السرقة؛ فتقطع، ولٰكن المؤلف هنا أراد بتحقيق المناط إثبات الوصف الذي نيط به الحكم مطلقاً؛ ففي حرمة السكر كونه خمراً، وفي جواز الوضوء بالماء كونه مطلقاً، وفي رفع زيد ونصب عمرو كونه فاعلاً، وفي حدوث العالم كونه متغيِّراً». (ف).

(٣) في (م): «ها هنا».

(٤) أي: حاجة الدليل إلى مقدمتين بحيث ترجع إحداهما إلى تحقيق المناط... إلخ لا بقيد أن تكون الثانية نقلية؛ إذ قد تكون المقدمتان عقليتين، وسيأتي له توجيه اطراد ذٰلك في العقليات أيضاً بأنه يجب أن تكون إحدى المقدمتين العقليتين جارية مجرى النقليات في خاصيتها وهي أن تكون مسلمة. (د).

(٥) أي: على الجزئي بهٰذا الدليل الشرعي حتى يكون الجزئي بهٰذه الحيثية ليستعمل هٰذا =

منه ليستعمل أو لا يستعمل، لأن الشرائع إنما جاءت لتحكم على الفاعلين من جهة ما هم فاعلون، فإذا شرع المكلف في تناول خمر مثلاً؛ قيل له: أهٰذا خمر أم لا؟ فلا بد من النظر في كونه خمراً أو غير خمر، وهو معنى تحقيق المناط، فإذا وجد فيه أمارة الخمر أو حقيقتها بنظر معتبر؛ قال: نعم، هٰذا خمر، فيقال له: كل خمر حرام الاستعمال. فيجتنبه، وكذٰلك إذا أراد أن يتوضأ بماء؛ فلا بد من النظر إليه: هل هو مطلق أم لا؟ وذٰلك برؤية اللون، وبذوق الطعم، وشم الرائحة، فإذا تبين أنه على أصل خلقته؛ فقد تحقق مناطه عنده، وأنه مطلق، وهي المقدمة النظرية، ثم يضيف إلى هٰذه المقدمة ثانية نقلية، وهي أن كل ماء مطلق؛ فالـوضوء به جائز، وكذٰلك إذا نظر: هل هو مخاطب بالوضوء أم لا؟ فينظر: هل هو محدث أم لا؟ فإن تحقق الحدث؛ فقد حقق مناط الحكم، فيرد عليه أنه مطلوب بالوضوء، [وإن تحقق فقده؛ فكذٰلك؛ فيرد عليه أنه غير مطلوب الوضوء][1]، وهي المقدمة النقلية.

فالحـاصل أن الشارع حكم على أفعال المكلفين مطلقة[2] ومقيدة[3]، وذٰلك مقتضى إحدى المقدمتين وهي النقلية، ولا يُنَزَّل الحكم بها إلا على ما

= المشـروب المشار إليه إذا لم يتحقق فيه المناط، ولم يندرج في موضوع الكبرى أو يجتنب، ولا يستعمل إذا لم يتحقق فيه ذٰلك، كما يقولون: إن الأصغر في مقدمة الدليل المنطقي يجب أن يكون مندرجاً في الأوسط حتى ينتقل حكمه إليه؛ فتحقيق المناط يرجع إلى تحقيق اندراج الأصغر في الأوسط. (د).

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل، وفي (ط): «. . . مطلوب بالرضى»؟!

(٢) في البعض؛ كالقاعدة القائلة: «المرتد يقتل». (د).

(٣) وهو الأكثر، كما في قاعدة «القاتل يقتل»؛ أي: إذا لم يكن أباً أو إذا لم يعف أولياء الدم مثلاً: وعلى هٰذا يكون معنى الإطلاق والتقييد وغيرهما في المسألة السابعة، ويظهر أنه لا مانع من جعلهما بالمعنى الآتي في المسألة المذكورة. (د).

تحقق أنه مناط ذٰلك الحكم على الإطلاق أو على التقييد، وهو مقتضى المقدمة النظرية، والمسألة ظاهرة في الشرعيات.

نعم، وفي اللغويات والعقليات؛ فإنا إذا قلنا: ضرب زيد عمراً، وأردنا أن نعرف [ما] الذي يرفع من الاسمين وما الذي ينصب؛ فلا بد من معرفة الفاعل من المفعول، فإذا حققنا الفاعل وميزناه؛ حكمنا عليه بمقتضى [المقدمة][1] النقلية، وهي أن كل فاعل مرفوع، ونصبنا المفعول كذٰلك؛ لأن كل مفعول منصوب، وإذا أردنا أن نصغر عقرباً حققنا أنه رباعي؛ فيستحق من أبنية التصغير بُنْية (فعيعل)[2] لأن كل رباعي على هٰذه الشاكلة تصغيره على هٰذه البُنْية، وهٰكذا في سائر علوم اللغة، وأما العقليات؛ فكما إذا نظرنا في العالم؛ هل هو حادث أم لا؟ فلا بد من تحقيق مناط الحكم[3] وهو العالم، فنجده متغيراً، وهي المقدمة الأولى، ثم نأتي بمقدمة مسلمة وهو قولنا: كل متغير حادث.

لٰكنا قلنا في الشرعيات وسائر النقليات: إنه لا بد أن تكون إحدى المقدمتين نظرية، وهي المفيدة لتحقيق المناط ـ وذٰلك مطرد في العقليات أيضاً ـ، والأخرى نقليَّة؛ فما الذي يجري في العقليات مجري النقليات؟ هٰذا لا بد من تأمله.

والذي يقال فيه[4] أن خاصية المقدمة النقلية أن تكون مسلَّمة إذا تحقق

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٢) في الأصل: «فعيل».

(٣) مناط الحكم هو الوصف الذي به يندرج في موضوع الكبرى، وهو هنا التغير. (د).
وكتب (ف): «المناسب وهو تغير العالم كما يدل عليه سابق الكلام ولاحقه».

(٤) هٰذا يشير إلى أن المقدمة المعتبرة لتحقيق المناط في كل من الشرعيات والعقليات هي المقدمة النظرية، وأما المقدمة الثانية الراجعة إلى الحكم؛ فهي إلى الشرعيات نقلية، وفي العقليات عقلية، وكلتاهما تؤخذ مسلمة. (ف).

أنها نقلية؛ فلا تفتقر إلى نظر وتأمل إلا من جهة تصحيحها نقلاً، ونظير هٰذا[1] في العقليات المقدماتُ المسلمة، وهي الضروريات وما تنزل منزلتها مما يقع مُسَلَّماً عند الخصم؛ فهٰذه خاصية إحدى المقدمتين، وهي أن تكون مسلَّمة، وخاصية الأخرى أن تكون تحقيق مناط الأمر المحكوم عليه، ولا حاجة إلى البسط هنا؛ فإن التأمل يبيِّن حقيقة الأمر فيه، وأيضاً في فصل السؤال والجواب له بيان آخر، وبالله التوفيق.

* * * * *

(١) هٰكذا في (د) و(م)، وفي الأصل: «وينظر في هٰذا»، وفي (ف) و(ط): «وينظر إلى هٰذا»، وقال (ف): «لعله «ونظير هٰذا»».

المسألة السابعة

كل دليل شرعي ثبت في الكتاب[1] مطلقاً غير مقيد، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص؛ فهو راجع إلى معنى معقول وُكل إلى نظر المكلف، وهٰذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى؛ كالعدل، والإحسان، والعفو، والصبر، والشكر في المأمورات، والظلم، والفحشاء، والمنكر، والبغي، ونقض العهد في المنهيات.

وكل دليل ثبت فيها[2] مقيداً غير مطلق، وجعل له قانون وضابط؛ فهو راجع إلى معنى تعبدي لا يهتدي إليه نظر المكلف لو وكل إلى نظره؛ إذ العبادات لا مجال للعقول في أصلها فضلاً عن كيفياتها[3]، وكذٰلك في العوارض الطارئة عليها؛ لأنها من جنسها، وأكثر ما يوجد في الأمور العبادية وهٰذا القسم الثاني كثير في الأصول المدنية[4]؛ لأنها في الغالب تقييدات لبعض ما تقدم إطلاقه، أو إنشاء أحكام واردات على أسباب جزئية، ويتبيَّن ذٰلك بإيراد مسألة مستأنفة.



(١) أي: ومثله السنة؛ لأن الكلام في هٰذه المباحث يتعلق بالأدلة على وجه العموم، بل الأدلة الواردة مقيدة. (د).

(٢) هٰكذا في الأصول و (ط)، قال (ف): «المناسب ثبت فيه أي الكتاب»، زاد (د): «أي الكتاب بمعنى الشريعة على هٰذا الوجه أكثر ما توجد في السنة كتاباً وسنة»، كما أشرنا إليه آنفاً. (د).

(٣) في (ط): «كيفيّتها».

(٤) أي: التي شرعت بالمدينة النبوية ويقابلها الأصول المكية، وستأتي أمثلة ذٰلك في كلام المصنف. (ف) ونحوه عند (م).

المسألة الثامنة[1]

فنقول: إذا رأيت[2] في المدنيات أصلاً كلياً فتأمله تجده جزئياً[3] بالنسبة إلى ما هو أعم منه، أو تكميلاً[4] لأصل كلي، وبيان ذٰلك أن الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة، وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل[5]، والمال.

أما الدين؛ فهو أصل ما دعا إليه القرآن والسنة وما نشأ عنهما، وهو أول ما نزل بمكة.

وأما النفس؛ فظاهر إنزال حفظها بمكة؛ كقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١٥١].

﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ۝ بِأَىِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ﴾ [التكوير: ٨].

﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾[6] [الأنعام: ١١٩].

وأشباه ذٰلك.

---

(١) انظر في هٰذا أيضاً: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٥ / ١٦٠ و١٧ / ١٢٦).

(٢) في (ط): «أردت».

(٣) كالجهاد؛ فهو جزئي من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما سيقرره قريباً، لم يفرض إلا في المدينة بعد الإذن به أولاً بآية: ﴿أذن للذين يقاتلون...﴾ إلخ [الحج: ٣٩]، ثم لمن قاتلهم دون من لم يقاتلهم، ثم قتال المشركين كافة، خلافاً لمن قال: إنه فرض بمكة؛ فإنه غلط لوجوه ستة ذكرها ابن القيم في «زاد المعاد» [٣/٧٠-٧١]. (د). وانظره: (٥/٢٣٥-٢٣٦).

(٤) كالنهي عن شرب الخمر تكميلاً لاجتناب الإثم والعدوان كما سيقول. (د).

(٥) في الأصل: «والنسب» وتكرر ذٰلك.

(٦) ومحل الدليل قوله: ﴿إلا ما اضررتم إليه﴾؛ أي: من محرمات الأكل لحفظ النفس؛ فواجب تناوله. (د).

وأما العقل، فهو وإن لم يرد تحريم ما يفسده وهو الخمر إلا بالمدينة[1]؛ فقد ورد في المكيات مجملاً، إذ هو داخل في حرمة حفظ النفس كسائر الأعضاء، ومنافعها[2] من السمع والبصر وغيرهما، وكذٰلك منافعها[3]؛ فالعقل محفوظ شرعاً في الأصول المكية عما يزيله رأساً كسائر الأعضاء [وإنما استدرك بالمدينة حفظه عما يزيله] ساعة أو لحظة[4]، ثم يعود كأنه غطي ثم كشف عنه.

---

(١) فآية التحريم البات: في المائدة، وآيات التمهيد: في النساء والبقرة، وكلها مدنية. (د).

(٢) لعله زائد يستغنى عنه بقوله: «وكذٰلك منافعها». (د).

(٣) في (ف): «منافعهما»، وقال: «المناسب «منافعها» ليشمل منافع السمع والبصر وغيرهما من بقية الأعضاء».

(٤) قال بعضهم: «لعل الأصل: «لا ساعة أو لحظة» كما يدل عليه السياق.

[قلت: هٰذا نص عبارة (ف)]. والظاهر أن الأصل: «أو ساعة أو لحظة»[1]، ويكون حاصل كلامه أنه وإن لم يرد في المكي نص في مفسد العقل وهو الخمر تفصيلاً؛ إلا أنه ورد إجمالاً لأن حفظ العقل ومنفعته داخل ضمناً في حفظ النفس كسائر الأعضاء ومنافعها؛ فما يزيل العقل رأساً يعد مزيلاً لجزء من الإنسان، وما يزيل منفعته دواماً أو زمناً ما يعد مزيلاً لمنفعته؛ فحرمة حفظ النفس كلي يندرج فيه إجمالاً حفظ العقل نفسه، وكذا حفظ منفعته؛ فما يزيل منفعته ولو لحظة منهي عنه، كمزيل منفعة أي عضو دائماً أو لحظة، هٰذا وجه، ويرجع إلى الأول في صدر المسألة، ثم قال: «وأيضاً؛ فإن حفظه على هٰذا الوجه»؛ أي: بحيث لا يزول ولو لحظة يعد مكملاً، «أي لحفظ النفس والدين والنسل والمال والعرض، وإن كان في ذاته من ضروري حفظ العقل؛ فالنهي عن الخمر المذهب للعقل رأساً أو لمنفعته وقتاً ما من ضروري حفظ العقل الداخل ضمناً في ضروري حفظ النفس والأعضاء ومنافعها، وهو أيضاً مكمل لحفظ الضروريات الأخرى؛ كالدين وغيرها، فلذٰلك قال: إن حفظه على هٰذا الوجه من المكملات».

وعليه؛ فيرجع النهي عن الخمر على هٰذا الوجه إلى القسم الثاني في صدر المسألة، هٰذا إذا قدرنا الساقط من العبارة لفظ «أو»، وأما إذا قدرناه لفظ: «لا» كما يقول بعضهم؛ فيكون المعنى أن ما يزيل العقل رأساً من الضروري الداخل في حفظ النفس إجمالاً، وأما حفظه على وجه أنه يزول ساعة ثم يعود؛ فيكون من المكملات إنما هو شرب القليل الذي لا يسكر عادة، كما عد النظر =

(١) بل الصواب ما جاء في (ط) فقط، وهو بين معقوفتين.

وأيضاً؛ فإن حفظه على هٰذا الوجه من المكملات؛ لأن شرب الخمر[1] قد بيَّن الله مثالبها في القرآن، حيث قال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ﴾ [المائدة: ٩١] إلى آخر الآية؛ فظهر أنها من العون على الإثم والعدوان.

وأما النسل[2]؛ فقد ورد المكي من القرآن بتحريم الزنى، والأمر بحفظ الفروج إلا على الأزواج أو ملك اليمين.

وأما المال؛ فورد فيه[3] تحريم الظلم، وأكل مال اليتيم، والإسراف، والبغي ونقص المكيال والميزان[4]، والفساد في الأرض، وما دار بهٰذا المعنى.

وأما العرض الملحق بها؛ فداخل تحت النهي عن إذايات[5] النفوس.

ولم ترد هٰذه الأمور في الحفظ من جانب العدم[6] إلا وحفظها من جانب

= للأجنبية مكملاً لحرمة الزنا، وأما ثانياً، فلو كان الغرض أن ما يزيله رأساً هو الذي يعد فقط من الضروري وما عداه مكمل؛ لكان ذكر المؤلف منافع الأعضاء حشواً مفسداً لأنه يقتضي أن إذهاب منافع العقل بحيث يغطي وينكشف معدود من نفس الضروري الداخل إجمالاً في حفظ النفس، وأما ثالثاً؛ فإنه كان المناسب إذاً في التعبير بدل قوله: «وأيضاً؛ فإن حفظه... إلخ» أن يقول المؤلف: «أما حفظه على هٰذا الوجه؛ فإنه من المكمل لحفظ العقل»؛ لأن قوله «وأيضاً» يفيد أن وجه آخر غير السابق لا أنه تكميل للكلام المتقدم، وإنما أطلنا الكلام ليتم فهم المقام. (د).

(١) قال (ف): «الأنسب: لأن الخمر». (٢) في الأصل: «النسب».

(٣) في الأصل و(ف) و(ط): «فيها»، وقال (ف): «المناسب: «ورد فيه»».

(٤) في (د): «أو الميزان».

(٥) قال (ف): «لعله: أذيات النفوس، جمع أذية، وهي ما يتأذى به».

(٦) أي: من جهة ما يقضي بهدمها وإفسادها، من الظلم ونقص الكيل وما معها، وقوله: «من جانب الوجود»؛ أي: الأسباب التي تحفظها وتستبقي وجودها؛ كالأكل والشرب في حفظ النفس مثلاً. (د).

الوجود حاصل؛ ففي الأربعة الأواخر ظاهر، وأما الدين؛ فراجع إلى التصديق بالقلب والانقياد بالجوارح[1]، والتصديق بالقلب آت بالمقصود في الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر؛ ليتفرع[2] عن ذٰلك كل ما جاء[3] مفصلاً في المدني؛ فالأصل وارد في المكي، والانقياد بالجوارح حاصل بوجه واحد[4]، ويكون ما زاد على ذٰلك تكميلاً.

وقد جاء في المكي من ذٰلك النطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، وذٰلك يحصل به معنى الانقياد، وأما الصوم والحج؛ فمدنيان من باب التكميل[5]، على أن[6] الحج كان من فعل العرب أوّلاً وراثةً عن أبيهم إبراهيم؛ فجاء الإسلام فأصلح منه ما أفسدوا[7]، وردهم فيه إلى مشاعرهم[8].

---

(١) هنا كلمة غير واضحة في الأصل لعلها: فقط.

(٢) هٰكذا في الأصل و (ط)، وفي غيره: «ليفرع».

(٣) أي: من شعب الإيمان ومحبة الله ورسوله، وما إلى ذٰلك، وقوله: «فالأصل»؛ أي: الإيماني. (د).

(٤) أي: متى وجد تكليف واحد بدني؛ فإنه يتحقق به معنى كلي الانقياد بالجوارح الذي هو أحد ركني الدين. (د).

(٥) ولم نقل: إنهما داخلان في كلي الانقياد بالجوارح؛ فيرجعان للوجه الأول في صدر المسألة، حيث اكتفى فيه بالدخول إجمالاً في مسألة الخمر؛ لأن هٰذا يستدعي التوسع في معنى الإجمال، والكلية هنا أكثر مما يحتاج حفظ العقل عند دخوله إجمالاً في حفظ النفس والأعضاء؛ فتصير القاعدة بعد ذٰلك أشبه بالأمور الاعتبارية، وإنما كانا تكميليين للدين؛ لأن الحج اجتماع يظهر فيه اتحاد وجهة المسلمين وتآلفهم وأبهة الإسلام، وهٰكذا من كل ما فيه تعزيز لشأنه، وفي الصوم تكميل لتهذيب النفس وانقيادها لامتثال الأوامر واجتناب النواهي؛ فهما من مكملات ضروري الدين.

(٦) هٰذا الترقي لا يفيد شيئاً في أصل الدعوى، وهي أن كل مدني لا نجد فيه كلياً إلا وهو جزئي أو تكميلي لما شرع في مكة؛ لأن إصلاح ما أفسدوه لم يجيء إلا في المدينة. (د).

(٧) في (م): «أفسدوه». (٨) كذا في (ط)، وفي غيره: «مشارعهم».

وكـذلـك الصيام أيضاً؛ فقد كانت الجاهلية تصوم يوم عاشوراء، وكان النبي ﷺ يصـومـه أيضـاً، حين قدم المـدينة صامه وأمر بصيامه حتى نسخه رمضان، وانظر في حديث عائشة في صيام يوم عاشوراء[1]؛ فأحكمهما التشريع المدني، وأقرهما على ما أراد[2] الله تعالى من التمام الذي بينه في اليوم الذي هو أعظم أيامه[3]؛ حين قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ الآية [المائدة: ٣]؛ فلهما أصل في المكي على الجملة[4].

والجهاد الذي شرع بالمدينة فرع[5] من فروع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو مقرر بمكة؛ كقوله: ﴿يَٰبُنَيَّ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱنْهَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [لقمان: ١٧]، وما أشبه ذلك.

---

(١) لفظه عن عائشة رضي الله عنها؛ قالت: «كان يوم عاشوراء يوماً تصومه قريش في الجاهلية، وكان رسول الله ﷺ يصومه في الجاهلية، فلما قدم المدينة صامه وأمر بصيامه، فلما فُرض رمضان ترك يوم عاشوراء؛ فمن شاء صامه، ومن شاء تركه». أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الصوم، باب صيام يوم عاشوراء، ٤ / ٢٤٤) ـ وهٰذا لفظه ـ، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب صوم يوم عاشوراء، ٢ / ٧٩٢ / رقم ١١٢٥).

قال (د): «المؤلف يريد أن أصـل مشروعية الصيام كانت بمكة، ويكفي في إثبات هٰذا صيامه ﷺ ليوم عاشوراء فيها؛ لأنه بعد الرسالة إنما كان يتعبد بالشرع قطعاً، وكونه كان خاصاً به لا يمنع أن أصل المشروعية للصيام كان بمكة».

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «أقر».

(٣) يشير إلى أن سنة الله في التشريع كسنته في التكوين، يرى المتأمل فيها من الحكم البالغة ما يبهر النظر؛ فإنه سبحانه بدأ في إنزال أوضاع الشريعة بالضروري الذي لا تصلح الأمة بدونه، ولا تخرج من ظلمة الجاهلية بغيره؛ فشرع لها بمكة ما يكفل ذٰلك، ثم لما صَلُبَ عودها، وبلغت أشدها، واستعدت العقول لما يكمل ذٰلك من الأوضاع الشرعية؛ شرع لها بالمدينة ما أكمل به الدين وأتم به النعمة، ولولا ذٰلك التدرج؛ لنأت الأمـة بالتكالـيف، وشرد عن قبولها كثير؛ فلله الحمد والمنة. (ف).

(٤) علمت أنه وإن أفاد في الصوم لٰكنه لا يفيد في الحج. (د).

(٥) بل هو أعلى فروعه كما سبق لنا بيانه. (د).

المسألة التاسعة[1]

كل دليل شرعي يمكن أخذه كلياً، وسواء علينا أكان كلياً أم جزئياً[2] إلا ما خصه الدليل؛ كقوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[3] [الأحزاب: ٥٠]، وأشباه ذٰلك، والدليل على ذٰلك أن المستند؛ إما أن يكون كلياً، أو جزئياً، فإن كان [كلّياً؛ فهو المطلوب، وإن كان جزئياً؛ فبحسب النازلة لا بحسب التشريع في الأصل بأدلة[4]:

---

(١) هٰذه المسألة التاسعة تقدمت له نظيرتها في النوع الرابع من المقاصد المسألة التاسعة أيضاً، ولا فرق بينهما إلا من جهة أن تلك في أن الشريعة بحسب المكلفين عامة، وهٰذه تقول: إن الدليل الشرعي يؤخذ عاماً على أحكام الشريعة، وظاهر أن هٰذه مرتبة على تلك ولازمة لها؛ لأنه متى كانت الشريعة عامة لا تخص مكلفاً دون مكلف؛ فكل دليل ولو كان لفظه غير عام كأن ورد على جزئي؛ فإنه يعتبر عاماً، ولذا تجد الأدلة هنا بعضاً من الأدلة هناك، وقد توسع هناك بأدلة عقلية، ثم فرع على المسألة فوائد جليلة، وكان يمكنه هنا أن يذكر المسألة ويجعلها مفرعة على تلك، ويحيل في الاستدلال عليها، لٰكنه زاد هنا قوله: «وقد بين ذٰلك بقوله وفعله . . . إلخ»؛ فهٰذا مع إيجازه فيه هو محل الفائدة الجديدة. (د).

(٢) أي: في صيغتـه ولفظه، وكذٰلك يقال في أوله: «المستند»؛ أي: اللفظ الوارد عن الشارع في الموضوع. (د).

قلت: انـظر أيضاً «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٣ / ٣٣٩ و١٥ / ٨٢، ٣٦٤، ٤٤٤ - ٤٤٥، ٤٥١ و١٦ / ١٤٨ - ١٤٩).

(٣) علم من الآية أنه حيث سكت عن الاختصاص كان الاشتراك ثابتاً، وإلا؛ فما معنى تخصيص هٰذا الموضع الاختصاص؟ ويتأكد ذٰلك أن ما أجله الله له من الأزواج والمملوكات أطلق، وفي الواهبة قيدها بالخلوص له؛ فعلم أنه حيث سكت عن التقييد؛ فذٰلك دليل الاشتراك، أفاده ابن تيمية في «الفتاوى الكبرى» (٤ / ٤٤٤).

(٤) أي: وذٰلـك بأدلـة، أي: كون جزئيَّته لا بحسب التشريع بأدلة، وأما كونها بحسب النازلة؛ فظاهر. (ف).

ـ منها][1] عموم التشريع في الأصل؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨].

﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا﴾ [سبأ: ٢٨].

﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ﴾ [النحل: ٤٤].

وهٰــذا معنى مقـطوع به، لا يخـرم[2] القـطعَ به ما جاء[3] من شهـادة خزيمة[4] وعناق أبي بُردة[5]، وقد جاء في الحديث: «بُعِثْتُ للأحمر والأسود»[6].

ـ ومنها أصل شرعية[7] القياس؛ إذ لا معنى له إلا جعل الخاص الصيغة كالعام الصيغة في المعنى[8]، وهو معنى متفق عليه، ولو لم يكن أخذ الدليل كليّاً بإطلاق؛ لما ساغ ذٰلك.

ـ ومنها أن الله تعالى قال: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيۡدٞ مِّنۡهَا وَطَرٗا زَوَّجۡنَٰكَهَا﴾ الآية [الأحزاب: ٣٧]؛ فإن نفس التزويج لا صيغة له تقتضي عموماً أو غيره، ولٰكن الله تعالى بين أنه أمر به نبيه لأجل التأسي؛ فقال: ﴿لِكَيۡ لَا﴾، ولذٰلك قال:

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (د).

(٢) بالخاء والراء: أي لا يخل ولا يبطل القطع به ما جاء... إلخ. (ف).

(٣) في الاجتزاء في الشهادة على المال بشاهد واحد، وعناق أبي بردة كانت صغيرة غير مستوفية للشرط؛ فقال له: لا تجزىء عن أحد غيرك. (د). (٤) مضى لفظه وتخريجه (٢ / ٤٦٩).

(٥) مضى لفظه وتخريجه (٢ / ٤١٠). (٧) في (ط): «أصل شرعي في».

(٦) قطعة من حديث أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب منه، ١ / ٣٧٠ - ٣٧١ / رقم ٥٢١) عن جابر بن عبدالله رضي الله عنه.

(٨) فآية تحـريم الخمر صيغتها باعتبار الدلالة الوضعية خاصة بتحريم ما يسمًى خمراً، وباعتبار الدلالة المعنوية؛ أي: دلالة العلة عامة لكل ما يشارك الخمر فيما نيط به حكمه؛ فالقياس تعميم في دلالة النصوص مختص بنظر المجتهد. (ف). والمثبت من (ط)، وفي غيره: «الصيغة عام».

﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ [الأحزاب: ٢١] هٰذا، ورسول الله ﷺ قد خصه الله بأشياء؛ كهبة المرأة نفسها له[١]، وتحريم نكاح أزواجه من بعده[٢]، والزيادة على أربع، فذٰلك[٣] لم يخرجه عن شمول الأدلة فيما سوى ذٰلك المستثنى؛ فغيره أحق أن تكون الأدلة بالنسبة إليه مقصودة العموم، وإن لم يكن لها صيغ عموم، وهٰكذا الصيغ المطلقة تجري في الحكم مجرى العامة.

ـ ومنها أن النبي ﷺ بيَّن ذٰلك بقوله وفعله؛ فالقول كقوله: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»[٤]، وقوله في قضايا خاصة سئل فيها؛ أهي لنا

---

(١) كما في [الأحزاب: ٥٠]: ﴿وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة له من دون المؤمنين﴾. وفي (ط): «بنفسها له».

(٢) كما في [الأحزاب: ٥٣]: ﴿ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً﴾، وانظر: «أحكام القرآن» لابن العربي (٣ / ١٥٧٩).

(٣) في (د): «فلذٰلك».

(٤) قال ابن كثير في «تحفة الطالب» (رقم ١٨٠): «لم أر لهٰذا قط سنداً، وسألتُ عنه شيخنا الحافظ جمال الدين أبا الحجاج (أي: المزّي)، وشيخنا الحافظ أبا عبدالله الذهبي مراراً؛ فلم يعرفاه بالكلية»، وقال الزركشي في «المعتبر» (رقم ١٢٣): «لا يعرف بهٰذا اللفظ»، وقال ابن الملقّن في «غاية الراغب» (ق ١٩ / ٢): «مشهور متكرر في كتب الأصول، ولا يعرف مخرجه بعد البحث عنه»، وقال العراقي في «تخريج أحاديث المنهاج»(رقم ٢٥): «ليس له أصل، وسئل عنه المزي والذهبي؛ فأنكراه».

ونقل كلام العراقي وأقره جماعة منهم: السخاوي في «المقاصد» (٤١٦)، والقاري في «المصنوع» (١٢٥) و«الأسرار المرفوعة» (٤٣٠)، والشوكاني في «الفوائد المجموعة» (ص ٢٠٠) ـ وزاد: «وقد ذكره أهل الأصول؛ فاستدلوا به فأخطأوا» ـ، والعجلوني في «كشف الخفاء» (١١١٦١)، والحوت في «أسنى المطالب» (٥٦٦).

وقال ابن حجر في «موافقة الخُبر الخبر» (١ / ٥٢٧): «هٰذا قد اشتهر في كلام الفقهاء والأصوليين، ولم نره في كتب الحديث»، ونقل كلام ابن كثير السابق، وزاد: «وكذا قال السبكي أنه سأل الذهبي عنه؛ فلم يعرفه»، قال الزركشي: «لٰكن معناه ثابت»، وقال ابن حجر: «وقد جاء ما يؤدّي معناه»، وساقا حديث أميمة بنت رقيقة، وفيه: «وإنما قولي لمئة امرأة كقولي ـ أو مثل قولي ـ =

خاصة، أم للناس عامة: «بل للناس عامة»[1]، كما في قضية الذي نزلت فيه:

= لامرأة واحدة».

أخرجه مالك في «الموطأ» (٢ / ٩٨٢ ـ ٩٨٣)، ومن طريقه أحمد في «المسند» (٦ / ٣٥٧)، والنسائي في «عشرة النساء»، والدارقطني في «السنن» (٤ / ١٤٧)، والطبراني في «الكبير» (٢٤ / رقم ٤٧١)، وابن حبان في «الصحيح» (١٠ / ٤١٧ / رقم ٤٥٥٣ ـ الإحسان)، والبيهقي في «الكبرى» (٨ / ١٤٦) ـ عن محمد بن المنكدر ـ عن أُميمة به، وإسناده صحيح على شرط الشيخين.

وأخرجه النسائي في «المجتبى» (كتاب البيعة، باب بيعة النساء، ٧ / ١٤٩)، والترمذي في «الجامع» (أبواب السير، باب ما جاء في بيعة النساء، ٤ / ١٥٢ / رقم ١٥٩٧)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الجهاد، باب بيعة النساء، ٢ / ٩٥٩ / رقم ٢٨٧٤)، وأحمد في «المسند» (٦ / ٣٥٧)، والطيالسي في «المسند» (رقم ١٦٢١)، والحميدي في «المسند» (رقم ٣٤١)، والطبراني في «الكبير» (٢٤ / رقم ٤٧٠، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٥، ٤٧٦)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٧١)، والدارقطني في «السنن» (٤ / ١٤٦) من طرق عن ابن المنكدر به.

والحديث صحيح، وهو من الأحاديث التي ألزم الدارقطني الشيخين بإخراجها لثبوتها على شرطهما. انظر: «الإلزامات والتتبع» (ص ١٥٤).

(١) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب مواقيت الصلاة، باب الصلاة كفارة، ٢ / ٨ / رقم ٥٢٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب التوبة، باب قوله تعالى: ﴿إن الحسنات يذهبن السيئات﴾، ٤ / ٢١١٥ ـ ٢١١٦ / رقم ٢٧٦٣) عن ابن مسعود: أنّ رجلاً أصاب من امرأةٍ قبلةً؛ فأتى النبيَّ ﷺ فأخبره فأنزل الله: ﴿أقم الصلاة طرفي النهار وزُلَفاً من الليل إنَّ الحسنات يُذهبن السيئات﴾؛ فقال الرجل: يا رسول الله؟ ألي هٰذا؟ قال: «لجميع أمتي كلهم». لفظ البخاري، وفي لفظ لمسلم: «بل للناس كافة».

واللفظ الذي أورده المصنف وقع نحوه في حديث معاذ، وفيه انقطاع؛ كما قال ابن عبدالبر في «الاستذكار» (١ / ٣٢٥)، وقد خرجتُه وتكلمت عليه بإسهاب ولله الحمد في تحقيقي لـ «الخلافيات» للبيهقي (رقم ٤٣٤)، وفيه زيادة لذكر الوضوء والصلاة.

وما أورده المصنّف هو لفظ الترمذي في «جامعه» (أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة هود، ٥ / ٢٩٢ / رقم ٣١١٥) عن أبي اليُسْر، وإسناده فيه قيس بن الربيع، ضعَّفه وكيع وغيره.

﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ﴾ [هود: ١١٤] وأشباهها.

وقد جعل نفسه عليه الصلاة والسلام قدوة للناس؛ كما ظهر في حديث الإصباح جنباً وهو يريد أن يصوم(١)، والغسل من التقاء الختانين(٢).

وقوله: «إني لأنسى أو أُنَسَّى لأَسُنَّ»(٣).

وقوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي»(٤).

---

(١) سيأتي لفظه وتخريجه (٤ / ٩٣).

(٢) أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب الحيض، باب نسخ «الماء من الماء» ووجوب الغسل بالتقاء الختانين، ١ / ٢٧٢ / رقم ٣٥٠) عن عائشة رضي الله عنها؛ قالت: إنَّ رجلاً سأل رسول الله ﷺ عن الرجل يجامع أهله ثم يكسل، هل عليهما الغُسلُ؟ وعائشة جالسة؛ فقال رسول الله ﷺ: «إني لأفعل ذٰلك أنا وهٰذه، ثم نغتسل».

(٣) أخرجه مالك في «الموطأ» (١ / ١٠٠ و٣٣٩ - رواية محمد بن الحسن) - ولفظه ابن الحسن: «إني أنس لأسن» - بلاغاً.

قال ابن عبدالبر في «التمهيد» (٢٤ / ٣٧٥): «أما هٰذا الحديث بهٰذا اللفظ؛ فلا أعلمه يروى عن النبي ﷺ بوجهٍ من الوجوه مسنداً ولا مقطوعاً من غير هٰذا الوجه، والله أعلم، وهو أحد الأحاديث الأربعة في «الموطأ» التي لا توجد في غيره مسندة ولا مرسلة، والله أعلم».

وقال: «ومعناه صحيح في الأصول، وقد مضت آثار في باب نومه عن الصلاة، تدلُّ على هٰذا المعنى، نحو قوله ﷺ: «إن الله قبض أرواحنا لتكون سنة لمن بعدكم، وقال ﷺ: «إنما أنا بشر أنسى كما تنسون»، وبعث ﷺ معلماً؛ فما سن لنا اتبعناه، وقد بلغ ما أمر به، ولم يتوفاهُ الله حتى أكمل دينه سنناً وفرائض، والحمد لله».

قال ابن الصلاح في «الرسالة التي وصل فيها البلاغات الأربع في الموطأ» (ص ١٤ - ١٥): «وأما حديث النسيان؛ فروِّيناه من وجوهٍ كثيرة صحيحة»، ذكر منها حديث عثمان بن أبي شيبة عن جرير عن ابن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبدالله؛ قال ﷺ. وذكر حديث السهو، وأنه عليه السلام قال: «إنما أنا بشر أنسى كما تنسون، فإذا نسيت؛ فذكروني»، قال: «وأخرجه الشيخان في «صحيحيهما»، وإنما به من حديث مالك طرف منه». وانظر: «الاستذكار» (٤ / ٤٠٢ - ٤٠٣).

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة =

و «خذوا عني مناسككم»[1].

وهو كثير.

* * * * *

= والإقامة، ٢ / ١١١ / رقم ٦٣١) عن مالك بن الحويرث رضي الله عنه.

(١) أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب الحج، باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكباً، ٢ / ٩٤٣ / رقم ١٢٩٧)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٣١٨) عن جابر رضي الله عنه؛ قال: رأيتُ النبي ﷺ يرمي على راحلته يوم النحر، ويقول: «لتَأخُذوا مناسككم؛ فإني لا أدري لعلي لا أحُجُّ بعد حجَّتي هٰذه».

وأخرجه النسائي في «المجتبى» (كتاب المناسك، باب الركوب إلى الجمار واستظلال المحرم، ٥ / ٢٧٠)، وفيه: «يا أيها الناس! خذوا مناسككم».

وفي «مسند أحمد» (٣ / ٣٦٦): «. . . ألا فخذوا مناسككم».

المسألة العاشرة

الأدلة الشرعية ضربان[1]:

أحدهما: أن يكون على طريقة البرهان العقلي؛ فيستدل به على المطلوب الذي جعل دليلاً عليه، وكأنه تعليم للأمة كيف يستدلون على المخالفين، وهو في أول[2] الأمر موضوع لذلك، ويدخل هنا جميع البراهين العقلية وما جرى مجراها؛ كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

وقوله: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣].

وقوله: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ﴾ [فصلت: ٤٤].

وقوله: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾ [يس: ٨١].

وقوله: ﴿قَالَ إِبْرَٰهِۦمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ٢٥٨].

وقوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ...﴾ إلى قوله: ﴿هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَىْءٍ﴾ [الروم: ٤٠].

وهٰذا الضرب يستدل به على الموالف[3] والمخالف؛ لأنه أمر معلوم عند

---

(١) انظر: «المسوّدة» (ص ٤٩٦)، و«مجموع الفتاوى» (٢ / ٧ - ١٤ و١٧ / ٤٣٧ و١٩ / ٢٢٨ - ٢٣٤).

(٢) في (ط): «الأول».

(٣) في (م): «الموافق».

من له عقل؛ فلا يقتصر به على الموافق [في النحلة][1].

والثاني: مبني على الموافقة في النحلة، وذلك الأدلة الدالة على الأحكام التكليفية؛ كدلالة الأوامر والنواهي على الطلب من المكلف، ودلالة[2] ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨]، ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣]، ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ﴾ [البقرة: ١٨٧]؛ فإن هذه النصوص وأمثالها لم توضع وضع البراهين، ولا أتي بها في محل استدلال، بل جيء بها قضايا يعمل بمقتضاها مسلمة متلقاة بالقبول، وإنما برهانها في الحقيقة المعجزة الدالة على صدق الرسول الآتي بها، فإذا[3] ثبت برهان المعجزة؛ ثبت الصدق، وإذا ثبت الصدق؛ ثبت التكليف على المكلف.

فالعالم إذا استدل بالضرب الأول أخذ الدليل إنشائياً كأنه هو واضعه، وإذا استدل بالضرب الثاني أخذه معنى مسلماً لفهم مقتضاه إلزاماً والتزاماً، فإذا أُطلق لفظ الدليل على الضربين؛ فهو إطلاق بنوع من اشتراك اللفظ لأن الدليل بالمعنى الأول خلافه بالمعنى الثاني؛ فهو بالمعنى الأول جار على الاصطلاح المشهور عند العلماء، وبالمعنى الثاني نتيجة أنتجتها المعجزة فصارت قولاً مقبولاً فقط.

* * * * *

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٢) زاده لأن هذه ليست أوامر ونواه لفظاً، بل هي أخبار في معنى الطلب. (د).

(٣) في (م): «إذا».

المسألة الحادية عشرة

إذا كان الدليل على حقيقته في اللفظ؛ لم يستدل به على المعنى المجازي إلا على القول بتعميم[1] اللفظ المشترك، بشرط[2] أن يكون ذٰلك المعنى مستعملاً عند العرب في مثل ذٰلك اللفظ، وإلا؛ فلا.

فمثال ذٰلك مع وجود الشرط قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ﴾ [يونس: ٣١]؛ فذهب جماعة إلى أن المراد بالحياة والموت ما هو حقيقي كإخراج الإنسان الحي من النطفة الميتة وبالعكس، وأشباه ذٰلك مما يرجع إلى معناه، وذهب قوم إلى تفسير الآية بالموت والحياة المجازيين المستعملين في مثل قوله تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ﴾ الآية [الأنعام: ١٢٢]، وربما ادعى قوم أن الجميع[3] مراد بناء على القول بتعميم اللفظ المشترك، واستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، ولهٰذا الأصل أمثلة كثيرة.

---

(١) قال الحنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة: «لا يستعمل اللفظ في الحقيقة والمجاز مقصودين معاً بالحكم، وأجازه الشافعية والقاضي وبعض المعتزلة مطلقاً، إلا إذا لم يمكن الجمع؛ كافعل أمراً وتهديداً؛ لأن الأمر يقتضي الإيجاب، والتهديد يقتضي الترك؛ فلا يصح اجتماعهما، وقال الغزالي وأبو الحسين: إنما يجوز عقلاً لا لغة؛ إلا في غير المفرد من المثنى والمجموع؛ فيجوز لغة أيضاً، فيكون حينئذ كل لفظ مستعملاً في معنى. (د).

قلت: انظر في هٰذا: «جلاء الأفهام» (ص ٨٥)، و«البحر المحيط» (٢ / ١٢٧، ١٣٩ وما بعدها) للزركشي، و«المحصول» (١ / ٢٧٨).

(٢) أي: بشرط أن يكون هٰذا المعنى مما يستعمل فيه مثل هٰذا اللفظ عند العرب، وهٰذا هو محل الزيادة في كلامه على كلام المجيزين، يقيد به هٰذا الجواز، ولا يخفى أن استعمال ألفاظ الكتاب في المجاز فقط محتاج أيضاً إلى هٰذا القيد. (د).

(٣) هٰذا هو محل التمثيل، وقوله: «أو سكر النوم... إلخ»؛ أي: فيصح أن يكون من موضوع المسألة مما تحقق فيه الشرط. (د).

ومثال ما تخلف فيه الشرط قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا۟ ﴾ [النساء: ٤٣].

فالمفسرون هنا على أن المراد بالسكر ما هو الحقيقة أو سكر النوم، وهو مجاز فيه مستعمل، وأن الجنابة والغسل منها على حقيقته، فلو فسر على أن السكر هو سكر الغفلة والشهوة وحب الدنيا المانع من قبول العبادة في اعتبار التقوى كما منع[(١)] سكر الشراب من الجواز في صلب الفقه، وأن الجنابة المراد بها التضمخ[(٢)] بدنس الذنوب، والاغتسال هو التوبة؛ لكان هٰذا التفسير غير معتبر لأن العرب لم تستعمل مثله في مثل هٰذا الموضع ولا عهد لها به؛ لأنها لا تفهم[(٣)] من الجنابة والاغتسال إلا الحقيقة، ومثله قول من زعم أن النعلين في قوله تعالى: ﴿ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ ﴾ [طه: ١٢] إشارة إلى خلع الكونين[(٤)]؛ فهٰذا على ظاهره لا تعرفه العرب لا في حقائقها المستعملة ولا في مجازاتها، وربما نقل في [معنى] قوله ﷺ: «تَدَاوَوْا؛ فإنَّ الَّذي أنزلَ الدَّاءَ أنْزلَ الدَّوَاء»[(٥)] أن فيه إشارة[(٦)] إلى التداوي بالتوبة من أمراض الذنوب، وكل ذٰلك غير

---

(١) أي: فيكون مما استعمل فيهما بدون تحقق الشرط. (د).

(٢) أي: مجازاً مراداً مع الحقيقة؛ لأن أرباب الإشارة من الصوفية لا يقصرون المعنى المراد على المجاز في مثل هٰذا. (د).

(٣) أي: ولا تفهم من السكر سكر الغفلة والشهوة لا مجازاً ولا حقيقة. (د).

(٤) كما في «لطائف الإشارات» (٢ / ٤٤٨) للقشيري، وانظر: (٤ / ٢٥٠).

(٥) مضى تخريجه (١ / ٢١٧)، وهو حديث صحيح.

(٦) ليست الإشارة في كلامهم مما يراد منه استعمال اللفظ في المعنى المذكور، وحاشاهم أن يقولوا ذٰلك، بل معناه أن الألفاظ مستعملة في معناها الوضعي العربي، وإنما يخطر المعنى الإشاري على قلوب العارفين عند ذكر الآية أو الحديث، بعد فهمه على الطريق العربي الصحيح، كما أفاده ابن عطاء الله في كتابه «لطائف المنن». (د).

معتبر[1]؛ فلا يصح استعمال الأدلة الشرعية في مثله، وأول قاطع فيه أن القرآن أنزل عربياً وبلسان العرب، وكذلك السنة إنما جاءت على ما هو معهود لهم، وهذا الاستعمال خارج عنه، ولهذا المعنى تقرير في موضعه[2] من هذا الكتاب، والحمد لله، فإن نقل في التفسير نحوه عن رجل يعتد به في أهل العلم؛ فالقول فيه مبسوط بعد هذا[3] بحول الله.

* * * * *

---

(1) انظر لزاماً: «الاعتصام» (1 / 322 ـ ط ابن عفان) للمصنف، و«فضائح الباطنية» أو «المستظهري» (الباب الخامس، ص 35 وما بعدها)، و«الإحياء» (1 / 37)، كلاهما للغزالي.

(2) سبق في المسألة الرابعة من النوع الثاني من المقاصد، وسيأتي أيضاً في المسألة التاسعة من مباحث الكتاب العزيز. (د).

(3) أي: في الفصل الثاني من المسألة التاسعة المذكورة، فيما روى عن سهل بن عبدالله من تفسير آيات على هذا النحو. (د).

المسألة الثانية عشرة[1]

كل دليل شرعي لا يخلو أن يكون معمولاً به في السلف المتقدمين دائماً أو أكثرياً، أو لا يكون معمولاً به إلا قليلاً أو في وقت ما، أو لا يثبت به عمل؛ فهٰذه ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يكون معمولاً به دائماً أو أكثرياً؛ فلا إشكال في الاستدلال به ولا في العمل على وفقه، وهي السنة المتبعة والطريق المستقيم، كان الدليل مما يقتضي إيجاباً أو ندباً أو غير ذٰلك من الأحكام؛ كفعل النبي ﷺ مع قوله في الطهارات والصلوات على تنوعها من فرض أو نفل، والزكاة بشروطها، والضحايا والعقيقة، والنكاح والطلاق، والبيوع وسواها من الأحكام التي جاءت في الشريعة، وبيّنها عليه الصلاة والسلام بقوله أو فعله أو إقراره، ووقع فعله أو فعل صحابته معه أو بعده على وفق ذٰلك دائماً أو أكثرياً، وبالجملة ساوى القول الفعل ولم يخالفه بوجه؛ فلا إشكال في صحة الاستدلال وصحة العمل من سائر الأمة بذٰلك على الإطلاق، فمن خالف ذٰلك فلم يعمل به على حسب ما عمل به الأولون؛ جرى فيه ما تقدم[2] في كتاب الأحكام من اعتبار[3] الكلية والجزئية، فلا معنى للإعادة.

والثاني: أن لا يقع العمل به إلا قليلاً أو في وقت[4] من الأوقات أو حال

---

(١) انظر في المسألة: «تيسير التحرير» (١ / ٢٥٥)، و«أفعال الرسول ﷺ» (١ / ٤٦١ - ٤٦٤، ٢ / ١٨٠ - ١٨١) للأشقر.

(٢) في (ف) و(ط): «جرى ما تقدم في»، وأثبت الصواب في الهامش.

(٣) لم يظهر معنى اعتبار الكلية والجزئية في هٰذا، إنما يظهر ما تقدم في فصل ما يدخل تحت العفو وهو في موضوع الخروج عن الدليل، حيث قسمه إلى أقسام ثلاثة؛ فليراجع. (د).

(٤) هو وما بعده بيان وتفصيل لقوله: «قليلاً»؛ فقوله: «في وقت» أي: كما يأتي في صلاته =

من الأحوال، ووقع إيثار غيره والعمل به دائماً[1] أو أكثرياً؛ فذٰلك الغير هو السنة المتبعة والطريق السابلة[2]، وأما[3] ما لم يقع العمل عليه إلا قليلاً؛ فيجب التثبت فيه وفي العمل على وفقه، والمثابرة على ما هو الأعم والأكثر؛ فإن إدامة الأولين للعمل على مخالفة هٰذا الأقل؛ إما أن يكون لمعنى شرعي، أو لغير معنى شرعي، وباطلٌ أن يكون لغير معنى شرعي؛ فلا بد أن يكون لمعنى شرعي تحروا العمل به، وإذا كان كذٰلك؛ فقد صار العمل على وفق القليل كالمعارض للمعنى الذي تحروا العمل على وفقه، وإن لم يكن معارضاً في الحقيقة[4]؛ فلا بد من تحري ما تحروا وموافقة ما داوموا عليه.

وأيضاً؛ فإن فرض أن هٰذا المنقول الذي قل العمل به مع ما كثر العمل به

= عليه السلام آخر الوقت المختار لمن طلب منه معرفة الأوقات، وقوله: «أو حال»؛ أي: كتأخيره عليه السلام الظهر للإبراد والجمع بين الصلاتين في السفر كما سيأتي له. (د).

(١) الفرض أنه وقع العمل بدليل قليلاً؛ فكيف يتأتى معه أن يكون العمل بالدليل المقابل له دائماً؟ (د). قلت: وفي (ط): «والعمل عليه دائماً».

(٢) أي: المسلوكة، والطريق: السبيل؛ تذكر وتؤنث، نقول: الطريق المستقيمة، والطريق العظمى. (ف).

(٣) هٰذا نوع من الترجيح غير ما ذكره الأصوليون في مباحث الترجيح بالأمر الخارج كعمل أهل المدينة أو الخلفاء الأربعة، أو بعمل أكثر السلف، فما هنا ترجيح وإن كان بخارج أيضاً؛ إلا أنه يكون عمله ﷺ وأصحابه معه وبعده كان عليه ولم يخالفوه إلا لأسباب اقتضت المخالفة يأتي ذكرها، ولا ينافي أنه من الترجيح بخارج جعله المعارضة بين العمل والمعنى الذي تحروه؛ لأن الواقع أن المعارضة إنما هي بين الخبرين، ومعارضة العمل تابعة، يرشدك إلى هٰذا قوله: «فإن فرض أن هٰذا... إلخ»؛ فقد عقد المعارضة بين نفس الخبرين حتى اقتضى ذٰلك التخيير في العمل بأيهما. (د).

(٤) أي: لضعفه بإزاء ما كثر العمل على وفقه. (د).

يقتضيان[1] التخيير؛ فعملهم إذا حقق النظر فيه لا يقتضي مطلق التخيير، بل اقتضى أن ما داوموا عليه هو الأولى في الجملة، وإن كان العمل الواقع على وفق الآخر لا حرج فيه، كما نقول في المباح مع المندوب: إن وضعهما بحسب فعل المكلف يشبـه المخير فيه؛ إذ لا حرج في ترك المندوب على الجملة[2]؛ فصار المكلف كالمخير فيهما، لٰكنه في الحقيقة ليس كذٰلك، بل المندوب أولى أن يعمل به من المباح في الجملة؛ فكذٰلك ما نحن فيه.

وإلى هٰذا[3]؛ فقد ذكر أهل الأصول أن قضايا الأعيان لا تكون بمجردها حجة ما لم يعضدها دليل آخر؛ لاحتمالها في أنفسها، وإمكان[4] أن لا تكون مخالفة لما عليه العمل المستمر، ومن ذٰلك في كتاب[5] الأحكام وما بعده، فإذا كان كذٰلك؛ ترجح العمل على خلاف ذٰلك القليل، ولهٰذا القسم أمثلة كثيرة، ولٰكنها على ضربين:

أحدهما: أن يتبين فيه للعمل القليل وجه يصلح أن يكون سبباً للقلة، حتى إذا عدم السبب عدم المسبب، وله مواضع؛ كوقوعه بياناً لحدود حدّت،

---

(١) أي: لأنهما دليلان متعارضان ولا مرجح؛ فالحكم إما الوقف، وإما التخيير على الخلاف بينهم في ذٰلك. (د).

(٢) وإن كان في ترك المندوب كلياً حرج، كما سبق أن المندوب بالجزء يكون واجباً بالكل. (د).

(٣) يعني: ويضاف إلى ما ذكرناه من أدلة الأخذ بما عليه العمل في الأعم الأكثر أن قضايا الأعيان... إلخ، ولا يخفى أن العمل إذا كان قليلاً عد من قضايا الأعيان التي لا يحتج بها، وهٰذا يوهن الأخذ بما كان العمل عليه قليلاً. (د).

(٤) عطف تفسير لقوله: «احتمالها في أنفسها». (د).

(٥) كما تقدم في ترك بعض الصحابة ومن بعدهم لبعض المباحات؛ حتى كان يظن بهم أنهم لا يرونها مباحة. (د).

قال (ف): «ولعله: ومن ذٰلك ما في كتاب...» إلخ.

أو أوقات عينت، أو نحو[1] ذٰلك.

كما جاء في حديث إمامة جبريل بالنبي ﷺ يومين[2]، وبيان رسول الله

---

(١) في (ط): «وأوقات عُيّنت ونحو».

(٢) يشير المصنف إلى ما أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الصلاة، باب ما جاء في مواقيت الصلاة، ١ / ٢٨١ - ٢٨٣ / رقم ١٥٠)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الصلاة، باب آخر وقت العصر، ١ / ٢٥٥)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٣٣٠)، والدارقطني في «السنن» (١ / ٢٥٧)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ١٩٥)، والبيهقي في «الكبرى» (١ / ٣٦٨) عن جابر بن عبدالله؛ أنَّ النبي ﷺ جاءه جبريل عليه السلام؛ فقال له: «قم فصله. فصلى الظهر حين زالت الشمس، ثم جاءه العصر؛ فقال: قم فصله. فصلى العصر حين صار كل شيء مثله، ثم جاءه المغرب؛ فقال: قم فصله. فصلى المغرب حين وجبت الشمس، ثم جاء العشاء؛ فقال: قم فصله. فصلى العشاء حين غاب الشفق، ثم جاء الفجر؛ فقال: قم فصله. فصلى الفجر حين برق الفجر (أو قال: سطع الفجر)، ثم جاءه من الغد للظهر؛ فقال: فصله. فصلًى الظهر حين صار ظل كل شيء مثله، ثم جاءه العصر؛ فقال: قم فصله. فصلى العصر حين صار ظل كل شيء مثليه، ثم جاءه المغرب وقتاً واحداً لم يزل عنه، ثم جاءه العشاء حين ذهب نصف الليل (أو قال: ثلث الليل)؛ فصلى العشاء، ثم جاءه الفجر حين أسفر جداً، فقال: قم فصله. فصلى الفجر، ثم قال: ما بين هٰذين الوقتين وقت». لفظ أحمد.

قال الترمذي: «حديث جابر في المواقيت قد رواه عطاء بن أبي رباح وعمرو بن دينار وأبو الزبير عن جابر بن عبدالله عن النبي ﷺ نحو حديث وهب بن كيسان عن جابر»، وقال: «وقال محمد - يعني: البخاري -: أصح شيء في المواقيت حديث جابر عن النبي ﷺ»، وقال الحاكم: «هٰذا حديث صحيح مشهور»، وقال ابن القطان - كما في «نصب الراية» (١ / ٢٢٢) -: «هٰذا الحديث يجب أن يكون مرسلاً؛ لأن جابراً لم يذكر من حدّثه بذٰلك، وجابر لم يشاهد ذٰلك صبيحة الإسراء لما علم أنه أنصاري، إنما صحب بالمدينة، ولا يلزم ذٰلك في حديث أبي هريرة وابن عباس؛ فإنهما رويا إمامة جبريل من قول النبي ﷺ».

وتعقبه ابن دقيق العيد في «الإمام» - كما في «نصب الراية» (١ / ٢٢٣) -؛ فقال: «وهٰذا المرسل غير ضار، فَمِنْ أبْعَدِ البُعْدِ أن يكون جابر سمعه من تابعي عن صحابي، وقد اشتهر أنَّ مراسيل الصحابة مقبولة، وجهالة عينهم غير ضارة». =

ﷺ لمن سأله عن وقت الصلاة؛ فقال: «صلِّ معنا هٰذين اليومَين»[1]؛ فصلاته في اليوم[2] في أواخر الأوقات وقع موقع البيان لآخر وقت الاختياري الذي لا يتعدى، ثم لم يزل مثابراً على أوائل الأوقات إلا عند عارض؛ كالإبراد في شدة الحر[3]، والجمع بين الصلاتين في السفر[4]، وأشباه ذٰلك.

= قلت: والأقوى من جواب ابن دقيق العيد ما وقع في لفظ الترمذي في حديث جابر هٰذا: «عن رسول الله ﷺ قال: أمّني جبريل...».

فإذن؛ رواه جابر من قول النبي ﷺ، ولم يشاهد أبو هريرة وابن عباس وغيرهما ممن روى هٰذا الحديث إمامة جبريل للنبي ﷺ؛ فاستووا مع جابر في ذٰلك، وهٰذه علة غير قادحة، **والحديث صحيح**، وله شواهد عديدة وكثيرة وشهيرة؛ حتى عدّه السيوطي في «الأزهار المتناثرة» (ص ٢٢) وغيره من الأحاديث المتواترة. وانظر: «نصب الراية» (٤ / ٢٢١ - ٢٢٦).

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب أوقات الصلوات الخمس، ١ / ٤٢٨ / رقم ٦١٣) عن بريدة رضي الله عنه.

(٢) لعل فيه سقط كلمة «الثاني» كما يدل عليه الحديث في باب مواقيت الصلاة. (د).

(٣) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب مواقيت الصلاة، باب الإبراد بالظهر في شدة الحر، ٢ / ١٥ / رقم ٥٣٣، ٥٣٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد، باب استحباب الإبراد بالظهر، ١ / ٤١٠ / رقم ٦١٥) عن أبي هريرة مرفوعاً: «إذا اشتدَّ الحَرُّ؛ فأبردوا عن الصلاة، فإنَّ شدَّة الحرِّ من فيح جهنم».

وقد عدَّه السيوطي في «الأزهار المتناثرة» (ص ١٤) متواتراً.

(٤) ورد ذٰلك في أحاديث عديدة، منها ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب تقصير الصلاة، باب إذا ارتحل بعدما زاغت الشمس، ٢ / ٥٨٢ / رقم ١١٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة المسافرين، باب جواز الجمع بين الصلاتين، ١ / ٤٨٩ / رقم ٧٠٤) عن أنس: «كان رسول الله ﷺ إذا ارتحل قبل أن تزيغ الشمس؛ أخَّر الظهر إلى وقت العصر، ثم نزل فجمع بينهما، فإنْ زاغت الشمس قبل أن يرتحل؛ صلَّى الظهر ثم ركب».

وفي رواية لمسلم: «كان إذا أراد أن يجمع بين الصلاتين في السفر يؤخِّر الظهر حتى يدخل أول وقت العصر، ثم يجمع بينهما».

وكذلك قوله: «من أدركَ ركعةً من الصبح قبل أن تَطلُع الشمسُ؛ فقد أدرك الصبح»[1]، إلخ بيان لأوقات الأعذار لا مطلقاً؛ فلذلك لم يقع العمل عليه في حال الاختيار، ومن أجل ذلك يفهم أن قوله عليه الصلاة والسلام: «أسفروا بالفجر»[2] مرجوح بالنسبة إلى العمل[3] على وفقه، وإن لم يصح؛ فالأمر

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب مواقيت الصلاة، باب من أدرك من الفجر ركعة، ٢ / ٥٦ / رقم ٥٧٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد، باب من أدرك من الصلاة، ١ / ٤٢٤ / رقم ٦٠٨) عن أبي هريرة مرفوعاً.

(٢) أخرجه النسائي في «المجتبى» (كتاب المواقيت، باب الإسفار، ١ / ٣٧٢)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الصلاة، باب ما جاء في الإسفار بالفجر، ١ / ٢٨٩ / رقم ١٥٤)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الصلاة، باب في وقت الصبح، ١ / ٢٩٤ / رقم ٤٢٤) ـ بلفظ: «أصبحوا بالصبح» ـ، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الصلاة، باب وقت صلاة الفجر، ١ / ٢٢١ / رقم ٦٧٢)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٤٦٥ و٤ / ١٤٠)، والشافعي في «المسند» (١ / ٥٠، ٥١)، والحميدي في «المسند» (رقم ٤٠٨)، وعبدالرزاق في «المصنف» (رقم ٢١٥٩)، والطيالسي في «المسند» (رقم ٩٥٩)، والدارمي في «السنن» (١ / ٢٧٧)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١ / ١٧٨)، والطبراني في «الكبير» (رقم ٤٢٨٣ ـ ٤٢٩٠)، وابن حبان في «الصحيح» (٤ / ٣٥٧، ٣٥٨ / رقم ١٤٩٠، ١٤٩١ ـ الإحسان)، والبيهقي في «الكبرى» (١ / ٤٥٧)، والبغوي في «شرح السنة» (رقم ٣٥٤)، وأبو نعيم في «الحلية» (٧ / ٩٤)، و«ذكر أخبار أصبهان» (٢ / ٣٢٩)، والحازمي في «الاعتبار» (ص ٧٥)، والقضاعي في «الشهاب» (رقم ٤٥٨)، والخطيب في «التاريخ» (١٣ / ٤٥) عن رافع بن خديج مرفوعاً، وهو صحيح.

والعجب من السيوطي في «الأزهار المتناثرة» (ص ١٤)؛ فإنه عدّه **متواتراً**؛ فقال: «أخرجه الأربعة عن رافع بن خديج، وأحمد عن محمود بن لبيد، والطبراني عن بلال وابن مسعود وأبي هريرة وحواء، والبزار عن أنس وقتادة، والعدني في «مسنده» عن رجل من الصحابة».

ولم يتفطن رحمه الله أن زيد بن أسلم اضطرب في طرقه؛ فجعله تارةً من مسند رافع، وتارة من مسند أنس، وتارة عن محمود بن لبيد، وتارة عن رجل من الأنصار، وتارة عن حواء؛ فهؤلاء خمسة يرجع حديثهم إلى اضطراب زيد بن أسلم، وحكم ابن حبان في «المجروحين» (١ / ٣٢٤ ـ ٣٢٥) =

واضح .

وبه أيضاً يفهم[1] وجه إنكار أبي مسعود الأنصاري على المغيرة بن شعبة تأخير الصلاة إلى آخر وقتها، وإنكار عروة بن الزبير على عمر بن عبدالعزيز كذلك[2]، واحتجاج عروة بحديث عائشة «أن النبي ﷺ كان يُصلّي العصرَ والشمسُ في حُجرتها قبل أن تَظهر»[3]، ولفظ: «كان يفعل» يقتضي الكثرة[4]

= على حديث أبي هريرة بالوهم، وحديث بلال وابن مسعود ضعيفان، ورواه عاصم بن عمر بن قتادة، واختلف عليه فيه؛ فجعله مرة عن رافع، ومرة عن قتادة بن النعمان؛ **فلم يسلم من هٰذه الأحاديث إلا حديث رافع، وهو صحيح.**

وانظر: «الخلافيات» للبيهقي (٤ / مسألة رقم ٦٧) وتعليقنا عليه.

(٣) أي: لقلة العمل على الإسفار، والمرجوحية أخذ بها مالك، وقوله: «وإن لم يصح؛ فالأمر واضح»، الأوضحية بالنسبة لمساعدة مالك فقط، وإلا؛ فهو خروج عن الموضوع لأن الكلام في دليلين صحيحين ترجح أحدهما بأن العمل به أكثري. (د).

(١) وإن لم يذكر أبو مسعود هٰذا الوجه في احتجاجه، بل ذكر قوله: «بهٰذا أمرت» كما يجيء بعد. (د).

(٢) وسيأتي تخريج ذٰلك قريباً.

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب مواقيت الصلاة، باب مواقيت الصلاة وفضلها، ٢ / ٦ / رقم ٥٢٢ ـ وهٰذا لفظه ـ، وباب وقت العصر، ٢ / ٢٥ / رقم ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦) عن عائشة رضي الله عنها.

وأخرج نحوه مسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب استحباب التبكير بالعصر، ١ / ٤٣٣ ـ ٤٣٤ / رقم ٦٢١) عن أنس رضي الله عنه.

ولفظ للبخاري في (٥٤٥): «والشمس في حجرتها، لم يظهر الفيء من حجرتها».

قال (ف): «لم يظهر: لم يزل، وقيل: لم يصعد، ولم يَعْلُ على الحيطان والأول أظهر، تأمل. اهـ»، وفي لفظ البخاري: «الشمس لم تخرج من حجرتها»، قال (د): «والمعنى قبل أن تزول الشمس عن وسط الدّار».

(٤) ولذٰلك أفرد بعض المصنفين في الحديث باباً لـ «كان»، وسموه (باب الشمائل)، وقال =

بحسب العرف؛ فكأنه احتج عليه في مخالفة ما داوم عليه النبي ﷺ، كما احتج أيضاً أبو مسعود على المغيرة بأن جبريل نزل فصلى إلى أن قال: «بهذا أمرت»[1]، وكذلك قول عمر بن الخطاب للداخل للمسجد يوم الجمعة وهو على المنبر: «أيَّةُ ساعةٍ هذه؟»[2]، وأشباهُه.

وكما جاء في قيام رسول الله ﷺ في رمضان في المسجد، ثم ترك ذلك

= أهل الأصول: إن لفظ «كان يفعل» يفيد عرفاً ذلك. (د).

قلت: في جميع النسخ المطبوعة: «كان فعل يقتضي الكثرة»، وما أثبتناه من الأصل و(ط)، وهو الصواب.

وقال المصنف في «الاعتصام» (١ / ٤٥٦ ـ ط ابن عفان): «يأتي في بعض الأحاديث: «كان يفعل» فيما لم يفعله إلا مرة واحدة، نصَّ عليه أهل الحديث».

وانظر: «إحكام الأحكام» (١ / ٩٠)، و«جمع الجوامع» (١ / ٤٢٥) مع «شروحه»، و«المسوَّدة في أصول الفقه» (ص ١١٥)، و«شرح الورقات» (ص ١٥٥) لابن القاسم.

(١) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب مواقيت الصلاة، باب مواقيت الصلاة وفضلها، ٢ / ٣ / رقم ٥٢١) عن ابن شهاب؛ أنَّ عمر بن عبدالعزيز أخَّر الصلاة يوماً؛ فدخل عليه عروة بن الزبير، فأخبره أن المغيرة بن شعبة أخَّر الصلاة يوماً وهو بالعراق، فدخل عليه أبو مسعود الأنصاري؛ فقال: «ما هذا يا مغيرة؟ أليس قد علمت أن جبريل نزل فصلى، فصلى رسول الله ﷺ، ثم صلى فصلى رسول الله ﷺ، ثم صلى فصلى رسول الله ﷺ، ثم صلى فصلى رسول الله ﷺ، ثم صلى فصلى رسول الله ﷺ، ثم قال: بهذا أمرت. فقال عمر لعروة: اعلم ما تحدث، أو: إن جبريل هو أقام لرسول الله ﷺ وقت الصلاة؟ قال عروة: كذلك كان بشير بن أبي مسعود يحدث عن أبيه».

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الجمعة، باب فضل الغُسل يوم الجمعة، ٢ / ٣٥٦ / رقم ٨٧٨).

وهذا الداخل هو عثمان، كما وقع التصريح به في رواية عند مسلم في «صحيحه» (كتاب الجمعة، ٢ / ٥٨٠ / رقم ٨٤٥)، وابن خزيمة في «الصحيح» (٣ / ١٢٥ / رقم ١٧٤٨)، وابن المنذر في «الأوسط» (٤ / ٤٢ / رقم ١٧٧٧).

مخافة أن يعمل به الناس فيفرض عليهم[1]، ولم يعد إلى ذٰلك هو ولا أبو بكر؛ حتى جاءت خلافة عمر بن الخطاب؛ فعمل بذٰلك لزوال علة الإيجاب، ثم نبَّه على أن القيام في آخر الليل أفضل من ذٰلك[2]؛ فلأجل ذٰلك كان كبار السلف من الصحابة والتابعين ينصرفون بعد صلاة العشاء إلى بيوتهم ولا يقومون مع الإمام، واستحبه مالك لمن قدر عليه[3].

وإلى هٰذا الأصل[4] ردت عائشة ترك رسول الله ﷺ الإدامة على صلاة الضُّحى؛ فعملت بها لزوال العلة بموته، فقالت: «ما رأيت[5] رسول الله ﷺ يصلي [سبحة] الضحى قط، وإني لأسبّحها»[6].

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب صلاة التراويح، باب فضل من قام رمضان، ٤ / ٢٥١ / رقم ٢٠١٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الترغيب في قيام رمضان وهو التراويح، ١ / ٥٢٤ / رقم ٧٦١) عن عائشة رضي الله عنها مرفوعاً، ومضى لفظه عند المصنف (٢ / ١٣٧).

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب صلاة التراويح، باب فضل من قام رمضان، ٤ / ٢٥٠ / رقم ٢٠١٠)، ومالك في «الموطأ» (١ / ١١٤ ـ ١١٥).

(٣) انظر: «مصنف ابن أبي شيبة» (٢ / ٣٩٣)، و«الاستذكار» (٥ / ١٥٨ ـ ١٥٩)، و«التمهيد» (٨ / ١١٩)، وقد اختار التفرد على أن لا يقطع معه القيام في المساجد، وإلا؛ فلا.

(٤) الأصل الخاص، وهو ترك العمل خشية أن يفرض لا الأصل الذي فيه الكلام، وهو ترجيح الدليل باستدامة أو أكثرية العمل به. (د).

(٥) لا ينافي ما جاء عنها في أحاديث أخرى أنه ﷺ كان يصليها أربعاً؛ لأن وقت صلاة الضحى ليس من الأوقات التي يكون فيها عادة بين نسائه، وقد ثبت لها فعله ﷺ للضحى وإن لم تره؛ فلذٰلك كانت تصليها، ولو كان داوم عليها لاتفق لها رؤيته يصليها؛ فلذٰلك حكمت بأنه ما كان يداوم عليها. (د).

(٦) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التهجد، باب من لم يُصَلِّ الضحى ورآه واسعاً، ٣ / ٥٥ / رقم ١١٧٧) بلفظ: «ما رأيتُ رسول ﷺ سبَّح سُبحة الضحى، وإني لأسبِّحها».
أي: ما رأيته داوم عليها، وإني أداوم عليها، أفاده ابن حجر، وما بين المعقوفتين سقط من (ط). =

وفي رواية: «وإني لأسبِّحها وإن كان رسولُ الله ﷺ لَيَدَعُ العملَ وهو يُحبّ أن يعمَله خشيةَ أن يعملَ به الناسُ فيُفرضَ عليهم»[1].

وكانت تصلي الضحى ثماني ركعات، ثم تقول: «لو نُشِرَ لي أبواي[2] ما تركتها»[3].

فإذا بنينا على ما فهمَتْ من ترك رسول الله ﷺ للمداومة على الضحى؛

= وأخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب استحباب صلاة الضحى... ١ / ٤٩٧ / رقم ٧١٨) باللفظ المذكور، وما بين المعقوفتين منه، وفي الأصول كلها بدلاً: من «لأسبِّحها»: «لأستحبّها»، وما أثبتناه من «الصحيح» وما بين المعقوفتين استدركناه من «الصحيح» أيضاً.

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب التهجد، باب تحريض النبي ﷺ على صلاة الليل والنوافل من غير إيجاب، ٣ / ١٠ / رقم ١١٢٨)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب استحباب صلاة الضحى... ١ / ٤٩٧ / رقم ٧١٨) - والمذكور لفظه -، وأحمد في «المسند» (٦ / ١٦٩)، ومالك في «الموطأ» (١ / ١٥٢ - ١٥٣)، وعبدالرزاق في «المصنف» (٣ / ٧٨)، والطيالسي في «المسند» (١ / ١٢١)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٢ / ٤٠٦)، والنسائي في «الكبرى» (رقم ٤٠٢)، والبيهقي في «الكبرى» (٣ / ٤٩، ٥٠).

(٢) أي: ما كان فرحها بهما عند خروجهما من القبر بُملْهٍ لها عن صلاة الضحى، وذلك دليل على تأكدها في رأيها. (د).

(٣) أخرجه مالك في «الموطأ» (١ / ١٥٣ - رواية يحيى، ورقم ٤٠٥ - رواية أبي مصعب) من طريق زيد بن أسلم عن عائشة، وفي سماع زيد بن أسلم من عائشة نظر. انظر: «جامع التحصيل» (رقم ٢١١).

وأخرجه أحمد في «المسند» (٦ / ١٣٨) من حديث أبان بن صالح عن أم حكيم عن عائشة به.

وأخرجه أبو بكر الشافعي في «الغيلانيات» (رقم ٧٦٣)، ومن طريقه المزي في «تهذيب الكمال» (ق ١٦٨٣) من طريق محمد بن المنكدر، والنسائي في «الكبرى»؛ كما في «تحفة الأشراف» (١٢ / ٣٩٠) من طريق عاصم بن عمر بن قتادة، كلاهما عن رميثة عن عائشة عنها.

فلا حرج على مَن فعلها[1].

ونـظير ذٰلـك أنه عليه الصلاة والسلام كان يواصل الصيام ثم نهى عن الـوصـال[2]، وفهم الصحـابـة من ذٰلـك ـ عائشـة وغيرهـا ـ أن النهي للرفق؛ فواصلوا[3]، ولم يواصلوا كلهم، وإنمـا واصل منهم جماعة كان لهم قوة على الوصال، ولم يتخوفوا عاقبته من الضعف عن القيام بالواجبات.

وأمثلة هٰذا الضرب كثيرة، وحكمه الذي ينبغي فيه الموافقة للعمل الغالب كائناً ما كان، وترك القليل أو تقليله حسبما فعلوه، أما فيما كان[4] تعريفاً بحد وما أشبهه؛ فقد استمر العمل الأول[5] على ما هو الأولى؛ فكذٰلك يكون بالنسبة إلى

---

(1) أي: المداومة. (د).

(2) مضى تخريج ذٰلك (٢ / ٢٣٩).

(3) ينـظر في تفصيل ذٰلك: «الاستذكار» (١٠ / ١٥١ وما بعدها)، و«التمهيد» (١٤ / ٣٦٣)، و«القبس» (٢ / ٤٧٨)؛ ففيها كلام جيد على هٰذه المسألة.

ومن اللطائف ما قاله ابن العربي في «القبس» (٢ / ٤٧٨): «ووقعت ببغداد نازلة تتعلق بهٰذا الحديث ـ أي قوله ﷺ: «إذا أقبل الليل من ها هنا... فقد أفطر الصائم» ـ، وذٰلك أن رجلاً قال ـ وهو صائم ـ: امرأته طالق إنْ أفطرت على حارٍ وعلى بارد. فرفعت المسألة إلى أبي نصر بن الصباغ ـ إمام الشافعية بالجانب الغربي ـ؛ فقال: هو حانث؛ إذ لا بد من الفطر على أحد هٰذين. ورفعت المسألة إلى أبي إسحاق الشيرازي بالمدرسة؛ فقال: لا حنث عليه؛ لأنه قد أفطر بدخولها على غير هٰذين، وهو دخول الليل، قال النبي ﷺ... وساق الحديث إلى قوله: «فقد أفطر الصائم»، وفتوى ابن الصباغ أشبه بمذهب مالك رضي الله عنه».

(4) وهو النوع الأول من هٰذا الضرب المذكور في كلامه آنفاً. (د).

(5) أي: في عهده ﷺ، وقوله: «فكذٰلك يكون... إلخ»؛ أي: يكون الشأن فيما جاء من الصحابة والسلف موافقتهم فيه له ﷺ، أي: الحكم فيه للعمل الغالب قطعاً بدون توهم؛ فقوله: «بعد» بالضم، وقوله: «موافقته» فاعل، ولعل فيه تحريف كلمة موافقتهم له بموافقته لهم كما هو الأنسب، أي: وأما إذا حصل اختلاف بعد لترخيص منهم بسبب اقتضاه؛ فسيأتي أنه وإن كان طريقاً =

ما جاء بعدُ موافقتهُ لهم على ذٰلك، وأما غيره؛ فكذٰلك أيضاً، ويظهر لك بالنظر في الأمثلة المذكورة.

فقيام رسول الله ﷺ في رمضان في المسجد ثم تركه بإطلاق مخافة التشريع يوجد مثله بعد موته، وذٰلك بالنسبة إلى الأئمة والعلماء والفضلاء المقتدى بهم؛ فإن هٰؤلاء منتصبون[1] لأن يقتدى بهم فيما يفعلون، وفي باب البيان من هٰذا الكتاب لهٰذا[2] بيان؛ فيوشك أن يعتقد الجاهل بالفعل إذا رأى العالم مداوماً عليه أنه واجب، وسد الذرائع مطلوب مشروع، وهو أصل من الأصول القطعية في الشرع، وفي هٰذا الكتاب له ذِكر، اللهم إلا أن يعمل به الصحابة كما في قيام رمضان؛ فلا بأس، وسنتهم [سنة] ماضية، وقد حفظ الله فيها هٰذا المحظور الذي هو ظن الوجوب، مع أنهم لم يجتمعوا[3] على إعماله والمداومة عليه إلا وهم يرون أن القيام في البيوت أفضل، ويتحرونه أيضاً؛ فكان على قولهم وعملهم القيامُ في البيوت أولى[4]، ولذٰلك جعل بعض الفقهاء القيام في المساجد أولى لمن لم يستظهر القرآن، أو لمن لا يقوى إلا بالتأسي، فكانت أولويته لعذر كالرخصة، ومنهم من يطلق القول بأن البيوت أولى[5]؛ فعلى كل

= يصح سلوكه؛ إلا أن الأصل هو الأولى، وهٰذا معنى قوله: «وأما غيره... إلخ»؛ أي: فغير ما وافقوا عليه فربما يفهم فيه أن الحكم ليس للعمل الغالب الذي كان في عهده ﷺ، ولٰكن الواقع أن الأمر فيه مثل ما وافقوا عليه؛ كما يتبين ذٰلك من إرجاع الأمثلة التي حصلت فيها المخالفة إلى أن الأولى فيها أيضاً ما كان العمل جارياً فيه على عهده ﷺ، وغيره يعتبر مرجوحاً، مع كونه صح في ذاته لسبب اقتضاه. (د). (1) في (ط): «منصوبون». (2) سقطت من (ط). (3) في (ط): «يجمعوا».

(4) أي: فهم وإن أقاموها في المسجد بإمام واحد على خلاف ما كان في عهده ﷺ لهٰذا العذر ولارتفاع المانع الذي هو خوف الافتراض؛ إلا أن عملهم وقولهم جار على أن الأفضل الموافقة للعمل الغالب في عهده. (د).

(5) انظر أيهما الأفضل صلاة قيام رمضان في المساجد أم في البيوت: «الاستذكار» (5 / 158 وما بعدها)، و«التمهيد» (8 / 119)، و«تفسير القرطبي» (8 / 372).

تقدير ما داوم عليه النبي ﷺ هو المقدم، وما رآه السلف الصالح فسنة أيضاً، ولذلك يقول بعضهم: لا ينبغي تعطيل المساجد عنها جملة؛ لأنها مخالفة لما استمر عليه العمل في الصحابة.

وأما[1] صلاة الضحى؛ فشهادة عائشة بأنها لم تر رسول الله ﷺ يصليها قط دليل على قلة عمله بها، ثم الصحابة لم ينقل عنهم عموم العمل بها، وإنما داوم من داوم عليها منهم بمكان لا يتأسى بهم فيه كالبيوت؛ عملاً[2] بقاعدة الدوام على الأعمال، ولأن عائشة فهمت أنه لولا خوف الإيجاب لداوم عليها، وهٰذا أيضاً موجود في عمل المقتدى بهم؛ إلا أن ضميمة إخفائها يصد عن الاقتداء.

ومن هنا لم تشرع الجماعة في النوافل بإطلاق، بل في بعض مؤكداتها؛ كالعيدين، والخسوف، ونحوها وما سوى ذٰلك؛ فقد بين عليه الصلاة والسلام أن النوافل في البيوت أفضل، حتى جعلها في ظاهر لفظ الحديث[3] أفضل من

---

(١) مقابل لقوله: «فقيام رمضان»؛ فالمثالان وكذا مثال الوصال بيان لقوله: «وأما غيره؛ فكذٰلك أيضاً» على ما سبق شرحه. (د).

(٢) أي: فهم لم يبتدعوا، بل عملوا بقاعدة شرعية لا يعارضها ما خشيه ﷺ من الإيجاب، ولا ظن الوجوب بفعلهم لأنهم كانوا يخفونها كما قال المؤلف: «إلا أن ضميمة إخفائها. . . إلخ». (د).

(٣) يشير المصنف إلى ما أخرجه الترمذي في «الشمائل» (رقم ٢٨٠)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الصلاة، باب ما جاء في التطوع في البيت، ١ / ٤٣٩ / رقم ١٣٧٨)، وأحمد في «المسند» (٤ / ٣٤٢)، وابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» (٢ / ١٤٥ / رقم ٨٦٥)، وابن خزيمة في «صحيحه» (٢ / ٢١٠ / رقم ١٢٠٢)، والمزي في «تهذيب الكمال» (١٥ / ٢٢) عن عبدالله بن سعد رضي الله عنه؛ قال: سألتُ رسول الله ﷺ عن الصلاة في بيتي والصلاة في المسجد، فقال: «قد ترى ما أقرب بيتي من المسجد، ولإن أصلّي في بيتي أحبُّ إليَّ من أن أصلِّي في المسجد؛ إلا أن تكون صلاة مكتوبة». إسناده صحيح. =

صلاتها في مسجده الذي هو أفضل البقاع التي يصلى فيها؛ فلذٰلك صلى عليه الصلاة والسلام في بيت مليكة ركعتين في جماعة[1]، وصلى بابن عباس في بيت خالته ميمونة بالليل جماعة[2]، ولم يظهر ذٰلك في الناس، ولا أمرهم به ولا شهره فيهم، ولا أكثر من ذٰلك، بل كان [عامة] عمله في النوافل على حال الانفراد؛ فدلت هٰذه القرائن كلها ـ مع ما انضاف إليها من أن ذٰلك[3] أيضاً لم يشتهر[4] في السلف الصالح ولا واظبوا على العمل به دائماً ولا كثيراً ـ أنه مرجوح، وأن ما كانوا عليه في الأعم الأغلب هو الأولى والأحرى، وإذا نظرنا إلى أصل الذريعة اشتد الأمر في هٰذه القضايا؛ فكان العمل على ما داوم عليه الأولون أولى، وهو الذي أخذ به مالك فيما روي عنه أنه يجيز الجماعة في النافلة

= وفي هٰذا الحديث بيان أفضلية صلاة النافلة على الصلاة في مسجده ﷺ، وقد وقع التصريح به أيضاً في حديث زيد بن ثابت الصحيح، أخرج أبو داود في «سننه» (١ / ٢٧٤ / رقم ١٠٢٤) بإسنادٍ صحيح عنه مرفوعاً: «صلاة المرء في بيته أفضل من صلاته في مسجدي هٰذا؛ إلا المكتوبة».

وأما عموم أفضلية صلاة المرء النافلة في بيته؛ فقد وردت في أحاديث كثيرة، أصحها ما في «الصحيحين»: «أفضل الصلاة صلاة المرء في بيته؛ إلا المكتوبة». وانظر: «صحيح الترغيب والترهيب» (١ / ١٧٧ ـ ١٧٨).

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الصلاة، باب الصلاة على الحصير، ١ / ٤٨٨ / رقم ٣٨٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصلاة، باب جواز الجماعة في النافلة والصلاة على حصير، ١ / ٤٥٧ / رقم ٢٦٦)، ومالك في «الموطأ» (رقم ٤٠٦ ـ رواية أبي مصعب و١ / ١٥٣ ـ رواية يحيى)، وأحمد في «المسند» (٣ / ١٣١، ١٤٩، ١٦٤).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب اللباس، باب الذَّوائب، ١٠ / ٣٦٣ / رقم ٥٩١٩)، وخرَّجته في تعليقي على كتاب «الطهور» لأبي عبيد (رقم ٨٣) بتفصيلٍ وإسهابٍ، ولله الحمد والمنَّة.

(٣) في (ط): «ذاك».

(٤) فيكون ما يتعلق بصلاة النافلة جماعة مما حصلت فيه الموافقة لفعله تماماً، بحيث لم يوجد ما يقتضي رخصة لمخالفة البعض مثلاً، ولا يكون هٰذا من أمثلة قوله: «وأما غيره». (د).

في الرجلين والثلاثة ونحو ذٰلك، وحيث لا يكون مظنةَ اشتهار، وما سوى ذٰلك؛ فهو يكرهه[1].

وأما مسألة الوصال[2]؛ فإن الأحق والأولى ما كان عليه عامتهم، ولم يواصل خاصتهم حتى كانوا في صيامهم كالعامة في تركهم له؛ لِما رزقهم الله من القوة التي هي أنموذج من قوله عليه الصلاة والسلام: «إني أبيتُ عند ربِّي يُطْعِمني ويَسْقيني»[3]، مع أن بعض[4] من كان يسرد الصيام قال بعد ما ضعف: يا ليتني قَبِلتُ رخصةَ رسول الله ﷺ[5].

وأيضاً؛ فإن طلب المداومة على الأعمال الصالحة يطلب المكلف بالرفق والقصد خوف الانقطاع ـ وقد مر لهٰذا المعنى تقرير في كتاب[6] الأحكام ـ؛ فكان الأحرى الحمل على التوسط، وليس إلا ما كان عليه العامة وما واظبوا عليه، وعلى هٰذا؛ فاحمل نظائر هٰذا الضرب.

---

(١) وكذا كره ابن تيمية للإمام الراتب أن يقيم في المسجد جماعة يصلي بالناس بين العشاءين أو في جوف الليل. انظر: «مجموع الفتاوى» له (٢٣ / ١١٣ ـ ١١٤).

(٢) الوصال صوم يومين أو أكثر دون فصل بينهما بفطر في الليل، والسرد أن يتابع صوم الأيام مع الفطر بالليل، ومنه يفهم أن قوله: «مع أن بعض من كان يسرد. . . إلخ» كلام فيما يشبه الوصال من جهة أن كلًّا غير ما هو الأولى في نظر الشارع. (د).

قلت: الوصال من المندوب فيما اختص به ﷺ على ما ذكر الجويني؛ كما في «الخصائص الكبرى» للسيوطي (٣ / ٢٨٤)، وانظر: «المحقق من علم الأصول» (ص ٥٣) لأبي شامة، و«أفعال الرسول» (١ / ٢٧٣) للأشقر.

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب الوصال، ٤ / ٢٠٢ / رقم ١٩٦٤) عن عائشة رضي الله عنها، ومضى (٢ / ٢٣٩).

(٤) هو عبدالله بن عمرو.

(٥) مضى تخريجه (٢ / ٢٤٠).

(٦) في باب الرخصة، وأن مقصد الشارع بها الرفق بالمكلف.

والضرب الثاني: ما كان على خلاف ذٰلك[1]، ولٰكنه يأتي على وجوه:

ـ **منها**: أن يكون محتملاً في[2] نفسه؛ فيختلفوا[3] فيه بحسب ما يقوى عند المجتهد فيه أو يختلف في أصله[4]، والذي هو أبرأ للعهدة وأبلغ في الاحتياط تركه والعمل على وفق الأعم الأغلب.

كقيام الرجل للرجل إكراماً له وتعظيماً، فإن العمل المتصل تركه؛ فقد كانوا لا يقومون لرسول الله ﷺ إذا أقبل عليهم[5]، وكان يجلس حيث ينتهي به المجلس[6]، ولم ينقل عن الصحابة عمل مستمر ولو كان لنقل؛ حتى روي عن عمر بن عبدالعزيز أنه لما استخلف قاموا له في المجلس؛ فقال: «إن تقوموا

---

(١) أي: لا يتبين فيه للعمل القليل وجه يصلح أن يكون سبباً للقلة. (ف).

(٢) أي: يكون وقوعه متفقاً عليه، ولٰكنه يكون محتملاً للمعنى المستدل عليه ولغيره كما في القيام للقادم. (د).

(٣) في (ط): «فيختلف».

(٤) أي: يكون ثبوته محل خلاف؛ كما في تقييد اليد، وسجود الشكر. (د).

(٥) بل كان ينهاهم عن ذٰلك، أخرج البخاري في «الأدب المفرد» (رقم ٩٤٦)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الأدب، باب ما جاء في كراهية قيام الرجل للرجل / رقم ٢٧٥٥)، و«الشمائل» (رقم ٣٢٨)، وأحمد في «المسند» (٣ / ١٣٢، ٢٥٠ ـ ٢٥١)، والطحاوي في «المشكل» (٢ / ٣٩)، وأبو يعلى في «المسند» (٦ / ٤١٨ / رقم ٣٧٨٤)، وأبو الشيخ في «أخلاق النبي ﷺ» (رقم ١٢٧)، والبغوي في «شرح السنة» (١٢ / ٢٩٤ / رقم ٣٣٢٩)، و«الشمائل» (رقم ٣٩٢) بإسنادٍ **صحيح** عن أنس؛ قال: «ما كان في الدنيا شخص أحب إليهم رؤية من رسول الله ﷺ، وكانوا إذا رأوه؛ لم يقوموا له لما كانوا يعلمون من كراهيته لذٰلك».

(٦) أخرج أبو داود في «السنن» (رقم ٤٦٩٨)، وأبو الشيخ في «أخلاق النبي ﷺ» (رقم ١٤٠)، والسمعاني في «أدب الإملاء والاستملاء» (٥٠)، والبغوي في «الشمائل» (رقم ٣٩٣) **بإسنادٍ صحيح** عن أبي هريرة وأبي ذر؛ قالا: «كان النبي ﷺ يجلس بين ظهراني أصحابه، فيجيء الغريبُ ولا يدري أيهم هو حتى يسأل؛ فطلبنا إلى النبي ﷺ أن نجعل له مجلساً يعرفه الغريبُ إذا أتاه، فبنينا له دكاناً من طين؛ فكان يجلس عليه، ونجلسُ بجانبيه».

نَقم، وإن تقعدوا نقعد، وإنما يقوم الناس لرب العالمين»[1]؛ فقيامه ﷺ لجعفر ابن عمه[2] وقوله: «قومُوا لِسيِّدكم»[3] إن حملناه على ظاهره؛ فالأولى خلافه لما تقدم، وإن نظرنا فيه وجدناه محتملاً أن يكون[4] القيام على وجه الاحترام والتعظيم[5]، أو على وجه آخر من المبادرة إلى اللقاء لشوق يجده القائم للمقوم

---

(١) ذكره ابن عبدالحكم في «سيرة عمر بن عبدالعزيز» (ص ٣٩)، وأشار إليه ابن حجر في «الفتح» (١١ / ٥١).

وأسند ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (١٩ / ١٧٠ / ب) إلى الأوزاعي؛ قال: «حدثني بعض حرس عمر بن عبدالعزيز؛ قال: خرج علينا عمر بن عبدالعزيز ونحن ننتظره يوم الجمعة، فلما رأيناهُ قُمنا، فقال: إذا رأيتموني فلا تقوموا، ولٰكن توسَّعوا».

(٢) الوارد أن رسول الله ﷺ قام لأخيه من الرضاعة، وأجلسه بين يديه، أخرجه أبو داود في «سننه» (رقم ٥١٤٥) بسندٍ معضل، وفي بعض رواته كلام. انظر: «السلسلة الضعيفة» (رقم ١١٢٠).

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الاستئذان، باب قول النبي ﷺ «قوموا إلى سيدكم»، ١١ / ٤٩ / رقم ٦٢٦٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الجهاد والسير، باب جواز قتال من نقض العهد وجواز إنزال أهل الحصن على حكم حاكم عدل أهلٍ للحكم، ٣ / ١٣٨٨ - ١٣٨٩ / رقم ١٧٦٨) عن أبي سعيد الخدري بلفظ: «قوموا إلى سيدكم». وفيه قصّة.

والاستدلال بهٰذا الحديث على القيام فيه نظر، أفاده ابن حجر في «الفتح» (١١ / ٥١)، وزاد: «وقد وقع في «مسند عائشة» عند أحمد من طريق علقمة بن وقاص عنها في قصة غزوة بني قريظة وقصة سعد بن معاذ ومجيئه مطوّلاً، وفيه: «قال أبو سعيد: فلما طلع قال النبي ﷺ: «قوموا إلى سيدكم؛ فأنزلوه»، وسنده حسن». قال: «وهٰذه الزيادة تخدش في الاستدلال بقصة سعد على مشروعية القيام المتنازع فيه». ثم نقل أجوبةً حسنة لابن الحاج على المستدلين بهٰذا الحديث على مشروعية القيام للقادم، ومما ينبغي أن يُنتبه له أن الحديث في «الصحيحين» بلفظ: «قوموا إلى»، وليس «قوموا لسيدكم» كما أورده المصنف.

(٤) في الأصل: «يقوم».

(٥) وهٰذا هو الذي كانوا يتحاشونه ويرونه موجباً لكراهيته، كما أشار إليه بقوله: «وإنما يقوم الناس لرب العالمين». (د).

له، أو ليفسح له في المجلس حتى يجد موضعاً للقعود، أو للإعانة على معنى من المعاني، أو لغير ذٰلك مما يحتمل.

وإذا احتمل الموضع؛ طُلبنا بالوقوف مع العمل المستمر لإمكان أن يكون هٰذا العمل القليل غير[1] معارض له، فنحن في اتباع العمل المستمر على بينة وبراءة ذمة باتفاق، وإن رجعنا إلى هٰذا المحتمل؛ لم نجد فيه مع المعارض الأقوى وجهاً للتمسك إلا من باب التمسك بمجرد الظاهر، وذٰلك لا يقوى قوة معارضه[2].

ومثل ذٰلك قصة مالك مع سفيان في المعانقة؛ فإن مالكاً قال له: «كان ذٰلك خاصاً بجعفر». فقال سفيان: ما يخصه يخصنا، وما يعمه يعمنا إذا كنا صالحين[3]، فيمكن أن يكون مالك عمل في المعانقة بناء على هٰذا الأصل؛ فجعل معانقة النبي عليه الصلاة والسلام أمراً خاصاً، أي: ليس عليه العمل؛ فالذي ينبغي وقفه على ما جرى فيه.

وكذٰلك تقبيل اليد إن فرضنا أو سلمنا صحة ما روي فيه[4] فإنه لم يقع

---

(١) كما سبق أن قضايا الأعيان لا تقوم حجة إلا إذا عضدها دليل آخر؛ لاحتمال ألا تكون مخالفة. . . إلخ. (د).

(٢) أي: لأنه مع كونه قليلاً محتمل لغير المعنى المستدل عليه في مقابلة الكثير الذي لا احتمال فيه. (د).

وفي الأصل: «تعارضه».

(٣) ذكره ابن العربي في «أحكام القرآن» (٣ / ١٦٦٣)، وعنه القرطبي في «تفسيره» (١٥ / ٣٦١).

وانظر: جزء «القُبَل والمعانقة» لابن الأعرابي.

(٤) ورد فيه أحاديث كثيرة صحيحة، تراها في جزء ابن المقرىء «الرخصة في تقبيل اليد»، وكذا في جزء الغماري «إعلام النبيل»، وكلاهما مطبوع. =

تقبيل يد رسول الله ﷺ إلا نادراً، ثم لم يستمر فيه عمل إلا الترك من الصحابة والتابعين؛ فدل على مرجوحيته.

ومن ذٰلك سجود الشكر إن فرضنا ثبوته عن النبي ﷺ[1]؛ فإنه لم يداوم عليه مع كثرة البشائر التي توالت عليه، والنعم التي أفرغت عليه إفراغاً؛ فلم ينقل عنه مواظبة على ذٰلك، ولا جاء عن عامة الصحابة منه شيء إلا في النَّدرة مثل كعب بن مالك؛ إذ نزلت توبته[2]؛ فكان العمل على وفقه تركاً للعمل على وفق العامة منهم.

ومن هٰذا المكان يتطلع إلى قصد مالك رحمه الله في جعله العمل[3] مقدماً على الأحاديث؛ إذ كان إنما يراعي كل المراعاة العمل المستمر والأكثر[4] ويترك ما سوى ذٰلك وإن جاء فيه أحاديث، وكان ممن أدرك التابعين وراقب

= وقال ابن تيمية في «الفتاوى المصريّة» (ص ٥٦٣)، ونقله ابن مفلح في «الآداب الشرعية» (٢ / ٢٧١): «تقبيل اليد لم يكن يعتادونه إلا قليلاً»؛ فالكراهة أن يتخذ التقبيل شعاراً، أو أن يكون ذٰلك لدنيا أو لظالم أو مبتدع، أو على وجه الملق. انظر: «شرح السنة» (١٢ / ٢٩٣) للبغوي.

(١) وقد ثبت في غير حديث، مضى تخريج واحدٍ منها (ص ١٦٣)، وانظر لزاماً كلام ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٢ / ٢٩٧ - ٢٩٨، ٣٢٠ - ط دار الحديث).

(٢) كما في «صحيح البخاري» (كتاب المغازي، باب حديث كعب بن مالك، ٨ / ١١٣ - ١١٦ / رقم ٤٤١٨)، و«صحيح مسلم» (كتاب التوبة، باب حديث توبة كعب بن مالك وصاحبيه، ٤ / ٢١٢٠ / رقم ٢٧٦٩).

(٣) المستند إلى الدليل الشرعي لا مجرد العمل؛ فالعمل المستمر عنده يرجح الدليل على سائر الأدلة التي لم يصاحبها العمل المستمر، هٰكذا ينبغي أن يفهم؛ كما ذكره الأصوليون، قالوا: يرجح الخبر على معارضه بعمل أكثر السلف وعمل أهل المدينة، وسيأتي عن مالك أنه قال: «أحب الأحاديث إليَّ ما اجتمع الناس عليه». (د).

قلت: ينظر عن حجية عمل أهل المدينة: رسالة ابن تيمية «صحة أصول أهل المدينة»، ورسالة أحمد محمد نور سيف «عمل أهل المدينة بين مصطلحات مالك وآراء الأصوليين».

(٤) في الأصل و (ط): «الأكثري».

أعمالهم، وكان العمل المستمر فيهم مأخوذاً عن العمل المستمر في الصحابة، ولم يكن مستمراً فيهم إلا وهو مستمر في عمل رسول الله ﷺ أو في قوة المستمر.

وقد قيل لمالك: إن قوماً يقولون: إن التشهد فرض. فقال: «أما كان أحد يعرف التشهد؟». فأشار إلى الإنكار عليه[1] بأن مذهبهم كالمبتدع الذي جاء بخلاف ما عليه من تقدم.

وسأله أبو يوسف عن الأذان؛ فقال مالك: «وما حاجتك إلى ذٰلك؟ فعجباً من فقيه يسأل عن الأذان»، ثم قال له مالك: «وكيف الأذان عندكم؟». فذكر مذهبهم فيه؛ فقال: «من أين لكم هٰذا؟». فذكر له أن بلالاً لما قدم الشام سألوه أن يؤذن لهم، فأذن لهم كما ذكر عنهم. فقال له مالك: «ما أدري ما أذان يوم؟ وما صلاة يوم؟ هٰذا مؤذن رسول الله ﷺ وولدُه من بعد يؤذنون في حياته وعند قبره، وبحضرة الخلفاء الراشدين بعده»[2].

فأشار مالك إلى أن ما جرى عليه العمل وثبت مستمراً أثبت في الاتباع وأولى أن يرجع إليه[3].

وقد بين في «العتبية»[4] أصلاً لهٰذا المعنى عظيماً يجل موقعه عند من نظر إلى مغزاه، وذٰلك أنه سئل عن الرجل يأتيه[5] الأمر يحبه فيسجد لله شكراً؛ فقال: «لا يفعل، ليس مما مضى من أمر الناس». فقيل له: إن أبا بكر الصديق

---

(١) في (ط): «عليهم».

(٢) المذكور عند عياض في «ترتيب المدارك» (١ / ٥٠ ـ ط المغرب)، وعنه الراعي في «انتصار الفقير السالك» (ص ٢١٨).

(٣) تجد قائمة طويلة في كتاب أحمد نور سيف «عمل أهل المدينة» (ص ٣٢٣ ـ ٣٥٩) فيها احتجاج مالك بعمل أهل المدينة، جمعها من «الموطأ» و«المدونّة» وكتب العلماء الأقدمين.

(٤) (١ / ٣٩٢ ـ مع «البيان والتحصيل»).

(٥) كذا في «العتبية» و(ط)، وفي غيره: «يأتي إليه».

ـ فيما يذكرون ـ سجد يوم اليمامة شكراً[1]؛ أفسمعت ذٰلك؟ قال: «ما سمعت ذٰلك، و[أنا] أرى أنْ [قد] كذبوا على أبي بكر، وهٰذا من الضلال أن يسمع المرء الشيء فيقول: هٰذا شيء لم نسمع له خلافاً». ثم قال: «قد فتح على رسول الله ﷺ وعلى المسلمين بعده؛ أفسمعت أن أحداً منهم سجد؟ إذا جاءك مثل هٰذا مما كان في الناس وجرى على أيديهم لا يسمع عنهم فيه شيء؛ فعليك بذٰلك، فإنه لو كان لذكر لأنه من أمر الناس الذي قد كان فيهم؛ فهل سمعت أن أحداً منهم سجد؟ فهٰذا إجماع، إذا جاءك الأمر لا تعرفهُ؛ فدعْه»[2].

هٰذا ما قال.

وهو واضح في أن العمل العام هو المعتمد على أي وجه كان، وفي أي محل وقع، ولا يلتفت إلى قلائل ما نقل، ولا نوادر الأفعال إذا عارضها الأمر العام والكثير.

ــ **ومنها**: أن يكون هٰذا القليل خاصاً بزمانه أو بصاحبه الذي عمل به، أو خاص بحال من الأحوال؛ فلا يكون فيه حجة على العمل به في غير ما تقيد به؛ كما قالوا في مسحه عليه الصلاة والسلام على ناصيته وعلى العمامة في الوضوء: إنه كان به مرض[3]، وكذٰلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن ادّخار لحوم الأضاحي

---

(١) مضى تخريجه (ص ١٥٨).

(٢) انظر: «الاعتصام» (١ / ٤٦٨ ـ ٤٧١ ـ ط ابن عفان)، وما علقناه على (ص ١٥٨ ـ ١٥٩).

(٣) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الوضوء، باب المسح على الخفين، ١ / ٣٠٨ / رقم ٢٠٤، ٢٠٥) عن عمرو بن أمية الضَّمْريّ؛ قال: رأيتُ النبي ﷺ يمسح على عمامته وخُفَّيه.

وأخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب الطهارة، باب المسح على الناصية والعمامة، ١ / ٢٣٠ / رقم ٢٧٤ بعد ٨١) عن المغيرة ضمن حديث فيه: «ومسح بناصيته، وعلى العمامة، وعلى خفيه»، وفي لفظ برقم (٢٧٤ بعد ٨٢): «يمسح على الخفّين، ومقدَّم رأسه، وعلى عمامته». =

بعد ثلاث بناء على أن إذنه بعد ذٰلك لم يكن نسخاً، وهو قوله: «إنما نَهيتكُم لأجلِ الدَّافَّة»[1].

ـ **ومنها**: أن يكون مما فعل فلتة[2]؛ فسكت عنه النبي ﷺ مع علمه به، ثم بعد ذٰلك لا يفعله ذٰلك الصحابي ولا غيره، ولا يشرعه النبي ﷺ، ولا يأذن فيه ابتداء لأحد؛ فلا يجب أن يكون تقريره عليه إذناً له ولغيره؛ كما في قصة الرجل[3] الذي بعثه النبي عليه الصلاة والسلام في أمر فعمل فيه، ثم رأى أن قد خان الله ورسوله؛ فربط نفسه بسارية من سواري المسجد، وحلف أن لا يحُلَّه إلا رسول الله ﷺ؛ فقال عليه الصلاة والسلام: «أما إنّه لو جاءني لاستغفرتُ له»[4]، وتركه كذٰلك حتى حكم الله فيه[5].

= وقد وردت أحاديث كثيرة وآثار عن أبي بكر وعمر في المسح على العمامة؛ حتى قال الإمام أحمد: «المسح على العمامة من خمس وجوه عن النبي ﷺ».

وانظر بسط المسألة في: «المغني» (١ / ٣٠٠)، و«المجموع» (١ / ٤٠٦)، و«الأوسط» (١ / ٤٦٦ ـ ٤٧٢)، و«مسائل أحمد» (ص ٨) لأبي داود، و«الحجة على أهل المدينة» (١ / ١٦)، و«الموطأ» (١ / ٤٣)، و«الأم» (١ / ٢٦).

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء، ٣ / ١٦٥١ / رقم ١٩٧١) عن عبدالله بن واقد رضي الله عنه مرفوعاً.

قلت: وقد جاء في الأصل و(ف): «الرأفة»، وهو خطأ.

(٢) بدون سبق تشريع فيه. (د).

(٣) هو أبو لبابة الأنصاري في قصة بني قريظة؛ لما استشاروه أن ينزلوا على حكمه ﷺ؛ فقال لهم: نعم، وأشار بيده إلى حلقه؛ يعني: الذبح، وسيأتي تخريج القصة.

(٤) أخرجه ابن جرير في «التفسير» (٢١ / ١٥١ ـ ١٥٢) هٰكذا مطولاً.

وأخرج القصة مختصرة ضمن قصة مطولة أخرى أحمد في «المسند»، وفيه محمد بن عمرو ابن علقمة، وهو حسن الحديث، وبقيّة رجاله ثقات، قاله الهيثمي في «المجمع» (٦ / ١٣٨).

وقال الساعاتي في «الفتح الرباني» (٢١ / ٨١ ـ ٨٣): «أورده الحافظ ابن كثير في =

فهٰذا وأمثاله لا يقتضي أصل المشروعية ابتداءً ولا دواماً، أما الابتداء؛ فلم يكن فعله ذٰلك بإذن رسول الله ﷺ، وأما دواماً؛ فإنه إنما تركه حتى يحكم الله فيه، وهٰذا خاص بزمانه؛ إذ لا وصول إلى ذٰلك إلا بالوحي، وقد انقطع بعده؛ فلا يصح الإبقاء على ذٰلك لغيره حتى ينتظر[1] الحكم فيه.

وأيضاً؛ فإنه لم يؤثر عن ذٰلك الرجل ولا عن غيره أنه فعل مثل فعله، لا في زمان رسول الله ﷺ ولا فيما بعده؛ فإذاً العمل بمثله أشد غرراً؛ إذ لم يكن قبله تشريع يشهد له، ولو كان [قبله][2] تشريع؛ لكان استمرار العمل بخلافه كافياً في مرجوحيته.

ـ **ومنها**: أن يكون العمل القليل رأياً لبعض الصحابة لم يتابَع عليه؛ إذ كان في زمانه عليه الصلاة والسلام ولم يعلم به فيجيزَه أو يمنَعه؛ لأنه من الأمور التعبدية البعيدة عن الاجتهاد، كما روي عن أبي طلحة الأنصاري أنه أكل بَرَداً وهو صائم في رمضان؛ فقيل له: أتأكل البردَ وأنت صائم؟ فقال: «إنما هو بَرَدٌ نزل من السماء نطهر به بطوننا، وإنه ليس بطعام ولا شراب»[3].

قال الطحاوي: «ولعل ذٰلك من فعله لم يقف النبي عليه الصلاة والسلام

= «تاريخه»»، ثم قال: «هٰذا الحديث إسناده جيِّد، وله شواهد من وجوه كثيرة». وانظر: «سيرة ابن كثير» (٣ / ٢٣٨)، و«تفسير القرطبي» (١٤ / ١٣٩ ـ ١٤٠).

(٥) بقبول توبته، وقد أبره ﷺ في يمينه؛ فأطلقه بيده الكريمة. (د).

(١) في (د): «ينظر». (٢) سقط من (ط).

(٣) أخرجه أحمد في «المسند» (٣ / ٢٧٩)، والطحاوي في «المشكل» (٢ / ٣٤٨)، وسنده صحيح على شرط الشيخين، وصححه ابن حزم في «الإحكام» (٦ / ٨٣)، وأخرجه البزار في «مسنده» (رقم ١٠٢٢ ـ زوائده) أيضاً، وزاد: «فذكرت ذٰلك لسعيد بن المسيب؛ فكرهه، وقال: إنه يقطع الظمأ»، وقال: «لا نعلم هٰذا الفعل إلا عن أبي طلحة». انظر: «مجمع الزوائد» (٣ / ١٧١ ـ ١٧٢).

عليه[1]؛ فيعلِّمه الواجب عليه فيه». قال[2]: «وقد كان مثل هٰذا على عهد رسول الله ﷺ؛ فلم ير ذٰلك عمر شيئاً، إذ لم يخبر أن النبي ﷺ وقف عليه فلم ينكره»[3].

فكذٰلك ما روي عن أبي طلحة؛ قال: «والذي كان من ذٰلك ما روي عن رفاعة بن رافع؛ قال: كنت عن يمين عمر بن الخطاب؛ إذ جاءه رجل، فقال: زيد بن ثابت يفتي الناس في الغسل[4] من الجنابة برأيه. فقال: اعجل[5] به عليّ! فجاء زيد، فقال عمر: قد بلغ من أمرك أن تُفتيَ الناس بالغسل من الجنابة في مسجد النبي عليه الصلاة والسلام برأيك؟ فقال زيد: والله يا أمير المؤمنين ما افتيت برأيي، ولٰكني[6] سمعت من أعمامي شيئاً فقلت به. فقال: من أيّ أعمامك؟ فقال: مِن أبيّ بن كعب، وأبي أيوب، ورفاعة بن رافع. فالتفت إليّ عمر، فقال: ما يقول هٰذا الفتى؟ فقلت: إنا كنا نفعله[7] على عهد رسول الله

(1) وقد جاء في رواية فيها عقب نحو الأثر السابق وفيها زيادة عن أنس: «فأتيتُ رسول الله ﷺ فأخبرتُه بذٰلك، فقال: خذها عن عمك». أي: أبو طلحة في أكله البَرَد، وقوله عنه ما قال.

أخرجه الطحاوي في «المشكل» (٢ / ٣٤٧)، والبزار في «المسند» (رقم ١٠٢١ ـ زوائده)، وأبو يعلى في «المسند» (٣ / ١٥ / رقم ١٤٢٤ و٧ / ٧٣ ـ ٧٤ / رقم ٣٩٩٩) بإسنادٍ ضعيف فيه علي بن زيد، وهو ضعيف، قال عنه شعبة: «حدثنا علي بن زيد، وكان رفَّاعاً»، ورفعه منكر؛ فقد رووه الثقات عن أنس ووقفوه على أبي طلحة.

(2) في «مشكل الآثار» (٢ / ٣٤٨ ـ ٣٤٩)، ونقل المصنف عنه بتصرف.

وفي نسخة الأصل: «قال: فقد . . .».

(3) إذ لو أخبر بذٰلك؛ لكان مما يصلح العمل على وفقه. (ف).

(4) في «المشكل»: «يفتي الناس بعدم الغسل».

(5) في (ط): «اعجلوا».

(6) في «المشكل»: «ولٰكن».

(7) أي: الجماع بغير إنزال. (د).

وقال (ف): «يشير إلى أنهم كانوا لا يغتسلون عند عدم الإنزال، والعمل الكثير الذي استمر الاغتسال مطلقاً أنزل أوْ لا من التقاء الختانين».

ﷺ ثم لا نغتسل. قال: أفسألتم النبي ﷺ عن ذٰلك؟ فقلت: لا». ثم قال في آخر الحديث: «لئن أُخْبِرتُ بأحد يفعله ثم لا يغتسل لأنهكتهُ عقوبةً»[1].

فهٰذا أيضاً من ذٰلك القبيل[2]، والشاهد له أنه لم يعمل به ولا استمر من عمل الناس على حال؛ فكفى بمثله حجة على الترك.

ـ ومنها: [إمكان] أن يكون عمل به قليلاً ثم نسخ، فترك العمل به جملة؛ فلا يكون حجة بإطلاق، فكان من الواجب في مثله الوقوف مع الأمر العام.

ومثاله حديث الصيام عن الميت[3]؛ فإنه لم ينقل استمرار عمل به ولا كثرة، فإن غالب الرواية فيه دائرة على عائشة وابن عباس[4]، [وهما أول من

(١) أخرجه الطحاوي في «المشكل» (٢ / ٣٤٨ ـ ٣٤٩) و«شرح معاني الآثار» (١ / ٥٨ ـ ٥٩)، وأحمد في «المسند» (٥ / ١١٥)، والطبراني في «الكبير» (٥ / ٣٤ ـ ٣٥ / رقم ٤٥٣٦) بسندٍ رجاله رجال الصحيح؛ غير ابن إسحاق، وهو مدلس؛ وقد عنعن.

(٢) المعروف فيه أنه مما عمل به قليلاً ثم نسخ، أو تخصص حديثه الذي هو قوله عليه السلام: «إنما الماء من الماء» بالحلم، وقد ورد في الحديث: «لعلنا أعجلناك؟». فقال: نعم يا رسول الله. قال: «فإذا أعجلت أو أقحطت؛ فلا غسل عليك». وهٰذا لفظ البخاري ومسلم، والإقحاط عدم الإنزال، وعن أبي بن كعب: «إنما كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام ثم نهي عنها»، أخرجه أبو داود والترمذي والدارمي. (د).

(٣) مضى لفظه وتخريجه (ص ١٩٨).

(٤) لفظ حديث عائشة مضى (ص ١٩٨) ووقع في رواية إسحاق بن راهويه في «مسنده» (رقم ٩٠٠) عنها: «من مات وعليه صوم نذر؛ فليصم عنه وليه». قال إسحاق عقبه: «السنّة هٰذا».

وتقدم أيضاً عن ابن عباس في قضاء صوم النذر، وهو في «الصحيحين»؛ فالقول بقضاء صيام الولي مقيَّد بصيام النذر لأسباب:

الأول: الرواية المطلقة تحمل على المقيدة إن اتّحد السبب، وهٰذا باتّفاق.

الثاني: ورد التقييد بالنذر في رواية إسحاق، وهو الذي أجاب عنه ابن عباس. وانظر: «شرح السنة» (٦ / ٣٢٤). =

خالفاه[1] فروي عن عائشة أنها سئلت عن امرأة ماتت وعليها صوم، فقالت: «أطعموا عنها»[2]، وعن ابن عباس][3]؛ أنه قال: «لا يصوم أحد عن أحد»[4].

قال مالك: «ولم أسمع أن أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ ولا من التابعين بالمدينة أمروا أحداً أن يصوم عن أحد، ولا يصلي أحد عن أحد، وإنما يفعل ذٰلك كل أحد عن نفسه»[5].

= **الثالث**: من روى حديث عائشة: «من مات وعليه صيام»، قال: «هٰذا في النذر»، كما قال أبو داود، انظر: «مسائل أحمد» لأبي داود (ص ٦٩)، و«الاستذكار» (١٠ / ١٧٠).

الرابع: ثبت عن ابن عباس أنه أفتى في قضاء رمضان؛ فقال: يُطعم، وفي النَّذر: يُصام عنه؛ كما في «مصنف عبدالرزاق» (٤ / ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٤٠)، و«سنن البيهقي» (٤ / ٢٥٣)، و«المحلى» (٦ / ٢٦٣)، و«أحكام القرآن» (١ / ٢١١) للجصاص، و«الاستذكار» (١ / ١٧١ - ١٧٢)، و«المجموع» (٦ / ٤٣١).

ويحمل قول ابن عباس: «لا يصومن أحد عن أحد» على من شهد رمضان، أما صيام النذر؛ فإن المرء أوجبه على نفسه، فإذا مات ولم يصمه؛ انتقل إلى أوليائه، فيصومون عنه كما ينتقل الدَّين إلى تركته التي أصبحت بعد موته من حقّ أوليائه، فيُخرج منها.

الخامس: إعمال الأدلة كلها خير من إهمالها أو إهمال بعضها، وفي التوجيه السابق إعمال بالمرفوع والموقوف، وما أحسن قول ابن عبدالبر في «الاستذكار» (١٠ / ١٧٣): «لولا الأثر المذكور؛ لكان الأصلُ القياس على الأصل المجتمع عليه في الصلاة، وهو عمل بدن لا يصوم أحد عن أحد، كما لا يصلي أحد عن أحد». وانظر: «تهذيب سنن أبي داود» (٣ / ٢٧٩ - ٢٨٢).

(١) في (ط): «خالفهما».

(٢) أخرجه الطحاوي في «المشكل» (٣ / ١٤٢)، وابن حزم في «المحلى» (٧ / ٤) بإسنادٍ صحيح.

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٤) أخرجه البيهقي في «الكبرى» (٤ / ٢٥٧)، وأخرج مالك في «الموطأ» (١ / ٢٠٢ - رواية يحيى، ورقم ٨٣٥ - رواية أبي مصعب) عن ابن عمر مثله.

(٥) «الموطأ» (١ / ٣٢٣ / رقم ٨٣٧ - رواية أبي مصعب).

فهٰذا إخبار بترك العمل دائماً في معظم الصحابة ومن يليهم، وهو الذي عول عليه في المسألة[1]، كما أنه عول عليه في جملة عمله.

وقد سئل عن سجود القرآن الذي في المفصل، وقيل له: أتسجد أنت فيه؟ فقال: «لا». وقيل[2] له: إنما ذكرنا هٰذا لك لحديث عمر بن عبدالعزيز. فقال: «أحب الأحاديث إليّ ما اجتمع الناس عليه، وهٰذا مما لم يجتمع الناس عليه، وإنما هو حديث من حديث الناس، وأعظم من ذٰلك القرآن، يقول الله: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧]؛ فالقرآن أعظم خطراً وفيه الناسخ والمنسوخ[3]؛ فكيف بالأحاديث؟ وهٰذا مما لم يجتمع عليه»[4].

وهٰذا ظاهر في أن العمل بأحد المتعارضين دليل على أنه الناسخ للآخر؛ إذ كانوا إنما يأخذون بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله ﷺ[5].

---

(١) وانتصر لهٰذا ودافع عنه دفاعاً قوياً ابن العربي في «القبس» (٢ / ٥١٧ ـ ٥١٩)، قال في آخر مسألة الصيام عن الميت: «فأنتَ إن اتَّبعتَ حديثاً واحداً دون أن تضربه بسائر الآيات والأحاديث وتستخلص الحقَّ من بينها؛ فأنت ممن في قلبه زيغ، أو عليه رين، والذي تفطَّن لـه مالك رضي الله عنه تلقّفه من عبدالله بن عمر تعليماً لا تقليداً».

قلت: وقد سبق استخلاص الحق في مسألة الصيام عن الميت بالتفرقة بين صيام النذر وغيره، وهو الراجح إن شاء الله تعالى.

(٢) في (ط): «فقيل».

(٣) هٰذا بناء على تفسير المحكم بالناسخ والمتشابه بالمنسوخ، أما على ما هو مشهور من أن المحكمات الواضحات؛ فلا يأتي استشهاد الإمام بالآية. (د).

(٤) انظر مذهب مالك والخلاف عليه في هٰذه المسألة أو مناقشته فيها في: «الموطأ» (١ / ٢٠٧ ـ رواية يحيى)، و«المنتقى» (١ / ٣٤٩) للباجي، و«شرح الزرقاني على الموطأ» (١ / ٣٧١)، و«حاشية الدسوقي على الشرح الكبير» (١ / ٣٠٨)، و«الأم» (٧ / ١٨٧، ١٨٨).

وانظر أدلة المسألة في: «نصب الراية» (٢ / ١٨٢)، و«فتح الباري» (٢ / ٣٧٧)، و«الدراية» (١ / ٢١١)، و«شرح معاني الآثار» (١ / ٣٥٣)، و«عمدة القاري» (٧ / ٩٦)، و«التلخيص الحبير» (٢ / ٨).

(٥) أصله من كلام لابن عباس تذكره كتب الأصول غالباً، وهو قوله: «كنا نأخذ بالأحدث =

وروي عن ابن شهاب؛ أنه قال: «أعيا الفقهاءَ وأعجزهم أن يعرفوا حديثَ رسول الله ﷺ ناسخَه ومنسوخَه»[1]، وهٰذا صحيح، ولما أخذ مالك بما عليه الناس وطرح ما سواه؛ انضبط له الناسخ من المنسوخ على يسر، والحمد لله.

وثَم أقسامٌ أخر يستدل على الحكم فيها بما تقدم ذكره.

وبسبب ذٰلك ينبغي للعامل أن يتحرى العمل على وفق الأولين؛ فلا يسامح نفسه في العمل بالقليل؛ إلا قليلاً وعند الحاجة ومس الضرورة إن اقتضى[2] معنى التخيير، ولم يَخَف[3] نسخ العمل، أو عدم[4] صحة في الدليل،

= فالأحدث». انظر مثلاً: «مختصر المنتهى» (ص ١٣٣) لابن الحاجب، و«اللمع» للشيرازي (ص ٢٣٩).

أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر في غير معصية، ٢ / ٧٨٤ - ٧٨٥) عن ابن عباس: «خرج ﷺ عام الفتح في رمضان حتى بلغ الكديد، ثم أفطر، وكان صحابة رسول الله ﷺ يتَّبعون الأحدث فالأحدث من أمره».

وقصر ابن كثير في تخريجه في «تحفة الطالب» (رقم ٢٠٤)؛ إذ اقتصر على إيراد ما عند البخاري في «الصحيح» (كتاب المغازي، باب غزوة الفتح في رمضان على حديث في آخره: «وإنما يؤخذ من أمر رسول الله ﷺ بالآخر فالآخر».

والأشدُّ منه قصوراً ما فعله الغماري في «تخريج أحاديث اللمع» (رقم ٧٠)؛ إذ أورد تحته: «كان آخر الأمرين...»، و«أكل آخر أمريه...»، ولم يخرج الأثر المذكور، والله الموفّق.

(١) أخرجه الحازمي في «الاعتبار» (ص ٣ - ٤)، وابن شاهين في «الناسخ والمنسوخ» (رقم ٣).

(٢) الضمير للقليل في قوله: «العمل بالقليل»؛ أي: بأن كان الدليل الذي أخذ به يصلح معارضاً لما عمل به الأكثر، ولا يكون ذٰلك إلا حيث يحتج به وإن ترجح الآخر بكثرة العمل به. (د).

(٣) الضمير للعامل؛ فهو مبني للفاعل، وقوله: «أو احتمالاً» معطوف على المفعول. (د).

قلت: لأنه ضبطها بفتحتين، أما (ف)؛ فقد قال: «بضم الياء، وفتح الخاء».

وفي (م): «يُخْفَفْ».

(٤) في الأصل: «وعدم».

أو احتمالاً[1] لا ينهض به الدليل أن يكون حجة، أو ما أشبه ذٰلك.

أما لو عمل بالقليل دائماً؛ للزمه أمور:

أحدها: المخالفة للأولين في تركهم الدوام عليها، وفي مخالفة السلف الأولين ما فيها.

والثاني[2]: استلزام ترك ما داوموا عليه؛ إذ الفرض أنهم داوموا على خلاف هٰذه الآثار، فإدامة العمل على موافقة ما لم يداوموا عليه مخالفة لما داوموا عليه.

والثالث[3]: أن ذٰلك ذريعة إلى اندراس أعلام ما داوموا عليه واشتهار ما خالفه؛ إذ الاقتداء بالأفعال أبلغ من الاقتداء بالأقوال، فإذا وقع ذٰلك ممن يقتدى به؛ كان أشد.

الحـذرَ الحذرَ[4] **من مخالفة الأولين!** فلو كان ثم فضلٌ [ما][5]؛ لكانَ الأولون أحق به، والله المستعان.

والقسم الثالث: أن لا يثبت عن الأولين أنهم عملوا به على حال؛ فهو أشد مما قبله، والأدلة المتقدمـة جارية هنا بالأولى، وما توهمه المتأخرون من أنه دليل على ما زعموا ليس بدليل عليه ألبتة؛ إذ لو كان دليلاً عليه؛ لم يعزب عن فهم الصحابة والتابعين ثم يفهمه هٰؤلاء، فعمل الأولين كيف كان مصادم لمقتضى هٰذا المفهـوم ومعـارض له، ولـو كان تركَ العمـل[6]؛ فمـا عمل به

---

(١) لعله: «أو احتمال» بالعطف على ما قبله، أي: أمن ذٰلك كله، تأمل (ف).

(٢) لازم لما قبله؛ أي: خالفهم فعلاً وتركاً، وهما متلازمان في مثله. (د).

(٣) الأول والثاني عامان، وهٰذا الثالث خاص بما إذا كان من مقتدى به. (د).

(٤) منصوب على التحذير. (ف).

(٥) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و (ط).

(٦) أي: ولو كان عملهم ترك العمل بمعنى الكف عنه، تأمل (ف).

المتأخرون من هٰذا القسم مخالف لإجماع الأولين، وكل من خالف الإجماع؛ فهو مخطىء، وأمة محمد ﷺ لا تجتمع على ضلالة[1]، **فما كانوا عليه من فعل أو ترك؛ فهو السنة والأمر المعتبر، وهو الهدى، وليس ثَم إلا صواب أو خطأ؛ فكل من خالف السلف الأولين فهو على خطأ، وهٰذا كاف**[2]، والحديث الضعيف الذي لا يعمل العلماء بمثله جار هٰذا المجرى[3].

ومن هنالك لم يسمع أهل السنة دعوى الرافضة أن النبي ﷺ نص على عليٍّ أنه الخليفة بعده؛ لأن عمل كافة الصحابة على خلافه دليل على بطلانه أو عدم اعتباره، لأن الصحابة لا تجتمع على خطأ، وكثيراً ما تجد أهل البدع والضلالة يستدلون بالكتاب والسنة، يحمِّلونهما[4] مذاهبهم، ويغبِّرون بمشتبهاتهما[5] في وجوه العامة، ويظنون أنهم على شيء.

ولذٰلك أمثلة كثيرة كالاستدلالات الباطنية على سوء مذهبهم بما هو شهير

---

(١) كما جاء في الحديث الصحيح بشواهده، ومضى تخريجه (٢ / ٤٣٤).

(٢) هٰذه قاعدة بديعة، ركز عليها المصنِّف كثيراً فيما سبق وفيما سيأتي، وعليها مدار نجاة المرء، وتكلم عليها الفقهاء المحققون كثيراً، مثل: الشافعي في «رسالته» البغدادية، ونقل عنها ابن القيم في «إعلام الموقعين» (١ / ٨٠ و١ / ٦٩ ـ ط دار الحديث)، وأولاها عناية تامّة ابن تيمية؛ كما تراه في «مجموع الفتاوى» (٣ / ١٥٧ و٤ / ٩١ ـ ٩٤ و١٣٢ وما بعدها، و١٥٧ ـ ١٥٨ و٥ / ٧، ٨ و١٣ / ٢٤)، و«شرح العقيدة الأصفهانية» (ص ١٢٨)، و«نقض المنطق» (٧، ٨)، و«الإيمان» (ص ٤١٧)، وكذٰلك تلميذه ابن القيم في «إعلام الموقعين» (١ / ٧٩ وما بعدها و٤ / ١١٨ وما بعدها و١٤٧ ـ ١٥٥)، و«مختصر الصواعق المرسلة» (٢ / ٣٤٥ ـ ٣٤٩).

(٣) فهو مصادم بعمل السلف الأولين. (ف).

(٤) في الأصل و(ف) و (ط): «يحملونها»، قال (ف): «الأنسب يحملونها، وكذا قوله بمشتبهاتها، الأنسب فيه التثنية».

(٥) هٰكذا في (د) فقط، وفي غيرها: «بمشتبهاتها».

في النقل عنهم، وسيأتي منه أشياء في دليل الكتاب إن شاء الله، واستدلال التناسخية على صحة ما زعموا بقوله تعالى: ﴿فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ﴾ [الانفطار: ٨].

وكثير من فرق الاعتقادات[١] تعلق بظواهر من الكتاب والسنة في تصحيح ما ذهبوا إليه؛ مما لم يجر له ذِكرٌ ولا وقع ببال أحد من السلف الأولين، وحاش لله من ذٰلك.

ومنه أيضاً استدلال من أجاز قراءة القرآن بالإدارة[٢]، وذِكرَ الله برفع الأصوات وبهيئة الاجتماع[٣] بقوله عليه الصلاة والسلام: «ما اجتمعَ قومٌ يتلون كتابَ اللهِ ويتدارَسونَه فيما بينهم»[٤] الحديث، والحديث الآخر: «ما اجتمعَ قومٌ يذكرونَ اللهَ. . .»[٥] إلخ، وبسائر ما جاء في فضل مجالس الذكر.

---

(١) قال (ف): «تعلق ـ أي: تمسك به ـ كعمل ملحدي زماننا ومتفلسفة عصرنا، وفقنا الله للهدى».

(٢) في سماع ابن القاسم عن مالك في القوم يجتمعون فيقرؤون في السورة الواحدة مثل ما يفعل أهل الإسكندرية؛ فكره ذٰلك، وأنكر أن يكون من عمل الناس، قال في «الاعتصام» (٢ / ٣١ و١ / ٥٠٩ ـ ط ابن عفان) بعد ذكر ما تقدم: «وذٰلك يدل على أن قراءة الإدارة مكروهة عنده»، وقال قبل ذٰلك: «ومن أمثلة ذٰلك قراءة القرآن بالإدارة على صوتٍ واحد؛ فإن هٰذه الهيئة زائدة على مشروعية القراءة». وانظر في بدعية ذٰلك أيضاً: «الحوادث والبدع» (ص ١٦١)، وما سيأتي (ص ٤٩٧).

(٣) انظر ما سيأتي (ص ٤٩٧).

(٤) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الذّكر والدعاء، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر، ٤ / ٢٠٧٤ / رقم ٢٦٩٩) عن أبي هريرة مرفوعاً ضمن حديث طويل، مما فيه: «وما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم؛ إلا نزلت عليهم السكينة، وغشيتهم الرحمة، وحفّتهم الملائكة، وذكرهم الله فيمن عنده».

(٥) أخرجه بهٰذا اللفظ عبدالرزاق في «المصنف» (رقم ٢٠٥٧٧) ـ ومن طريقه أحمد في =

وكذلك استدلال من استدل على جواز دعاء المؤذِّنين بالليل بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ﴾ الآية [الأنعام: ٥٢].

وقوله: ﴿ٱدْعُواْ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ [الأعراف: ٥٥].

وبجهر قوّام الليل بالقرآن، واستدلالهم على الرقص في المساجد وغيرها بحديث لعب الحبشة في المسجد بالدرق والحراب، وقوله عليه الصلاة والسلام لهم: «دُونكم يا بَني أرفِدَة»[1].

واستدلال كل من اخترع بدعة أو استحسن محدثة لم تكن في السلف الصالح، بأن السلف اخترعوا أشياء لم تكن في زمان رسول الله ﷺ؛ ككتب المصحف، وتصنيف الكتب، وتدوين الدواوين، وتضمين الصناع، وسائر ما ذكر الأصوليون في أصل المصالح المرسلة[2]؛ فخلطوا وغلطوا، واتبعوا ما

= «المسند» (٣ / ٩٤)، والبغوي في «شرح السنة» (٤ / ٦٤ ـ ٦٥ / رقم ٩٤٧) ـ، وإسناده صحيح عن أبي هريرة وأبي سعيد رضي الله عنهما مرفوعاً، وتتمته: «إلا حفّتهم الملائكة، وغشيتهم الرحمة، وتنزلت عليهم السكينة، وذكرهم الله فيمن عنده»، وله تتمة في «الصحيحين».

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب العيدين، باب الحِراب والدَّرَق يومَ العيد، ٢ / ٤٤٠ / رقم ٩٥٠، وكتاب الجهاد، باب الدَّرق، ٦ / ٩٤ ـ ٩٥ / رقم ٢٩٠٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة العيدين، باب الرخصة في اللعب الذي لا معصية فيه في أيام العيد، ٢ / ٦٠٩ / رقم ٨٩٢ بعد ١٩) عن عائشة رضي الله عنها مرفوعاً.

وقال (ف) على (بني أرفدة): «هو لقب الجنس من الحبشة: يرفضون، أو هو اسم أبيهم الأقدم».

(٢) وكتاب «الاعتصام» للمؤلف قد أوضح الطريق لتمييز المصالح المرسلة عن البدع على وجه محكمٍ متين، وعالج المسائل المذكورة وبيَّن أنها ليست من البدع في أي وجه من الوجوه؛ فانظره غير مأمور، وكتب (ف) ما نصه: «وقد أسهب المؤلف في ذلك وفي معنى البدعة وأقسامها وما يرتبط بها في كتابه «الاعتصام»، وأنه لكتاب قيم جليل ينبغي الاطلاع عليه ليميز الإنسان بين البدع والمصالح المرسلة؛ فإنه مما اشتبه على كثير من الناس فخلطوا».

تشابه من الشريعة ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويلها، وهو كله خطأ على الدين، واتباع لسبيل الملحدين؛ فإن هٰؤلاء الذين أدركوا هٰذه المدارك، وعبروا على[1] هٰذه المسالك؛ إما أن يكونوا قد أدركوا من فهم الشريعة ما لم يفهمه الأولون، وحادوا[2]عن فهمها وهٰذا الأخير هو الصواب إذ المتقدمون من السلف الصالح هم كانوا على الصراط المستقيم، ولم يفهموا من الأدلة المذكورة وما أشبهها إلا ما كانوا عليه، وهٰذه المحدثات لم تكن فيهم، ولا عملوا بها؛ فدل على أن تلك الأدلة لم تتضمن هٰذه المعاني المخترعة بحال، وصار عملهم بخلاف ذٰلك دليلاً إجماعياً على أن هٰؤلاء في استدلالاتهم[3] وعملهم مخطئون ومخالفون[4] للسنة.

فيقال لمن استدل بأمثال ذٰلك: هل وجد هٰذا المعنى الذي استنبطت في عمل الأولين أو لم يوجد؟فإن زعم أنه لم يوجد ـ ولا بد من ذٰلك ـ؛ فيقال له: أفكانوا غافلين عما تنبهت له أو جاهلين به، أم لا؟ ولا يسعه أن يقول بهٰذا؛ لأنه فتح لباب الفضيحة على نفسه، وخرق للإجماع، وإن قال: إنهم كانوا عارفين بمآخذ هٰذه الأدلة، كما كانوا عارفين بمآخذ غيرها؛ قيل له: فما الذي حال بينهم وبين العمل بمقتضاها على[5] زعمك حتى خالفوها إلى غيرها؟ ما ذاك إلا لأنهم اجتمعوا فيها على الخطأ دونك أيها المتقوِّل، والبرهان الشرعي والعادي دال على عكس القضية، **فكل ما جاء مخالفاً لما عليه السلف الصالح؛ فهو الضلال بعينه.**

فإن زعم أن ما انتحله من ذٰلك إنما هو من قبيل المسكوت عنه في الأولين، وإذا كان مسكوتاً عنه ووجد له في الأدلة مساغ؛ فلا مخالفة، إنما

---

(١) في (م): «من».
(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «أو حادوا».
(٣) كذا في (ط)، وفي غيره: «استدلالهم».
(٤) في (ط): «مخطئون مخالفون».
(٥) في (م): «عن».

المخالفة أن يعاند ما نقل عنهم بضده، وهو البدعة المنكرة، قيل له: بل هو مخالف؛ لأن ما سكت عنه في الشريعة على وجهين:

أحدهما: أن تكون مظنة العمل به موجودة في زمان رسول الله ﷺ، فلم يشرع له أمر زائد على ما مضى فيه؛ فلا سبيل إلى مخالفته لأن تركهم لما عمل به هٰؤلاء مضاد له، فمن استلحقه صار مخالفاً للسنة، حسبما تبين في كتاب المقاصد.

والثاني: أن لا توجد مظنة العمل به ثم توجد؛ فيشرع له أمر زائد يلائم تصرفات الشرع في مثله، وهي المصالح[1] المرسلة، وهي من أصول الشريعة المبني عليها؛ إذ هي راجعة إلى أدلة الشرع، حسبما تبين في علم الأصول؛ فلا يصح إدخال ذٰلك تحت جنس البدع.

وأيضاً؛ فالمصالح[2] المرسلة ـ عند القائل بها ـ لا تدخل في التعبدات ألبتة، وإنما هي راجعة إلى حفظ أصل الملة، وحياطةِ أهلها في تصرفاتهم العادية، ولذٰلك تجد مالكاً وهو المسترسل في القول بالمصالح المرسلة مشدِّداً في العبادات أن لا تقع إلا على ما كانت عليه في الأولين؛ فلذٰلك نهى عن أشياء وكره أشياء، وإن كان إطلاق الأدلة لا ينفيها بناء منه على أنها تقيدت مطلقاتها بالعمل؛ فلا مزيد عليه، وقد تمهد أيضاً في الأصول أن **المطلق إذا وقع العمل به على وجه؛ لم يكن حجة في غيره**[3].

---

(١) في (ط): «المصلحة».　　　(٢) في (ط): «فالمسائل».

(٣) قال الآمدي في «الإحكام» [المسألة الثامنة في تخصيص العموم بفعل الرسول، ٢ / ٤٨٠]: «أثبته الأكثرون»، ثم قال في [باب المطلق، ٣ / ٣]: «كل ما ذكرناه في مُخصِّصات العموم من المتَّفق عليه، والمختلف فيه، والمزيَّف، والمختار؛ فهو بعينه جارٍ في تقييد المطلق». نقول: ولا شك أن المطلق ليس حجة في غير ما قيد به، والمسألة في ابن الحاجب أيضاً في باب التخصيص. (د).

=

فالحاصل أن الأمر أو الإذن إذا وقع على أمر له دليل مطلق؛ فرأيت الأولين قد عنوا[1] به على وجه واستمر عليه عملهم؛ فلا حجة فيه على العمل على وجه آخر، بل هو مفتقر إلى دليل يتبعه في إعمال ذٰلك الوجه، وذٰلك كله مبين في باب الأوامر والنواهي من هٰذا الكتاب، لٰكن على وجه آخر؛ فإذاً ليس ما انتحل هٰذا المخالف العمل به من قبيل المسكوت عنه، ولا من قبيل ما أصله المصالح المرسلة؛ فلم يبق إذاً أن يكون إلا من[2] قبيل المعارض لما مضى عليه عمل الأقدمين، وكفى بذٰلك مزلة قدم، وبالله التوفيق.

فصل

واعلم أن المخالفة لعمل الأولين فيما تقدم ليست على رتبة واحدة بل فيها ما هو[3] خفيف، ومنها ما هو شديد، وتفصيل القول في ذٰلك يستدعي طولاً؛ فلْنَكِلْه إلى نظر المجتهدين، ولٰكن المخالف على ضربين:

أحدهما: أن يكون من أهل الاجتهاد؛ فلا يخلو أن يبلغ في اجتهاده غاية الوسع[4] أَوْ لا، فإن كان كذٰلك؛ فلا حرج عليه وهو مأجور على كل حال، وإن لم يعط الاجتهاد حقه وقصر فيه؛ فهو آثم حسبما بينه أهل الأصول.

والثاني: أن لا يكون من أهل الاجتهاد، وإنما أدخل نفسه فيه غلطاً أو

= قلت: تأمل مسألة قبض اليدين بعد القيام من الركوع، وتذكر ما قاله المصنف آنفاً: «المطلق إذا وقع العمل به على وجه لم يكن حجة في غيره»، وانظر في حديث وائل، وكيف جرى بالعمل به على وجه أيدته النصوص، وقس عليه كلام المصنف الآتي في الوجه الآخر، وهو متعلَّق المؤيدين للقبض.

(١) في (م) و (ط): «عملوا».

(٢) في (ط): «فلم يبق إلا أن يكون من...».

(٣) قال (ف): «لعله منها ما هو... إلخ» بدليل ما بعده، وهو ظاهر.

(٤) كما سبق في مسألة الوصال في الصيام من بعض الصحابة بعد ورود النهي عنه. (د).

مغالطة إذ لم يشهد له بالاستحقاق أهل الرتبة، ولا رأوه أهلاً للدخول معهم؛ فهٰذا مذموم.

وقلّما تقع المخالفة لعمل المتقدمين إلا من أهل هٰذا القسم[1]؛ لأن المجتهدين وإن اختلفوا فالأمر العام في المسائل أن يختلفوا إلا فيما اختلف فيه الأولون[2]، أو في مسألة [من] موارد الظنون لا ذكر لهم فيها؛ فالأول يلزم منه اختلاف الأولين في العمل، والثاني يلزم منه الجريان على ما ورد فيه عمل.

أما القسم الثاني[3]؛ فإن أهله لا يعرفون ما في موافقة العمل من أوجه الرجحان؛ فإن موافقته شاهد للدليل الذي استدل به، ومصدّق له على نحو ما يصدقه الإجماع؛ فإنه نوع من الإجماع فعليٌّ، بخلاف[4] ما إذا خالفه؛ فإن المخالفة مُوهنةٌ له أو مكذبة.

---

(١) لوجود التزكية والهدي الحسن في حقّهم، وبُعدهم عن ركوب ما لا يرتضى.

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «لأن المجتهدين وإن اختلفوا في الأمر العام في المسائل التي اختلفوا فيها لا يختلفون إلا فيما اختلف فيه الأولون»!! وعلق (د) على «اختلف» بقوله: «أي: مذهباً ورأياً، وكان عمل كل منهم جارياً على مقتضى مذهبه، هٰذه صورة، أو في مسألة لم تظهر للمتقدمين؛ أي: الصحابة مثلاً اختلاف في المذهب، ولم يحصل استدلال كل على مذهبه، ولٰكن روي عنهم الاختلاف في العمل، فإذا اختلف المجتهدون بعد ذٰلك يكون رأي كل منهم موافقاً لرأي البعض وعمله في الصورة الأولى، وموافقاً للعمل في الصورة الثانية، لٰكن بقيت صورة ثالثة، وهي أنه قد يختلف المجتهدون في أمر لم يحصل من الصحابة رأساً عمل فيه، فضلاً عن الرأي؛ فلا يأتي فيه قوله: «والثاني يلزم منه الجريان... إلخ»؛ لأن ذٰلك إنما يكون فيما حصل فيه منهم عمل؛ إلا أن يقال: إنه قيد كلامه أولاً بقوله: «في الأمر العام»؛ أي: إن هٰذا في الجملة والأغلب».

(٣) وهم ممن ليسوا أهلاً للاجتهاد وأدخلوا أنفسهم فيه غلطاً. (د).

(٤) هٰكذا في النسخ المطبوعة و (ط)، وفي الأصل: «الفعلي»، ثم ذكر في الحاشية أنه في نسخته: «فعلي».

وأيضـاً؛ فإن العمـل مخلص للأدلـة من شوائب المحـامـل[1] المقدرة الموهنة[2]؛ لأن المجتهد متى نظر في دليل على مسألة احتاج إلى البحث عن أمور كثيرة، لا يستقيم إعمال الدليل دونها، والنظر في أعمال المتقدمين قاطع لاحتمالاتها [حتماً][3]، ومعيّن لناسخها من منسوخها، ومبين لمجملها، إلى غير ذٰلك؛ فهو عون في سلوك سبيل الاجتهاد عظيم، ولذٰلك اعتمده مالك بن أنس ومَن قال بقوله، وقد تقدم منه أمثلة.

وأيضـاً؛ فإن ظواهر الأدلة إذا اعتبرت من غير اعتماد على الأولين فيها مؤدية إلى التعارض والاختلاف وهو مشاهد معنى، ولأن تعارض الظواهر كثير مع القطع بأن الشريعة لا اختلاف فيها.

ولذٰلك لا تجد فرقة من الفرق الضالة ولا أحداً من المختلفين في الأحكام لا الفروعية ولا الأصولية يعجز عن الاستدلال على مذهبه بظواهر من الأدلة، وقد مر من ذٰلـك أمثلة، بل قد شاهـدنا ورأينا من الفساق من يستدل على مسائل الفسق بأدلة ينسبها إلى الشريعة المنزهة، وفي كتب التواريخ والأخبار من ذٰلك أطراف ما أشنعها[4] في الافتئات على الشريعة، وانظر في مسألة التداوي من الخُمـار في «درة الغـواص»[5] للحـريري وأشبـاههـا، بل قد استـدل بعض

---

(١) وهي الاحتمالات العشرة؛ من المجاز، والنسخ، والتعارض العقلي... إلخ. (د).

(٢) في الأصل: «المكدرة». (٣) سقط من (د).

(٤) في (ف): «ما أشنعهما».

(٥) جاء فيه (ص ١٢٢ - ١٢٣ - ط ليدن) ما نصه: «حكي أن حامد بن العباس سأل علي ابن عيسى في ديوان الـوزارة عن دواء الخمار وقد عَلِقَ به؛ فأعْرَضَ عن كلامه وقال: ما أنا وهٰذه المسـألـة؟ فخجل حامد منه، ثم التفت إلى قاضي القضاة أبي عمر، فسأله عن ذٰلك؛ فتنحنح القـاضي لإصـلاح صوتـه، ثم قال: قال الله تعالى: **﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾**، وقال النبي عليه السلام: «استعينوا في الصناعات بأهلها»، والأعشى هو المشهور بهٰذه =

النصارى[1] على صحة ما هم عليه الآن بالقرآن، ثم تحيّل؛ فاستدل على أنهم مع ذلك كالمسلمين في التوحيد، ﴿وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٤٣].

فلهذا[2] كله يجب على كل ناظر في الدليل الشرعي مراعاة ما فهم منه الأولون، وما كانوا عليه في العمل به؛ فهو أحرى بالصواب، وأقوم في العلم والعمل، ولهذا الأمر سبب نذكره بحول الله على الاختصار، وهي:

* * * * *

= الصناعة في الجاهلية، وقد قال:

وكأسٍ شَرِبْتُ على لَذَّةٍ ... وأُخْرَى تداويتُ منها بها

ثم تلاه أبو نواس في الإسلام؛ فقال:

دَعْ عَنْكَ لَومي فإنَّ اللومَ إغراءُ ... وداوني بالتي كانت هي الدَّاءُ

فأسفر حينئذ وجه حامد بالجواب، وقال لعلي بن عيسى: ما ضرَّكَ يا بارد أن تجيب ببعض ما أجاب به قاضي القضاة؟».

وقد استظهر في جواب المسألة بقول الله عز وجل أولاً، ثم بقول الرسول ﷺ ثانياً، وبيَّن الفتيا، وأدَّى المعنى وتفصَّى من العهدة؛ فكان خجل علي بن عيسى من حامد بهذا الكلام أكثر من خجل حامد منه لما ابتدأه بالمسألة.

قال (د): «ولا شك أن هذا مجون مرذول من قاضي القضاة لا يصدر إلا عن الفساق المستهترين».

قلت: وحديث: «استعينوا في الصناعات بأهلها» ذكره الثعالبي في كتاب «اللطائف واللطف»، وابن النجار في «تاريخه» ضمن القصة المذكورة، وهو مما لا سند له. انظر: «الدرر المنتثرة» (رقم ٨١)، و«التمييز» (١٢٧)، و«كشف الخفاء» (رقم ٣٤٠)، و«أسنى المطالب» (١٧٨).

(١) وما زالوا يفعلون، وكتب ردّاً عليهم الشيخ عبدالله القلقيلي رحمه الله تعالى بعنوان: «ليس في كتاب الله ما يدل على أن المسيح ابن إله أو أنه إله»، وهو مطبوع في رسالةٍ لطيفةٍ.

(٢) هكذا في الأصول و(ط)، وفي (ف): «فهذا كله»، قال: «الأنسب: فلهذا كله».

المسألة الثالثة عشرة[1]

فاعلم أن أخذ الأدلة على الأحكام يقع في الوجود على وجهين:

أحدهما: أن يؤخذ الدليل مأخذ الافتقار واقتباس ما تضمنه من الحكم ليعرض عليه النازلة المفروضة لتقع في الوجود على وفاق ما أعطى الدليل من الحكم، أما قبل وقوعها؛ فبأن[2] توقع على وفقه، وأما بعد وقوعها؛ فليتلافى الأمر، ويستدرك الخطأ الواقع فيها، بحيث يغلب على الظن أو يقطع بأن ذٰلك قصد الشارع، وهٰذا الوجه هو شأن اقتباس السلف الصالح الأحكام من الأدلة.

والثاني: أن يؤخذ مأخذ الاستظهار على صحة غرضه في النازلة العارضة، أن يظهر [في][3] بادىء الرأي موافقة ذٰلك الغرض للدليل من غير تحر لقصد الشارع، بل المقصود منه تنزيل الدليل على وفق غرضه، وهٰذا الوجه هو شأن اقتباس الزائغين الأحكام من الأدلة.

ويظهر هٰذا المعنى من[4] الآية الكريمة: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧]؛ فليس مقصودهم الاقتباس منها، وإنما مرادهم الفتنة بها بهواهم؛ إذ هو السابق المعتبر، وأخذ الأدلة فيه بالتبع لتكون لهم حجة في زيغهم، ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ ليس لهم هوى يقدمونه على أحكام الأدلة؛ فلذٰلك ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ

---

(١) انظر حولها: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٩ / ٢٠٣ - ٢٢٠).

(٢) في الأصل: «فإن هٰذا».

(٣) هٰكذا هي في الأصل و (ط)، وفي (د) و (ف) و (م): «أن يظهر بادىء»، قال (د): «لعل الأصل بأن يظهر»، وكتب (ف): «لعله إن ظهر في بادىء الرأي الموافقة؛ أي: وبعد النظر والتمحيص يظهر نبو الدَّليل عن الغرض».

(٤) في (م): «في».

﴿مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾، ويقولون: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨]، فيتبرؤون إلى الله مما ارتكبه أولٰئك الزائغون؛ فلذٰلك صار أهل الوجه الأول محكِّمين للدليل على أهوائهم، وهو أصل الشريعة؛ لأنها إنما جاءت لتخرج المكلَّف عن هواه حتى يكون عبداً لله، وأهل الوجه الثاني يحكّمون أهواءهم على الأدلة حتى تكون الأدلة في أخذهم لها تبعاً، وتفصيل هٰذه الجملة قد مر منه في كتاب المقاصد، وسيأتي تمامه في كتاب الاجتهاد بحول الله تعالى.

* * * * *

المسألة الرابعة عشرة

اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محالها على وجهين[1]:

أحدهما: الاقتضاء الأصلي قبل طروء العوارض، وهو الواقع على المحل مجرداً عن التوابع والإضافات؛ كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة، وسنِّ النكاح، وندب الصدقات غير الزكاة، وما أشبه ذلك.

والثاني: الاقتضاء التبعي، وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع والإضافات؛ كالحكم بإباحة النكاح لمن لا أرب له في النساء، ووجوبه على من خشي العنت، وكراهية الصيد لمن قصد فيه اللهو، وكراهية الصلاة لمن حضره الطعام أو لمن يدافع[2] الأخبثان، وبالجملة كل ما اختلف حكمه الأصلي لاقتران أمر خارجي.

فإذا تبين المعنى المراد؛ فهل يصح الاقتصار في الاستدلال على[3] الدليل المقتضي للحكم الأصلي، أم لا بد من اعتبار التوابع والإضافات حتى يقيد[4] دليل الإطلاق بالأدلة المقتضية لاعتبارها؟ هذا مما فيه نظر وتفصيل.

فلا يخلو أن يأخذ المستدل الدليل على الحكم مفرداً مجرداً عن اعتبار الواقع أوْ لا؛ فإن أخذه مجرداً صح الاستدلال، وإنْ أخذه[5] بقيد الوقوع فلا يصح[6]، وبيان ذلك أن الدليل المأخوذ بقيد الوقوع معناه التنزيل على المناط

(١) سيقول في آخر المسألة: «وإذا اعتبرت الأقضية والفتاوى في القرآن والحديث؛ وجدتها على هذا الأصل»، يعني: فالمسألة تساعدك على تنزيل ما ورد فيها من ذلك على ما تعلمه من هذا الأصل. (د).

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «يدافعه».

(٣) في (د): «عن».

(٤) كذا في (ط)، وفي غيره: «يتقيّد».

(٥) في الأصل: «يأخذه».

(٦) ليس كل ما اعتبر فيه الوقوع ينضم إليه توابع تخرجه عن الحكم الأصلي، وعليك بالنظر =

المعين، وتعيين المناط موجب ـ في كثير من النوازل ـ إلى ضمائم وتقييدات لا يشعر المكلف بها عند عدم التعيين، وإذا لم يشعر بها لم يلزم بيانها؛ إذ ليس موضع الحاجة، بخلاف [ما][1] إذا اقترن المناط بأمر محتاج إلى اعتباره في الاستدلال؛ فلا بد من اعتباره.

فقول الله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِي ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ الآية [النساء: ٩٥]، لما نزلت أولاً كانت مقررة لحكم أصلي منزل على مناط [أصلي][1] من القدرة وإمكان الامتثال وهو السابق؛ فلم يتنزل[2] حكم أولي الضرر، ولما اشتبه[3] ذو الضرر ظن أن عموم نفي الاستواء، يستوي[4] فيه ذو الضرر وغيره، فخاف من ذلك وسأل الرخصة؛ فنزل: ﴿غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ﴾.

ولما قال عليه الصلاة والسلام: «مَن نُوقِشَ الحسابَ؛ عُذِّبَ»[5] بناء على

= في أمثلته السابقة لتعلم منها صحة هذا، وأيضاً سيقول بعد: «موجب في كثير من النوازل إلى ضمائم»؛ أي: إن هناك نوازل أيضاً لا ضمائم لها، وعليه، فلو أخذ الدليل معتبراً فيه الواقع الذي لا ضمائم فيه، وجعل الدليل مفرداً؛ فهو صحيح لأنه لم يختلف حكمه عن الحكم الأصلي، ولم يقترن المناط بأمر محتاج إلى اعتباره كما قال؛ فإطلاقه عدم الصحة غير ظاهر، ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿وقوموا لله قانتين﴾ نازل على المناط ملاحظ فيه الواقع المعتاد، وانظر قوله بعد: «فأما إن لم يكن ثم تعيين. . . إلخ»، وقوله أيضاً: «فإن سأل عن مناط غير معين. . . إلخ». (د).

(١) سقطت من (ط). (٢) في (ط): «ولم ينزل».

(٣) في (ف): «ولما شبه»، قال: «ولعله: ولما اشتبه»، وفي (ط): «ولما تنبه».

(٤) هذا مبني على أن الآية بعد نزول الاستثناء أفادت أن ذوي الضرر يستوون مع المجاهدين، وليس كذلك؛ لأن الآية إنما تفيد أنهم خارجون عن هذه المقارنة، وأنهم أفضل فقط من القاعدين بغير عذر، وهذا ما فهمه ابن أم مكتوم السائل؛ فلذلك كان يذهب إلى الجهاد بعد ذلك ويقف في الصفوف. (د).

(٥) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التفسير، باب ﴿فسوف يحاسب حساباً يسيراً﴾، ٨ / ٦٩٧ / رقم ٤٩٣٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، ٤ / ٢٢٠٤ / رقم ٢٨٧٦) عن عائشة رضي الله عنها، وهو قطعة من حديث.

تأصيل قاعدة أخروية، سألت عائشة عن معنى قول الله عز وجل: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: ٨]؛ لأنَّه يشكل دخوله تحت عموم الحديث؛ فبيَّن عليه الصلاة والسلام أن ذٰلك العرض لا الحساب المناقش فيه.

وقال عليه الصلاة والسلام: «مَنْ أحبَّ لِقاء الله أحبَّ اللهُ لِقاءه»[1] إلخ؛ فسألته عائشة عن هٰذه الكراهية: هل هي الطبيعيَّة[2] أم لا؟ فأخبرها أن «لا» وتبين مناط الكراهية المرادة.

وقال الله تعالى: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨] تنزيلاً على المناط المعتاد، فلما عرض مناط آخر خارج عن المعتاد وهو المرض؛ بيَّنه عليه الصلاة والسلام بقوله وفعلِه[3] حين جُحِش شِقُّه.

وقال عليه الصلاة والسلام: «أنا وكافلُ اليتيم كهاتين»[4]، ثم لما تعيَّن

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الرقائق، باب من أحبَّ لقاء الله أحبَّ اللهُ لقاءه، ١١ / ٣٥٧ / رقم ٦٥٠٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، ٤ / ٢٠٦٥ / رقم ٢٦٨٣) عن عبادة بن الصامت مرفوعاً.

(٢) فهمت أنه من أحب الموت أحبه الله، ومن كره الموت كرهه الله، ومعلوم أن النفس بمقتضى الفطرة تكره الموت؛ فخافت وقالت: إنا لنكره الموت، قال: «ليس ذٰلك، ولٰكن المؤمن إذا حضره الموت بُشِّر برضوان الله وكرامته؛ فليس شيءٌ أحبُّ إليه مما أمامه، فأحبَّ لقاء الله وأحبَّ الله لقاءه، وإن الكافر إذا حُضِرَ بُشرَ بعذاب الله وعقوبته؛ فليس شيءٌ أكره إليه مما أمامه؛ فكره لقاء الله، وكره الله لقاءه».

(٣) فقد قال: «إنما جعل الإمام ليؤتم به . . .» إلى أن قال: «وإذا قعد فاقعدوا، وصلى بهم قاعداً» الحديث متفق عليه، ومضى تخريجه (١ / ٤٦٧، ٥٢٣).

قال (ف): «جُحش: بالبناء للمجهول؛ أي: انخدش جلده، وفي الحديث أنه سقط من فرس فجحش شقه»، وقال (ماء): «جرح شقه».

قلت: مضى تخريج سقوطه ﷺ عن فرسه في (١ / ٥٢٣).

(٤) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الطلاق، باب اللعان، ٩ / ٤٣٩ / رقم ٥٣٠٤، =

مناط فيه نظر؛ قال عليه الصلاة والسلام لأبي ذرّ: «لا تَوَلَّيَنَّ مالَ يَتيم»[1].

والأمثلة في هٰذا المعنى لا تحصى، واستقراؤها من الشريعة يفيد العلم بصحة هٰذا التفصيل، فلو فُرض نزول حكم عام، ثم أتى كل من سمعه يتثبت في مقتضى ذٰلك العام بالنسبة إليه؛ لكان الجواب على وفق هٰذه القاعدة، نظير وصيته عليه الصلاة والسلام لبعض أصحابه بشيء ووصيته لبعض بأمر آخر؛ كما قال: «قُلْ ربِّيَ اللهُ ثمَّ اسْتَقِمْ»[2]، وقال لآخر: «لا تَغْضَب»[3]، وكما قَبِلَ من

= وكتاب الأدب، باب فضل من يعول يتيماً، ١٠ / ٤٣٦ / رقم ٦٠٠٥) عن سهل بن سعد مرفوعاً: «أنا وكافل اليتيم في الجنة هٰكذا». وأشار بالسبابة والوسطى، وفرَّج بينهما شيئاً.

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة، ٣ / ١٤٥٧ ـ ١٤٥٨ / رقم ١٨٢٦)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الوصايا، باب ما جاء في الدخول في الوصايا، رقم ٢٨٦٨)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الوصايا، باب النهي عن الولاية على مال اليتيم، ٦ / ٢٥٥)، والبيهقي في «الكبرى» (٣ / ١٢٩ و٦ / ٢٨٣) عن أبي ذر.

(٢) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الزهد، باب ما جاء في حفظ اللسان، ٤ / ٦٠٧ / رقم ٢٤١٠) ـ وقال: «هٰذا حديث حسن صحيح» ـ، والنسائي في «الكبرى» ـ كما في «تحفة الأشراف» (٤ / ٢٠) ـ، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الفتن، ٢ / ١٣١٤ / رقم ٣٩٧٢)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٤١٣ و٤ / ٣٨٤ ـ ٣٨٥)، والدارمي في «السنن» (٢ / ٢٩٦)، والطبراني في «الكبير» (٧ / ٧٨ / رقم ٦٣٩٦)، وابن حبان في «الصحيح» (١٣ / ٥ / رقم ٥٦٩٨، ٥٦٩٩)، وابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» (٣ / ٣٢٣ / رقم ١٥٨٥)، وابن أبي الدنيا في «الصمت» (رقم ١، ٦)، والخطيب في «التاريخ» (٢ / ٣٧٠ و٩ / ٢٣٤ و٤٥٤) عن سفيان بن عبدالله الثقفي به، وهو صحيح.

وأخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب جامع أوصاف الإسلام، ١ / ٦٥ / رقم ٣٨)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٤١٣)، وابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» (٣ / ٢٢٢ / رقم ١٥٨٤)، والبغوي في «شرح السنة» (رقم ١٦) عن سفيان بن عبدالله الثقفي؛ قال: قلتُ: يا رسول الله! قل لي في الإسلام قولاً لا أسأل عنه أحداً بعدك. قال: «قل آمنتُ بالله، ثم استقم».

(٣) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الأدب، باب الحذر من الغضب، ١٠ / ٥١٩ =

بعضهم جميعَ ماله[1]، ومن بعضهم شطرَه[2]، وردَّ على بعضهم ما أتى به[3] بعد تحريضه على الإنفاق في سبيل الله، إلى سائر الأمثال.

فصل

ولتعين المناط مواضع:

ـ **منها**: الأسباب الموجبة لتقرير الأحكام، كما إذا نزلت آية أو جاء حديث على سبب؛ فإن الدليل يأتي بحسبه، وعلى وفاق البيان التمام فيه؛ فقد قال تعالى[4]: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ [فَتَابَ عَلَيْكُمْ]﴾ الآية

= / رقم ٦١١٦) عن أبي هريرة رضي الله عنه؛ أن رجلاً قال للنبي ﷺ: أوصني. قال: «لا تغضب». فردَّد مراراً؛ قال: «لا تغضب».

وفي «مسند أحمد» (٢ / ١٧٥) ما يدل على أن السائل هو عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه، وإسناده حسن.

(١) وهو أبو بكر رضي الله عنه كما ثبت عنه، ومضى تخريجه (ص ٧٠).

(٢) وهو عمر رضي الله عنه كما ثبت عنه، ومضى تخريجه (ص ٧٠).

(٣) كما حصل مع أبي لبابة وكعب بن مالك رضي الله عنهما، ومضى تخريج ذٰلك (ص ٧٠).

(٤) ليست الآيتان والحديثان من المناط الخاص المفروض فيه أنه يختلف حكمه عن العام بسبب طروء عوارض؛ حتى يكون من الاقتضاء التبعي الذي يخالف حكم الأصل، ويكون الحكم فيه مقصوراً عليه بحسب هٰذه العوارض؛ فإن إباحة مباشرة النساء ليلة الصيام ليست قاصرة على حالة من كان يختان نفسه، بل ذٰلك عام، وكذا إباحة تعدد الزوجات إلى أربع ليست خاصة بمن يخافون عدم العدل في اليتامى، وكذا كون الأعمال بالنيات ليس قاصراً على مسألة الهجرة، وكذا الوعيد في عدم استيعاب الغسل للأعضاء ليس قاصراً على الأعقاب، كما قال المؤلف؛ فالأحكام فيها ليست قاصرة على المناط وهو السبب، بل حكمه حكم غيره، وسيأتي له أنهما إذا لم يختلفا؛ فالجواب إنما يقع بحسب المناط الخاص؛ فهٰذه الأمثله منه، أما المناطات الخاصة المخالفة لحكم العام فقد ذكر أمثلتها قبل هٰذا الفصل؛ فلا يشتبه عليك المقام. (د).

[البقرة: ١٨٧]؛ إذ كان ناس يختانون أنفسهم؛ فجاءت الآية تبيح لهم ما كان ممنوعاً قبل حتى لا يكون فعلهم ذٰلك الوقت خيانة منهم لأنفسهم.

وقوله: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم [مِّنَ النِّسَاءِ][1]﴾ الآية [النساء: ٣]؛ إذ نزلت عند وجود مظنة خوف أن لا يقسطوا، وما أشبه ذٰلك.

وفي الحديث: «فمن كانت هجرتُه إلى الله ورسوله؛ فهجرته إلى الله ورسوله...»[2] الحديث، أتى فيه بتمثيل الهجرة لمَّا كان هو السبب، وقال: «وَيْلٌ للأعقابِ من النار»[3] مع أن غير الأعقاب يساويها حكماً، لٰكنه كان السبب في الحديث التقصير في الاستيعاب في غسل الرجلين، ومن ذٰلك كثير.

ـ **ومنها**: أن يتوهم بعض المناطات داخلاً في حكم [عام]، أو خارجاً عنه، ولا يكون كذٰلك في الحكم[4]؛ فمثال الأول ما تقدم في قوله عليه الصلاة والسلام: «مَن نُوقِشَ الحسابَ؛ عُذِّبَ»[5].

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و (ط).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» في مواطن كثيرة منها (كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي، ١ / ٩١ / رقم ١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ «إنما الأعمال بالنيات»، ٣ / ١٥١٥ / رقم ١٩٠٧) عن عمر رضي الله عنه.

(٣) وردت في هٰذا البـاب أحـاديث عديدة، سردها أبو عبيد القاسم بن سلام في كتابه «الطهور» (ص ٣٧٤ ـ ٣٨٤) تحت (باب غسل القدمين ووجوب ذٰلك مع العقبين، رقم ٣٧١ ـ ٣٨١)، وقد خرجتها بتفصيل وإسهاب في التعليق عليه، ولله الحمد والمنة.

ومما ورد في ذٰلك حديث عبدالله بن عمرو، أخرجه البخاري في «الصحيح» (رقم ٦٠، ٩٦، ١٦٣)، ومسلم في «الصحيح» (١ / ٢١٤ / رقم ٢٤١) وغيرهما.

(٤) أي: فيبين الشارع المناط، ويزيل اللبس. (د).

(٥) مضى تخريجه (ص ٢٩٣)، وهو في «الصحيحين» عن عائشة رضي الله عنها.

وقوله: «مَنْ كَرِهَ لِقاءَ اللهِ كرِهَ اللهُ لِقاءَهُ»[1].

ومثال الثاني قوله عليه الصلاة والسلام للمصلي: «ما منعك أن تجيبني إذ دعوتك وقد جاء فيما نزل عليَّ: ﴿ ٱسۡتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ [إِذَا دَعَاكُمۡ]﴾ الآية [الأنفال: ٢٤]؟»[2].

أو كما قال عليه الصلاة والسلام؛ إذ كان إنما ثبت على صلاته لاعتقاده أن نازلته المعينة لا يتناولها معنى الآية.

ـ **ومنها**: أن يقع اللفظ المخاطب به مجملاً، بحيث لا يفهم المقصود به ابتداء؛ فيفتقر المكلف عند العمل إلى بيانه، وهٰذا الإجمال قد يقع لعامة المكلفين، وقد يقع لبعضهم دون بعض؛ فمثال العام قوله تعالى: ﴿ وَأَنفِقُواْ مِن مَّا رَزَقۡنَٰكُم ﴾ [المنافقون: ١٠]؛ فإنه لا يفهم المقصود به من أول وهلة؛ فجاءت أقوال النبي ﷺ وأفعاله مبيِّنة لذلك.

ومثال الخاص[3] قصة عدي بن حاتم[4] في فهم الخيط الأبيض من

---

(١) مضى تخريجه (ص ٢٩٤) وهو في «الصحيحين» عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه، وهو تتمة قوله ﷺ: «من أحبَّ لقاء الله؛ أحبَّ الله لقاءه».

(٢) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب ﴿يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول...﴾، ٨ / ٣٠٧ / رقم ٤٦٤٧) عن أبي سعيد بن المعلَّى رضي الله عنه؛ قال: كنتُ أصلي، فمرَّ بي رسول الله ﷺ فدعاني؛ فلم آتيه حتى صلَّيتُ، ثم أتيتُه؛ فقال: «ما منعك أن تأتي؟ ألم يقل الله: ﴿يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم...﴾...».

وأخرجه أحمد في «المسند» (٣ / ٤٥٠ و٤ / ٢١١)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الافتتاح، باب تأويل قول الله عز وجل: ﴿ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم﴾، ٢ / ١٣٩)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الصلاة، باب فاتحة الكتاب، ٢ / ١٥٠ / رقم ١٤٥٨)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الأدب، باب ثواب القرآن، ٢ / ١٢٤٤ / رقم ٣٧٨٥).

(٣) فإن الإجمال كان عنده خاصة، ولم يكن مجملاً عند الصحابة في الآيتين. (د).

(٤) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب ﴿وكلوا واشربوا حتى يتبيَّن =

الخيط الأسود؛ حتى نزل بسببه: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧].

وقصته(١) في معنى قوله تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١].

= لكم﴾، ٨ / ١٨٢ / رقم ٤٥٠٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب بيان أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر، ٢ / ٧٦٦ ـ ٧٦٧ / رقم ١٠٩٠) عن عدي بن حاتم؛ قال: لما نزلت **﴿حتى يتبيَّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾** [البقرة: ١٨٧]؛ قال له عدي بن حاتم: يا رسول الله! إني أجعل تحت وسادتي عِقالَيْن: عِقالاً أبيضَ وعِقالاً أسود، أعرف الليل من النهار. فقال رسول الله ﷺ: «إنَّ وِسادتك لعريض، إنما هو سواد الليل وبياض النهار». لفظ مسلم.

وأخرج البخاري في «صحيحه» (رقم ٤٥١١)، ومسلم في «صحيحه» (رقم ١٠٩١) عن سهل بن سعد؛ قال: أنزلت **﴿وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيطُ الأبيض من الخيط الأسود﴾**، ولم ينزل: **﴿من الفجر﴾**، وكان رجال إذا أرادوا الصوم ربط أحدهم في رجليه الخيط الأبيض والخيط الأسود، ولا يزال يأكل حتى يتبيَّن له رؤيتُهما؛ فأنزل الله بعده: **﴿من الفجر﴾**؛ فعلموا أنما يعني الليل من النهار.

(١) أخرج الترمذي في «الجامع» (أبواب التفسير، باب سورة التوبة، ٥ / ٢٧٨ / رقم ٣٠٩٥)، وابن جرير في «التفسير» (١٠ / ٨١)، والطبراني في «الكبير» (١٧ / ٩٢ / رقم ٢١٨)، والواحدي في «الوسيط» (٢ / ٤٩٠ ـ ٤٩١)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١٠ / ١١٦) و«المدخل» (رقم ٢٦١)، وابن سعد، وعبد بن حميد، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، وأبو الشيخ، وابن مردويه ـ كما في «الدر المنثور» (٢ / ٢٣٠) ـ، والمزي في «تهذيب الكمال» (ق ١٠٩٠) من طرق عن عدي بن حاتم؛ قال: أتيتُ النبي ﷺ، وفي عنقي صليب من ذهب؛ فقال: «يا عدي! اطرح عنك هٰذا الوثن»، وسمعته يقرأ في سورة براءة: **﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله﴾**، قال: «أما إنهم لم يكونوا يعبدونهم، ولٰكنهم كانوا إذا أحلوا لهم شيئاً استحلوه، وإذا حرَّموا عليهم شيئاً حرَّموه».

قال الترمذي عقبه: «هٰذا حديث غريب، لا نعرفه إلا من حديث عبدالسلام بن حرب، وغطيف بن أعين ليس بمعروفٍ في الحديث». وقال المناوي في «الفتح السماوي» (١ / ٣٦٥) في تخريجه: «أخرجه الترمذي وحسنه»، ولم يحسنه الترمذي. وانظر: «تحفة الأشراف» (٧ / ٢٨٤)، =

وقصة ابن عمر[1] في طلاق زوجته، إلى أمثال من ذٰلك كثيرة.

فهٰـذه المواضع وأشباهها مما يقتضي تعيين المناط لا بدَّ فيها من أخذ الدليل على وفق الواقع بالنسبة إلى كل نازلة.

فأما إن لم يكن ثم تعيين[2]؛ فيصح أخـذه على وفق الواقع مفروض الوقوع، ويصح إفراده بمقتضى الدليل الدال عليه في الأصل ما لم يتعين؛ فلا

= و«العارضة» (١١ / ٢٤٦).

قلت: غضيف ضعيف، ضعفـه الدارقطني. انظر: «الضعفاء والمتروكين» (رقم ٤٣٠)، و«اللسان» (٤ / ٢٤٠).

وللحديث شاهد أخرجه عبدالرزاق في «التفسير» (٢ / ٢٧٢)، والفريابي، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، والبيهقي في «السنن» (١٠ / ١١٦) عن حذيفة موقوفاً، وله حكم الرفع؛ كما هو مقرر في علم المصطلح، وله شاهد آخر جيّد من حديث أبي العالية أخرجه ابن جرير في «التفسير» (١٠ / ٨١).

فالحـديث حسن بطرقـه المتعددة، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه «الإيمان» (٦٤)، وعزاه ابن كثير في «التفسير» (٢ / ٣٤٨) للإمام أحمد من حديث عدي، ولم أظفر به في «مسنده» (٤ / ٢٥٦، ٣٧٧) (مسند عدي).

(١) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الطلاق، باب إذا طُلّقت الحائض تعتدُّ بذٰلك الـطلاق، ٩ / ٣٥١ / رقم ٥٢٥٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها، وأنه لو خالف وقع الطلاق ويؤمر برجعتها، ٢ / ١٠٩٣) عن ابن عمر؛ أنه طلق امرأته وهي حائض في عهد رسول الله ﷺ، فسأل عمرُ بن الخطاب رسولَ الله ﷺ عن ذٰلك؛ فقال له رسولُ الله ﷺ: «مُرْهُ فليراجعها، ثم ليتْركُها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إنْ شاء أمسك بعد، وإنْ شاء طلّق قبل أن يمسَّ؛ فتلك العدّةُ التي أمر الله عز وجل أن يُطلّق لها النساء». لفظ مسلم.

(٢) وفي هٰذه الحالة لا يظهر فرق بين الأخذين؛ لأن فرض الوقوع المعتاد لا يغير شيئاً. (د).

بد من اعتبار توابعه، وعند ذٰلك نقول: لا يصح للعالم إذا سئل عن أمر كيف[1] يحصل في الواقع إلا أن يجيب بحسب الواقع، فإن أجاب على غير ذٰلك؛ أخطأ في عدم اعتبار المناط المسؤول عن حكمه، لأنه سئل عن مناط معين؛ فأجاب عن مناط غير معين.

لا يقال: إن المعين يتناوله المناط غير المعين لأنه فرد من أفراد عام، أو مقيدٌ من مطلق؛ لأنا نقول: ليس الفرض هٰكذا[2]، وإنما الكلام على مناط خاص يختلف مع العام لطروء عوارضَ كما تقدم تمثيله، فإن فرض عدم اختلافهما؛ فالجواب إنما يقع بحسب المناط الخاص.

وما مثل هٰذا إلا مثل من سأل: هل يجوز بيع الدرهم[3] من سِكَّةٍ كذا بدرهم[3] في وزنه من سكةٍ أخرى، أو المسكوك بغير المسكوك وهو في وزنه؟ فأجابه المسؤول بأن الدرهم[3] بالدرهم[3] سواء بسواء، فمن زاد أو ازداد؛ فقد أربى، فإنه لا يحصل[4] له جواب مسألته من ذٰلك الأصل؛ إذ له أن يقول: فهل

---

(١) أي: عن أمر له كيفية وتوابع خاصة في وقوعه، بحيث يكون مما له مناط معين. (د).

(٢) أي: ليس الفرض الذي نحكم فيه بالخطأ إذا لم يلاحظه في الجواب هٰكذا؛ أي: أي مناط خاص كائناً ما كان. (د).

(٣) في (ط): «الدراهم» بالجمع في الموطنين.

(٤) أما بالنسبة إلى الجزء الأول من السؤال؛ فإنه جواب بالعام في موضع يتعين فيه الخاص لأن قوله: «فمن زاد... إلخ» يحتمل زاد في عدد الدراهم مع تساويها في الوزن ولو كانا من سكتين، ويحتمل أن يفهم أن اختلاف السكتين لا يقال فيه الدرهم بالدرهم؛ لأنه نوع آخر، وعلى هٰذين الاحتمالين لا يكون الجواب صحيحاً لأنه قد يفهم منه أن اختلاف السكة أو العدد مع اتحاد الوزن يكون ربا، ويحتمل أن يكون المراد الزيادة في الوزن؛ فيكون الجواب صحيحاً، ومع بقاء هٰذه الاحتمالات يكون الجواب غير مطابق للسؤال ولا يفيد لأنه يبقى أن يقول: ومسألتنا ما حكمها؟ وأما بالنسبة إلى الجزء الثاني؛ فهو جواب بالمباين لأن المسؤول عنه غير داخل في الجواب؛ إذ غير المسكوك لا يعد درهماً، فلو حذفه كان أولى، وقوله: «لكان مصيباً» يقال عليه: إن الجواب حينئذ =

ما سألتك عنه من قبيل الربا، أم لا؟ أما لو سأله: هل يجوز الدرهم بالدرهم وهو في وزنه وسكته وطيبه؟ فأجابه كذلك؛ لحصل المقصود، لكن بالعَرَض لعلم السائل بأن الدرهمين مثلان من كل وجه.

فإذا سئل عن بيع الفضة بالفضة فأجاب بذلك الكلام؛ لكان مصيباً؛ لأن السؤال لم يقع إلا على مناط مطلق، فأجابه بمقتضى الأصل، ولو فصّل له الأمر بحسب الواقع لجاز، ويحتمل فرض صور كثيرة، وهو شأن المصنفين أهل التفريع والبسط للمسائل، وبسبب ذلك عظمت أجرام الدواوين، وكثرت أعداد المسائل؛ غير أن الحكمة اقتضت أن يجاب السائل على حد سؤاله، فإن سأل عن مناط غير معين؛ أجيب على وفق الاقتضاء الأصلي، وإن سأل عن معين؛ فلا بد من اعتباره في الواقع إلى أن يستوفي له ما يحتاج إليه، ومَن اعتبر الأقضية والفتاوى الموجودة في القرآن والسنة؛ وجدها على وفق هذا الأصل، وبالله التوفيق.

* * * * *

= يكون أخص من السؤال؛ لأن الدرهم أخص من مطلق الفضة، هذا إذا كان الدرهم ما هو المعروف أنه المسكوك من الفضة للتعامل به، فإذا كان المراد بالدرهم نوعاً من الصنج؛ فلا يناسب كلامه. (د).

وأما النظر الثاني في عوارض الأدلة

[فينحصر القول فيه في خمسة فصول][1]

(١) مكانه بياض في الأصل.

الأول في الإحكام والتشابه

وله مسائل:

[المسألة الأولى][1]

المحكم يطلق بإطلاقين: عام، وخاص، فأما الخاص؛ فالذي يراد به خلاف المنسوخ، وهي عبارة علماء الناسخ والمنسوخ، سواء علينا أكان ذلك الحكم ناسخاً أم لا؛ فيقولون: هذه الآية محكمة، وهذه الآية منسوخة، وأما العام؛ فالذي يعني به البين الواضح الذي لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره[2]؛ فالمتشابه بالإطلاق الأول هو المنسوخ، وبالإطلاق الثاني الذي لا يتبين المراد به من لفظه، كان مما يدرك مثله بالبحث والنظر أم لا، وعلى هذا الثاني مدارك كلام المفسرين في بيان معنى قول الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ [هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ]﴾ [آل عمران: ٧].

ويدخل تحت المتشابه والمحكم بالمعنى [الثاني][3] ما نبه عليه الحديث

---

(١) مكانه بياض في الأصل.

(٢) فهو كالمفسر في أحد استعماليه عند الأصوليين. انظر: «الحدود» (ص ٤٦، ٤٧) للباجي، و«تفسير القرطبي» (٤ / ١١)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (٣ / ٥٩ ـ ٦٣ و١٣ / ١٤٣، ٢٧٤، ٢٧٥ و١٧ / ٣٠٧ وما بعدها).

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

من قول النبي ﷺ: «الحلالُ بَيِّنٌ، والحرامُ بَيِّنٌ، وبينهما أمور مشتَبِهاتٌ»[1]؛ فالبين هو المحكم، وإن كانت وجوه التشابه تختلف[2] بحسب الآية والحديث؛ فالمعنى واحد لأن ذٰلك راجع إلى فهم[3] المخاطب، وإذا تؤمل هٰذا الإطلاق وجد المنسوخ والمجمل والظاهر والعام والمطلق قبل معرفة مبيِّناتها داخلةً تحت معنى المتشابه، كما أن الناسخ وما ثبت حكمه والمبين والمؤوّل والمخصص والمقيدّ داخلة[4] تحت معنى المحكم.

* * * * *

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، ١ / ١٢٦ / رقم ٥٢، وكتاب البيوع، باب الحلال بيِّن والحرام بيِّن وبينهما أمور مشتبهات، ٤ / ٢٩٠ / رقم ٢٠٥١)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، ٣ / ١٢١٩ - ١٢٢٠ / رقم ١٥٩٩) عن النعمان بن بشير رضي الله عنه.

(٢) سيأتي أن الآية في التشابه الحقيقي صراحة، وظاهر أن الحديث في التشابه الإضافي، وقد يندرج فيه أيضاً التشابه الواقع في المناط. (د).

(٣) أي: فكل منهما لا يتبين المراد به من لفظه عند المخاطب. (د).

(٤) أي: بعد معرفة أنه الناسخ . . . إلخ؛ فإنه صار واضحاً لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره. (د).

المسألة الثانية[1]

التشابه قد علم أنه واقع في الشرعيات، لٰكن النظر في مقدار الواقع منه: [هل هو][2] قليل أم كثير؟ والثابت من ذٰلك القلة لا الكثرة؛ لأمور:

أحدها: النص الصريح، وذٰلك قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧]؛ فقوله في المحكمات: ﴿هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ﴾ يدل أنها المُعظَم والجمهور، وأُمُّ الشيء معظمه وعامته، كما قالوا: «أمُّ الطريق» بمعنى معظمه، و«أمّ الدماغ» بمعنى الجلدة الحاوية له الجامعة لأجزائه ونواحيه، و«الأمّ» أيضاً الأصل، ولذٰلك قيل لمكة: «أمّ القرى»؛ لأن الأرض دُحيت من تحتها، والمعنى يرجع[3] إلى الأول، فإذا كان كذٰلك؛ فقوله تعالى: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧] إنما يراد بها القليل.

---

(١) لهٰذه المسألة والتي تليها فوائد كثيرة؛ فالغاية منها اطمئنان القلب بالقرآن، وحينئذ تسد أبواب الاحتمالات الباطلة المتناقضة حوله؛ فللمفسر أن يرد الكلام إلى أصله الأول، ويبيّن حكمة صرفه عن الأصل، وعليه أن يعلم الأصول الراسخة ولا يعول على غيرها، ويذكرها بقدر الحاجة، وكذٰلك ربما يكون التأويل الواضح الصحيح خفيّاً بعيداً عن الناس؛ إما لتمكن خطأ منهم، أو لعدم علمهم ببعض ما يتوقف عليه التأويل؛ فيضطر المفسر إلى دفع هٰذه الأمور وهو كاره، فإنه يشمئز عن ذكر الحماقات، ولٰكنه إن تركها لم يحسم جراثيم الباطل! مع أن ذٰلك متعب ومضيّع للوقت؛ فإن أبواب الجهل والكذب لا تحصى.

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٣) لا يظهر رجوعه للأول الذي هو المعظم؛ لأن المعنى الثاني يرجع إلى أنه المنشأ الذي تفرع عليه غيره كما يؤخذ من التمثيل بأم القرى، وتعليلها بأن الأرض دحيت من تحتها، ولا يخفى أن الفرع قد يكون أكثر من الأصل، ولو قال: «والأم أيضاً الأصل والعماد» كما في «القاموس»؛ لظهر رجوعه للأول، فإن الذي عليه المعتمد والمعول هو معظم الشيء وجمهوره، والنادر لا حكم له. (د).

والثاني: أن المتشابه لو كان كثيراً لكان الالتباس والإشكال كثيراً، وعند ذلك لا يطلق على القرآن أنه بيان وهدى؛ كقوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٨].

وقوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢].

﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ[١] لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

وإنما نزل القرآن ليرفع الاختلاف الواقع بين الناس، والمشكل الملتبس إنما هو إشكال[٢] وحيرة لا بيان وهدى، لكن الشريعة إنما هي بيان وهدى؛ فدل على أنه ليس بكثير، ولولا أن الدليل أثبت أن فيه متشابهاً؛ لم يصح القول به، لكن ما جاء فيه من ذلك فلم يتعلق[٣] بالمكلفين حكم من جهته زائدٌ على الإيمان به وإقراره كما جاء، وهذا واضح.

والثالث: الاستقراء؛ فإن المجتهد إذا نظر في أدلة الشريعة جرت له على قانون النظر، واتسقت أحكامها، وانتظمت أطرافها على وجه واحد؛ كما قال تعالى: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١].

وقال تعالى: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾ [يونس: ١].

وقال تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا﴾ [الزمر: ٢٣]، يعني: يشبه بعضه بعضاً، ويصدِّق أولهُ آخرَه وآخرهُ أوَّلَه، أعني: أوَّله وآخره في النزول.

---

(١) يقتضي الاستدلال أن معنى «لتبين»؛ أي: به، فيكون بيناً، ويؤكد أن غرضه ذلك سابق الكلام ولاحقه، وهو خلاف ما فسرت به الآية من أنه بيان السنة للقرآن. (د).

(٢) في (ف): «إشكالاً»، قال: «المناسب إنما هو إشكال وخيرة لا بيان وهدى، أو إنما هو ورد إشكالاً. . . إلخ».

(٣) لعله: «لم يتعلق»، والجملة خبر، والمبتدأ قبله. (ف).

فإن قيل: كيف يكون المتشابه قليلاً؟ وهو كثير جداً على الوجه الذي فسر به آنفاً؛ فإنه قد دخل فيه من المنسوخ والمجمل والعام والمطلق والمؤول[1] كثير، وكل نوع من هٰذه الأنواع يحتوي على تفاصيل كثيرة، ويكفيك من ذٰلك الخبر المنقول عن ابن عباس حيث قال: «لا عامّ إلا مُخصَّص؛ إلا قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢]»[2].

وإذا نظر المتأمل إلى أدلة الشرع على التفصيل مع قواعدها الكلية ألفيت لا تجري على معهود الاطراد؛ فالواجبات من الضروريات أوجبت على حكم الإطلاق والعموم في الظاهر، ثم جاءت الحاجيات والتكميليات والتحسينيات فقيَّدتها على وجوه شتى وأنحاء لا تنحصر، وهٰكذا سائر ما ذكر مع العام.

ثم إنك لا تجد المسائل المتفق عليها من الشريعة بالنسبة إلى ما اختلف فيه إلا القليل، ومعلوم أن المتفق عليه واضح، وأن المختلف فيه غير واضح؛ لأن مثار الاختلاف إنما هو التشابه يقع في مناطه، وإلى هٰذا؛ فإن الشريعة مبناها في التكليف على الأمر والنهي، وقد اختلف فيه أولاً في معناه[3]، ثم في

---

(١) أي: قبل معرفة ما يقتضي تأويله، وإلا؛ فبعدها يكون محكماً. (د).

وقال (ف): «سبق إدخاله في المحكم؛ فتأمل».

(٢) لم أظفر به، وهو من كلام الأصوليين، وليس بمسلَّم لهم؛ كما تراه في «إجابة السائل» (ص ٣٠٩ وما بعدها)، بل قال عنه ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٦ / ٤٤٢): «من أكذب الكلام وأفسده»، وفي (٦ / ٤٤٤): «في غاية الجهل، وإما في غاية التقصير في العبارة»، ولذا شكك المصنف في ثبوت هٰذا الأثر عن ابن عباس، انظر (ص ٣١٢، ٤ / ٤٨).

(٣) أي: هل هو اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء، أم هو القول المقتضي طاعة المـأمـور بفعل المأمور به؟ وقوله: «في صيغته»؛ أي: هل له صيغة تخصه أم لا؟ وقوله: «فيما تقتضيه»؛ أي: الوجوب، أم الندب، أم الأمر المشترك، وهل تقتضي التكرار أم لا تقتضيه، وهل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، والنهي عنه يقتضي الأمر بضده أم لا؟ (د).

صيغته، ثم إذا تعينت له صيغة «افعل» أو «لا تفعل» فاختلف في ماذا تقتضيه على أقوال مختلفة؛ فكل ما ينبني على هٰذا الأصل من فرع متفق عليه أو مختلف فيه مختلف[1] فيه أيضاً، إلا أن يثبت فيه تعينه[2] إلى جهة بإجماع، وما أعز ذٰلك؟

وأيضاً؛ فإن الأدلة التي يتلقى معناها من الألفاظ لا تتخلص إلا أن تسلم [من][3] القوادح العشرة المذكورة في أول الكتاب، وذٰلك عسير جداً، وأما الإجماع؛ فمتنازع فيه أولاً، ثم إذا ثبت؛ ففي ثبوت كونه حجة باتفاق شروط[4] كثيرة جداً، إذا تخلف منها شرط لم يكن حجة أو اختلف فيه، ثم إن العموم مختلف فيه ابتداءً؛ هل له صيغة[5] موجودة أم لا؟ وإذا قلنا بوجودها؛ فلا يعمل منها ما يعمل إلا بشروط تشترط، وأوصاف تعتبر، وإلا؛ لم يعتبر، أو اختلف في اعتباره، وكذٰلك المطلق مع مقيده، وأيضاً، فإذا كان معظم الأدلة غير نصوص بل محتملة للتأويل؛ لم يستقر منها للناظر دليل يسلم بإطلاق.

---

(١) أي: حقيقة أو حكماً، حيث بنى على مختلف فيه. (د).

قلت: في الأصل: «مختلفاً». (٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «إلى أن يثبت تعيينه».

(٣) ما بين المعقوفتين سقط في الأصل.

(٤) فاشترط بعضهم فيه انقراض العصر، وبعضهم أن يكون المجمعون عدد التواتر، وهل لا بد له من مستند أم لا، وهل يجوز أن يكون مستنده القياس أم لا؟ وهٰكذا. (د).

قلت: انظر ذٰلك في مبحث الإجماع في كتب الأصول، منها: «المحصول» (٤ / ١٧ وما بعدها)، و«البحر المحيط» (٤ / ٥١١ وما بعدها) للزركشي، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (٧ / ٣٨ - ٣٩، ١٩ / ٢٦٧ - ٢٦٨)، و«المسودة في أصول الفقه» (ص ٣١٦، ٣٢٠ وما بعدها)، و«روضة الناظر» (٢ / ٤٥٠ - ط الرشد)، و«المستصفى» (١ / ١٨٢)، و«الإحكام» (١ / ٢٢٦) للآمدي، و«شرح تنقيح الفصول» (٢٤١).

(٥) أي: هل الألفاظ والصيغ التي قيل إنها للعموم؛ كمن، والذي، والنكرة في سياق النفي، وهٰكذا؛ هل هي موضوعة للعموم، أم هي للخصوص، أم نقول بالوقف؟

ثم أخبار الآحاد هي عمدة الشريعة، وهي أكثر الأدلة، ويتطرق إليها من جهة الأسانيد ضعف؛ حتى إنها مختلف في كونها حجة أم لا، وإذا كانت حجة؛ فلها شروط أيضاً إن اختلّت لم تُعمل أو اختلف في إعمالها، ومن جملة ما يقتنص[1] منه الأحكام «المفهوم»، وكله مختلف فيه؛ فلا مسألة تتفرع عنه متفقاً[2] عليه.

ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادي بطمه[3] على القُرى بسبب اختلافهم فيه أولاً، ثم في أصنافه، ثم في مسالك علله، ثم في شروط صحته، ولا بد مع ذٰلك أن يسلم عن[4] خمسة وعشرين اعتراضاً، وما أبعد هٰذا من التخلص حتى يصير مقتضاه حكماً ظاهراً جلياً.

وأيضاً؛ فإن كل استدلال شرعي مبني على مقدمتين:

إحداهما شرعية، وفيها من النظر ما فيها.

ومقدمة نظرية تتعلق بتحقيق المناط، وليس كل مناط معلوماً بالضرورة، بل الغالب أنه نظري؛ فقد صار غالب أدلة الشرع نظرية، وقد زعم ابن الجويني أن المسائل النظرية العقلية لا يمكن الاتفاق فيها عادة، وهو رأي القاضي أيضاً، والنظرية غير العقلية المحضة أولى أن لا يقع الاتفاق فيها؛ فهٰذا كله مما يبين لك أن المتشابهات في الشريعة كثيرة جداً، بخلاف ما تقدم الاستدلال عليه.

فالجواب أن هٰذا كله[5] لا دليل فيه، أما المتشابه بحسب التفسير المذكور

---

(١) في (ط): «يقتص». (٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «منه متفق».

(٣) يقال: طم السيل القرى؛ علاها وغلب عليها. (ف). (٤) في (د): «من».

(٥) الوجوه التي ذكرها ترجع إلى وجهين فقط، فصل ثانيهما بثمانية مسالك للاختلاف، وقوله: «بحسب التفسير المذكور»؛ أي: وهو الذي لا يتبين معناه من لفظه، بل يحتاج إلى غيره، يعني: وأما على ما سيأتي في المسألة الثالثة في معنى المتشابه الحقيقي؛ فلا تدخل تلك الأنواع، =

وإن دخل فيه تلك الأنواع كلها التي مدار الأدلة عليها؛ فلا تشابه فيها بحسب الواقع إذ هي قد فسرت، فالعموم[1] المراد به الخصوص قد نصب الدليل على تخصيصه، وبيّن المراد به، وعلى ذلك يدل قول ابن عباس: «لا عام إلا مخصص»[2]؛ فأي تشابه فيه وقد حصل بيانه؟ ومثله سائر الأنواع، وإنما يكون متشابهاً عند عدم بيانه، والبرهان قائم على البيان وأن الدين قد كمل قبل موت رسول الله ﷺ، ولذلك لا يقتصر ذو الاجتهاد على التمسك بالعام مثلاً حتى يبحث عن مخصصه، وعلى المطلق حتى ينظر هل له مقيد أم لا؛ إذ كان حقيقة البيان[3] مع الجمع بينهما؛ فالعام مع خاصه هو الدليل، فإن فقد الخاص؛ صار العام مع إرادة[4] الخصوص فيه من قبيل المتشابه، وصار ارتفاعه[5] زيغاً وانحرافاً عن الصواب.

= وهذا الجواب خاص بالوجه الأول من وجهي الإشكال، وسيأتي جواب الثاني في المسألة التالية حيث يقول: «وأما مسائل الخلاف وإن كثرت . . . إلخ». (د).

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «بالعموم».

(٢) في صحته عن ابن عباس نظر، ولم أظفر به مسنداً عنه، وانظر ما علقناه على (ص ٣٠٩).

(٣) الأنسب حذف كلمة مع (ف).

(٤) أي: وهذا غير موجود في الشريعة؛ فلا عام أريد به الخصوص وفقد فيه مخصصه، بل لا بد من قيام دليل الخصوص. (د).

(٥) أي: إهمال المخصص وعدم الأخذ به مع وجوده في الشريعة؛ لأن الدليل الشرعي هو مجموع العام ومخصصه؛ فالأخذ بالعام وحده زيغ. (د).

قلت: قال المصنف في «الاعتصام» (١ / ٢٤٥ - ٢٤٦): «من اتباع المتشابهات الأخذ بالمطلقات قبل النظر في مقيداتها، وبالعمومات من غير تأمل: هل لها مُخصِّصات أم لا؟ وكذلك العكس، بأن يكون النص مقيداً فيطلق، أو خاصاً فيعمم بالرأي من غير دليل سواه؛ فإن هذا المسلك رمي في عماية، واتباع للهوى في الدليل، وذلك أن المطلق المنصوص على تقييده مشتبه إذا لم يقيد، فإذا قيّد؛ صار واضحاً».

ولأجل ذلك عُدَّت المعتزلة من أهل الزيغ؛ حيث اتبعوا نحو قوله تعالى: ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ﴾ [فصلت: ٤٠].

وقوله: ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ﴾ [الكهف: ٢٩].

وتركوا مبينه وهو[1] [قوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [التكوير: ٢٩]، واتبع الخوارج نحو قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: ٤٠]، وتركوا مبينه وهو] قوله: ﴿يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٍ مِّنكُمۡ هَدۡيَۢا﴾ [المائدة: ٩٥].

وقوله: ﴿فَٱبۡعَثُواْ حَكَمًا مِّنۡ أَهۡلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنۡ أَهۡلِهَآ﴾ [النساء: ٣٥].

واتبع الجبرية نحو قوله: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦].

وتركوا بيانه وهو قوله: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾ [التوبة: ٨٢ و٩٥] وما أشبهه.

وهٰكذا سائر من اتبع هٰذه الأطراف من غير نظر فيما وراءها، ولو جمعوا

---

(١) غير مفهوم أن تكون الآيتان في التحكيم بياناً لآيتي نسبة الفعل للخلق مربوطاً بمشيئتهم، وفي «الاعتصام [١ / ٣٠٣ ـ ط ابن عفان] في نفس هٰذا الموضوع أن الآيتين في التحكيم يردان على الخوارج في إنكارهم التحكيم على علي رضي الله عنه، استدلالاً منهم بآية: ﴿**إن الحكم إلا لله**﴾، أما آيتا نسبة الفعل؛ ففي تهذيب الكلام أن مما يرد على المعتزلة في ذٰلك آية: ﴿**وما تشاؤون إلا أن يشاء الله**﴾، وعليه؛ فيتعين أن يكون قد سقط من الكلام:

١ ـ الآية التي بينت آيتي نسبة الفعل. و٢ ـ رأي الخوارج، و٣ ـ استدلالهم بآية ﴿**إن الحكم إلا لله**﴾.

فتكون آيتا التحكيم المذكورتان في الكتاب مبينتين لما في هٰذه الآية الأخيرة، وسيأتي في المسألة الثامنة من الطرف الثاني من الأدلة ما يؤيد ما كتبناه هنا، وسيأتي أيضاً في المسألة الثالثة من فصل الأحكام والنسخ ما لو انضم إلى هٰذا عين الجمل الساقطة هنا، وانظر قوله في المسألة بعد هٰذه: «ومن أمثلة هٰذا القسم ما تقدم آنفاً للمعتزلة الخوارج وغيرهم»، مع أن النسخة هنا ليس فيها ذكر الخوارج. (د). قلت: وانفردت (ط) بذكرهم، وما بين المعقوفتين منها فقط.

بين ذٰلك ووصلوا ما أمر الله به أن يوصل؛ لوصلوا إلى المقصود، فإذا ثبت هٰذا؛ فالبيان مقترن بالمبين، فإذا أخذ المبين من غير بيان؛ صار متشابهاً وليس بمتشابه في نفسه شرعاً، بل الزائغون أدخلوا فيه التشابه على أنفسهم؛ فضلوا عن الصراط المستقيم، وبيان هٰذا المعنى يتقرر بفرض قاعدة، وهي:

* * * * *

المسألة الثالثة

وهي أن المتشابه الواقع في الشريعة على ضربين[1]:

أحدهما حقيقي.

والآخر إضافي.

وهٰذا فيما يختص بها نفسها، وثم ضرب آخر راجع إلى المناط الذي تتنزل[2] عليه الأحكام.

فالأول هو المراد بالآية، ومعناه راجع إلى أنه لم يجعل لنا سبيل إلى فهم معناه، ولا نصب لنا دليل على المراد منه، فإذا نظر المجتهد في أصول الشريعة وتقصاها وجمع أطرافها؛ لم يجد فيها ما يُحكم له معناه، ولا ما يدل على مقصوده ومغزاه، ولا شك في أنه قليل لا كثير، وعلى ذٰلك دلت الأدلة السابقة في أول المسألة، ولا يكون إلا فيما لا يتعلق به تكليف سوى مجرد الإيمان به، وهٰذا مذكور في فصل البيان والإجمال، وفي نحو من هٰذا نزلت آية آل عمران: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ [مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ]﴾ [آل عمران: ٧]، حين قدم وفد نجران على رسول الله ﷺ[3].

---

(١) انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٣ / ١٤٣ - ١٤٧ و١٧ / ٣٠٧ - ٣٠٨، ٣٧٢ - ٣٧٣، ٣٨٠، ٤١٨ - ٤٢٦)، و«الاعتصام» (١ / ٢٢١)، و«إيثار الحق» (ص ٩٣ - ١٠١)، و«الفقيه والمتفقه» (١ / ٦٢ - ٦٣)، و«التكميل في أصول التأويل» للفراهي (ص ٢٣ - ٢٩)، و«التيسير في قواعد علم التفسير» (ص ١٩٥ وما بعدها) للكافيجي.

(٢) في (ط): «تتنزل».

(٣) أخرجه ابن جرير في «التفسير» (٣ / ١٧٧) بإسنادٍ ضعيف، وضعفه ابن حجر في «الفتح» (٨ / ٢١٠)؛ إذ ذكر قولاً آخر في سبب نزولها ورجَّحه.

وأورد الزمخشري في «الكشاف» نحوه، وقال الزيلعي في «تخريجه» (١ / ٣٦٩): «عزاه الواحدي في «أسباب النزول» للكلبي». =

قال ابن إسحاق[1] بعد ما ذكر منهم جملة ووصف من شأنهم، وهم من النصـرانية على دين الملك مع اختلاف من أمرهم - يريد في شأن عيسى -: «يقولون: هو الله؛ لأنه كان يحيي الموتى، ويُبرىء الأسقام، ويخبر بالغيوب، ويخلق من الطين كهيئة الطير ثم ينفخ فيه فيكون طيراً، ويقولون: هو ولد الله؛ لأنه لم يكن له أب يعلم، وقد تكلم في المهد بشيء لم يصنعه ولد[2] آدم قبله، ويقولون: هو ثالث ثلاثة؛ لقول الله: فعلنا، وأمرنا، وخلقنا، وقضينا، ولو[3] كان واحداً؛ لما قال إلا فعلتُ وقضيتُ وأمرتُ وخلقتُ، ولٰكنه هو وعيسى ومريم».

قال: «ففي كل ذٰلك من أمرهم[4] قد نزل القرآن، يعني صدر سورة آل عمران إلى قوله: ﴿فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٤]؛ ففي الحكاية مما نحن فيه أنهم[5] ما قدروا الله حقَّ قدره إذ قاسوه بالعبيد؛ فنسبوا له الصاحبة والولد، وأثبتوا للمخلوق ما لا يصلح إلا للخالق، ونفوا عن الخالق القدرة على خلق إنسان من غير أب، وكان الواجب عليهم الإيمان بآيات الله وتنـزيهـه عما لا يليق به فلم يفعلوا، بل حكموا على الأمور الإلٰهية بمقتضى

= وانظر ما مضى (ص ٢١١).

وانظر الثابت عنه - ﷺ - في وفد نجران في «تاريخ المدينة» لابن شبة (٢ / ٥٨٠ وما بعدها). وما بين المعقوفتين سقط من (ط).

(١) في «سيرته» (٢ / ١٦٤ - مع «سيرة ابن هشام» - ط دار الخير).

(٢) في «سيرة ابن هشام»: «. . . يصنعه أحد من ولد. . .».

(٣) في (ط): «فيقولون: لو. . .».

(٤) في «سيرة ابن هشام»: «من قولهم».

(٥) أي: فليس الفرض أن ما تكلموا فيه من المتشابه؛ لأن المباحث المذكورة عنهم في عيسى، إنما هي من المحكم في آياتها التي وردت فيها، لا يوجد فيها اشتباه، ولٰكن في الموضوع اتباع أهوائهم مبررين لها بهٰذه الخيالات الفاسدة، وهي أشبه بما يصنعه الذين يتبعون أهواءهم في تفسير الآيات المتشابهة، ولذٰلك قال: «وفي نحو من هٰذا نزلت آية. . . إلخ»، ولم يقل: وفيه نزلت. (د).

آرائهم؛ فزاغوا عن الصراط المستقيم.

والثاني: وهو الإضافي ليس بداخل في صريح الآية، وإن كان في المعنى داخلاً فيه لأنه لم يصر متشابهاً من حيث وضع في الشريعة[1] من جهة أنه قد حصل بيانه في نفس الأمر، ولٰكن الناظر قصر في الاجتهاد أو زاغ عن طريق البيان اتباعاً للهوى؛ فلا يصح أن ينسب الاشتباه إلى الأدلة[2]، وإنما ينسب إلى الناظرين التقصير أو الجهل بمواقع الأدلة؛ فيطلق عليهم أنهم متبعون للمتشابه لأنه إذا كانوا على ذٰلك مع حصول البيان؛ فما ظنك بهم مع عدمه؟ فلهٰذا قيل إنهم داخلون بالمعنى في حكم الآية.

ومن أمثلة هٰذا القسم ما تقدم آنفاً للمعتزلة والخوارج وغيرهم، ومثله ما خرجه مسلم عن سفيان؛ قال: «سمعت رجلاً يسأل جابر بن يزيد الجعفي عن قوله: ﴿فَلَنْ أَبْرَحَ ٱلْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِيٓ أَبِيٓ أَوْ يَحْكُمَ ٱللَّهُ لِيۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾ [يوسف: ٨٠]؛ فقال جابر: لم يجيء تأويل هٰذه الآية. قال سفيان: وكذب. قال الحميدي: فقلنا لسفيان: ما أراد بهٰذا؟ فقال: إن الرافضة تقول: إن علياً في السحاب؛ فلا يخرج ـ يعني مع من خرج من ولده ـ حتى ينادي مناد من السماء ـ يريد[3] علياً أنه ينادي ـ: اخرجوا مع فلان! يقول جابر: فذا تأويل هٰذه الآية، وكذب، كانت في إخوة يوسف»[4].

فهٰذه الآية أمرها واضح، ومعناها ظاهر يدل عليه ما قبل الآية وما بعدها، كما دل الخاص على معنى العام، ودل المقيد على معنى المطلق، فلما قطع

(١) في (ط): «الشرع».

(٢) وإن كان الاشتباه حصل فيها بأحد هٰذين السببين، بخلاف القسم الثالث؛ فالدليل فيه مفهوم لا أثر للاشتباه فيه، وإنما الاشتباه في التطبيق. (د).

(٣) في الأصول كلها و (ط): «تريد»، وما أثبتناه من مصدر تخريجه.

(٤) أخرجه مسلم في «مقدمة صحيحه» (١ / ٢٠ ـ ٢١).

جابر الآية عما قبلها مـا بعدها، كما قطع غيـره الخاص عن العام والمقيد عن المطلق؛ صار الموضع بالنسبة إليه من المتشابه؛ فكان من حقه التوقف، لٰكنه اتبع فيه هواه فزاغ عن معنى الآية.

وأمـا الثالث؛ فالتشابه فيه ليس بعائد على الأدلة، وإنما هو عائد على مناط الأدلة؛ فالنهي عن أكل الميتة واضح، والإذن في أكل الذكية كذٰلك، فإذا اختلطت الميتة بالذكية؛ حصل الاشتباه في المأكول لا في الدليل على تحليله أو تحريمه، لٰكن جاء الدليل المقتضي لحكمه في اشتباهه، وهو الاتقاء حتى يتبين الأمر، وهو أيضاً واضح لا تشابه فيه، وهٰكذا سائر ما دخل في هٰذا النوع، مما يكون محل الاشتباه فيه المناط لا نفس الدليل؛ فلا مدخل له في المسألة(١).

فصل

فإذا ثبت هٰذا؛ فلنرجع إلى الجواب عن باقي(٢) السؤال، فنقول:

قد ظهر مما تقدم أن التشابه باعتبار وقوع الأدلة مع ما يعارضها كالعام والخاص وما ذكر معه قليل، وأن ما عد منه غير معدود منه، وإنما يعد منه التشابه الحقيقي خاصة.

وأما مسائل الخلاف وإن كثرت؛ فليست من المتشابهات بإطلاق، بل فيها ما هو منها وهو نادر؛ كالخلاف الواقع فيما أمسك عنه السلف الصالح فلم

---

(١) في نسختي (ف) و(م) زيادة: «أ. هـ»! ولم يسبق أن المصنف أشار إلى نقل حتى تثبت إشارة الانتهاء، وفي (ط): «مقتضي حكمه في اشتباهه...».

(٢) وهو الخاص بمسائل الخلاف، وقوله: «ظهر مما تقدم» هٰذا كتمهيد لربط أطراف المقام بعضهـا ببعض، وكفـذلكتـه على الجـواب عن الشق الأول من السؤال لإحضار المقام كله لدى السامع. (د).

يتكلموا فيه بغير التسليم له والإيمان بغيبه المحجوب أمره عن العباد؛ كمسائل الاستواء، والنزول، والضحك، واليد، والقدم، والوجه، وأشباه ذلك.

وحين سلك الأولون فيها مسلك التسليم وترك الخوض في معانيها[1]؛ دل على أن ذلك هو الحكم عندهم فيها، وهو ظاهر القرآن؛ لأن الكلام فيما لا يحاط به جهل، ولا تكليف يتعلق بمعناها، وما سواها من مسائل الخلاف ليس من أجل تشابه أدلتها؛ فإن البرهان قد دل على خلاف ذلك، بل من جهة نظر المجتهد في مخارجها[2] ومناطاتها، والمجتهد لا تجب إصابته لما في نفس الأمر[3]، بل عليه الاجتهاد بمقدار وسعه، والأنظار تختلف باختلاف القرائح والتبحر في علم الشريعة؛ فلكل مأخذ يجري عليه، وطريق يسلكه بحسبه لا بحسب[4] ما في نفس الأمر؛ فخرج المنصوص[5] من الأدلة عن أن يكون متشابهاً

---

(١) بل أثبتوا معانيها، وتركوا الخوض في كيفياتها، وانظر لزاماً: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٣ / ٥٤ - ٥٩ و٦ / ٣٥ و١٦ / ٣٩٠ - ٤٠١)، و«الرسالة التدمرية» (٢ / ١٤٤ وما بعدها - مع التحفة المهدية)، و«اجتماع الجيوش الإسلامية» (ص ٧٧)، وكتابنا «الردود والتعقبات» (ص ٦٧ وما بعدها).

نعم، من أطلق التشابه عليها مريداً بذلك حقائقها وكيفياتها؛ فهذا قد يسوغ لأن ذلك لا يعلمه إلا الله، انظر: «منهج ودراسات لآيات الصفات» (ص ٢٣، ٢٤) للشنقيطي، وتعليقنا المتقدم (٢ / ١٩٥، ٢٥٧)، والآتي على (ص ٣٢٣ - ٣٢٦).

(٢) أي: فيما يخرج عليه الدليل ويحمل عليه معناه؛ فعطف المناطات عليه مغاير ليصح قوله: «وإنما قصاراه... إلخ»، ويكون قوله: «إلى التشابه الإضافي وهو الثاني» راجعاً إلى قوله مخارجها، وقوله: «أو إلى التشابه الثالث» راجعاً إلى قوله ومناطاتها. (د).

(٣) أي: إن قلنا: إن لله حكماً في نفس الأمر في كل مسألة، وهو رأي المخطئة، فإن قلنا: إن حكم الله في كل مسألة هو ما وصل إليه المجتهد بعد بذل وسعه؛ فيكون الأمر أظهر. (د).

(٤) في الأصل: «لا في حسب».

(٥) قد يفهم من التقييد أن هذا الجواب إنما يفيد في أدلة الكتاب والسنة وقد يلحق بهما =

بهٰذا الاعتبار، وإنما قصاراه أن يصير إلى التشابه الإضافي وهو الثاني، أو إلى التشابه الثالث.

ويدل على ذٰلك أنك تأخذ كل عالم في نفسه وما حصل له من علم الشريعة؛ فلا تجد عنده من الأدلة المتشابهة والنصوص المجملة إلا النادر القليل[1] لأنه أخذ الشريعة مأخذاً اطردت له فيه، واستمرت أدلتها على استقامة، ولو كان وقوع الخلاف في المسائل يستلزم تشابه أدلتها؛ لتشابهت على أكثر الناس، ولم يتخلص منها بالبيان إلا القليل، والأمر على ضد ذٰلك، وما من مجتهد إلا وهو مقر بوضوح أدلة الشرع وإن وقع الخلاف في مسائلها، ومعترف بأن قوله تعالى: ﴿ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾ [آل عمران: ٧] على ظاهره من غير شك فيه؛ فيستقرىء من هٰذا إجماع على أن المتشابه في الشريعة قليل، وإن اعترفوا بكثرة الخلاف.

وأيضاً؛ فإن كل خلاف واقع لا يستمر أن يعدّ فى الخلاف، أما أولاً فلما تقدم من أن الفرق الخارجة عن السنة حين لم تجمع[2] بين أطراف الأدلة تشابهت عليها المآخذ فضلّت، وما ضلّت إلا وهي غير معتبرة القول فيما ضلّت فيه؛ فخلافها لا يعد خلافاً، وهٰكذا ما جرى مجراها في الخروج عن الجادة، وإلى

= الإجماع الناشىء عنهما، أما القياس وما ينشأ عنه من إجماع؛ فلا يخرج عن التشابه، وربما أيد ذٰلك قوله فيما سبق: «ثم إذا رجعنا إلى القياس أتى الوادي بطمه على القرى. . . إلخ»، ولٰكنا لا نأخذ بهٰذا الفهم؛ لأنه مهما كانت إشكالات القياس لا تزيد عن أن تصير إلى التشابه الإضافي أو الضرب الثالث كغيره من الأدلة الشرعية. (د).

(١) فهٰذا النوع من المتشابه نسبي؛ فقد يتشابه عند هٰذا ما لا يتشابه عند غيره، كما أن الملائكة يعلمون من أخبار الغيب ما يكون متشابهاً عند بني آدم، أفاده ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٧ / ٣٨٠).

(٢) في (ط): «تجتمع».

ذٰلك؛ فإن من الخلاف ما هو راجع في المعنى إلى الوفاق، وهٰذا مذكور[1] في كتاب الاجتهاد؛ فيسقط[2] بسببه كثير مما يعد في الخلاف، وإذا روجع ما هنالك تبين منه هٰذا المقصد، ووجه آخر، وهو أن كثيراً مما ليس بمحتاج إليه في علم[3] الشريعة قد أدخل[4] فيها وصار من مسائلها، ولو فرض رفعه من الوجود رأساً؛ لما اختل مما يحتاج إليه في الشريعة شيء بدليل ما كان عليه السلف الصالح في فهمها ـ دع العرب المحفوظة اللسان كالصحابة ومن يليهم من غيرهم ـ، بل من ولد بعد ما فسد اللسان فاحتاج إلى علم كلام العرب؛ كمالك، والشافعي، وأبي حنيفة، ومن قبلهم أو بعدهم من أمثالهم[5]؛ فلما دخلت تلك الأمور وقع الخلاف بسببها، ولو لم تدخل فيها لم يقع ذٰلك الخلاف[6].

ومن استقرأ مسائل الشريعة وجد منها في كلام المتأخرين عن تلك الطبقة كثيراً، وقد مر في المقدمات تنبيه على هٰذا المعنى، وفي كتاب الاجتهاد معرفة ما يحتاج إليه المجتهد من العلوم المُعينة له على اجتهاده، فإذا جمعت هٰذه الأطراف؛ تبين منها أن المتشابه قليل، وأن المحكم هو الأمر العام الغالب.

---

(١) سيأتي في المسألة الحادية عشرة وما بعدها مباحث ذاخرة بالفوائد في هٰذا الموضوع. (د).

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «فسقط».

(٣) في (ط): «علوم».

(٤) أي: قد أدخل في علم الشريعة ـ بعدما احتاج إليه هٰؤلاء المجتهدون وأمثالهم ـ شيء كثير وقع فيه خلاف، لا حاجة إلى علم الشريعة به، وقد حسب عليها وعد من الخلاف فيها، وأنت إذا رجعت لمسالك الخلاف الثمانية التي أشار إليها سابقاً تحققت صحة ما يقول. (د).

(٥) كذا في (ط)، وفي غيره: «وأمثالهم».

(٦) قال الشافعي: «ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاليس»، نقله السيوطي في «صون المنطق» (ص ١٥)، وقال (ص ٢٢): «وقد وجدتُ السلف قبل الشافعي أشاروا إلى ما أشار إليه من أن سبب الابتداع الجهل بلسان العرب».

قلت: من ذٰلك قول الحسن البصري في بعض المبتدعة: «أهلكتهم العجمة» كما في «التاريخ الكبير» (٥ / ٩٣) للبخاري.

المسألة الرابعة

التشابه[1] لا يقع في القواعد الكلية، وإنما يقع في الفروع الجزئية، والدليل على ذٰلك من وجهين:

أحدهما: الاستقراء أن الأمر كذٰلك[2].

والثاني: أن الأصول لو دخلها التشابه؛ لكان أكثر الشريعة من المتشابه، وهٰذا باطل.

وبيان ذٰلك أن الفرع مبني على أصله؛ يصح بصحته، ويفسد بفساده، ويتضح باتضاحه، ويخفى بخفائه، وبالجملة؛ فكل وصف في الأصل مثبت[3] في الفرع؛ إذ كل فرع فيه ما في الأصل، وذٰلك يقتضي أن الفروع المبنية على الأصول المتشابهة متشابهة، ومعلوم أن الأصول منوط بعضها[4] ببعض في

---

(١) أي: الحقيقي الذي ظهر من تحقيقه في المسألة قبلها أنه قليل، وكما سيشير إليه في آخر المسألة، وعلى كل حال؛ هٰذا بحث آخر غير تشابه نفس الآيات. (د).

(٢) قال (ف): «الأنسب: استقراء أن الأمر كذٰلك».

(٣) هٰكذا في (د)، وفي الأصل وفي (ف): «مثبوت»، وفي (ط): «مبثوث».

(٤) أي: فكثيراً ما يتوقف التفريع على أصل على ملاحظة أصل آخر، فإذا كان في هٰذه الأصول متشابه؛ فكل ما تفرع عليه مباشرة أو بتوقف أصل عليه؛ فإنه يكون متشابهاً، فيسري التشابه إلى الفروع التي انبنت على المتشابه أو إلى الأصول الأخرى التي ترتبط بهٰذا الأصل المتشابه، ومعلوم أن هٰذا كثير جدّاً؛ فيكون أكثر الفروع متشابهاً، فقوله: «لزم سريانه في جميعها»؛ أي: جميع فروع الأصول التي نيط التفريع عليها بهٰذا الأصل المتشابه، وليس المراد جميع فروع الشريعة؛ لأنه:

أولاً: لا يوافق مدعاه من أن الأكثر يكون متشابهاً.

وثانياً: لأنه ليس من المسلم أن جميع الفروع يلزم أن تبنى على أصل متشابه مباشرة أو بالواسطة. (د).

التفريع عليها، فلو وقع في أصل من الأصول اشتباه؛ لزم سريانه في سائرها[1]؛ فلا يكون المحكم أمّ الكتاب، لٰكنه كذٰلك؛ فدل[2] على أن المتشابه لا يكون في شيء من أمهات الكتاب.

فإن قيل: فقد وقع في الأصول أيضاً؛ فإن أكثر الزائغين عن الحق إنما زاغوا في الأصول لا في الفروع، ولو كان زيغهم في الفروع؛ لكان الأمر أسهل عليهم.

فالجواب أن المراد بالأصول القواعد الكلية، كانت في أصول الدين أو في أصول الفقه، أو في غير ذٰلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية، وعند ذٰلك لا نسلم أن التشابه وقع فيها ألبتة، وإنما [وقع][3] في فروعها؛ فالآيات الموهمة للتشبيه والأحاديث التي جاءت مثلها[4] فروع عن أصل التنزيه الذي هو

---

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «جميعها».

(٢) لا يخفى ما في هٰذا البيان من الخطابة. (ف). (٣) ما بين المعقوفتين سقط من (د).

(٤) دندن المصنف على المتشابه، ثم تكلم على الصفات، ثم ألمح في قوله هٰذا أن آيات وأحاديث الصفات من المتشابه.

وصرَّح الإمام النووي في «شرحه على صحيح مسلم» (١٦ / ٢١٨) أن الصفات من باب المتشابه، ونقل ذٰلك عن الغزالي في «المستصفى» وأقره عليه؛ فقال في مبحث المتشابه: «ويطلق على ما ورد في صفات الله تعالى مما يوهم ظاهره الجهة والتشبيه، ويحتاج إلى تأويل».

وهٰذا هو القول بتفويض المعنى الذي جنح إليه، بل صرح به النووي في «شرحه» أكثر من مرة، وسبق أن أشرنا إلى أن السلف الصالح كفوا عن الخوض في البحث في كيفية الصفة الواردة في الآية القرآنية أو الحديث النبوي، وقالوا كلمات في معانيها لها معانٍ مفهومة وصحيحة، ولا يليق أن يكون مذهبهم فيها أن تكون آيات الصفات بمنزلة الكلام الأعجمي الذي لا يفهم أحدٌ معناه؛ فإنهم رحمهم الله تكلموا في جميع آيات الصفات، وفسروها بما يوافق معناها ودلالتها، ولم يسكتوا عن بيان معنى آيةٍ ما، سواء في ذٰلك المحكم والمتشابه.

وهنا لا بد لنا من كلمة عن المحكم والمتشابه، وهل الراسخون في العلم يعلمون معنى =

. . . .

= المتشابه أم يفوِّضون العلم فيه إلى الله؟ وبمعنى آخر: هل الوقوف على لفظ الجلالة في قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به﴾ [آل عمران: ٧] لازم، وما معنى التأويل فيها؟

يرى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى الوقف على لفظ الجلالة؛ لأن التأويل المذكور في الآية هو معرفة الأمور الغيبيَّة التي استأثر الله بعلمها، ورأى آخرون أن التأويل الوارد فيها بمعنى المآل والعاقبة، وشاركوا شيخ الإسلام في القول بالوقف المذكور؛ لأن الراسخين في العلم لا يعلمون مآل أخبار القرآن وعواقب أمره على سبيل التفصيل والتحديد والكنه والحقيقة، وهٰذا قريب من قول شيخ الإسلام؛ إذ هٰذه الأمور من الغيب الذي استأثر الله به، بينما رأى فريق ثالث أن التأويل مستعمل عند السلف بمعنى التفسير والبيان؛ فقال هٰؤلاء بالوقف على ﴿والراسخون في العلم﴾، وكلا الفريقين مصيب فيما ذهب إليه؛ لأن أصحاب القول بالوقف على لفظ الجلالة يستبعدون أن يكون هناك بشر يشارك الله في علم غيوبه، وأصحاب القول بالوقف على ﴿والراسخون في العلم﴾ يستبعدون أن يكون تفسير القرآن وبيان معناه لا يعلمه إلا الله، في الوقت الذي أُنزل فيه ليُفهم ويتدبَّر.

ولم يقف فريق آخر من علماء الكلام والفقه والتفسير على مأخذ كل رأي من الآراء المذكورة، وعلى الأصل الذي بنوا عليه رأيهم، ووجدوا بين أيديهم روايات مختلفة عن السلف، كل يختار رأياً في الوقف؛ فصوروا أنَّ في المسألة نزاعاً وخلافاً بين السلف، وليس الأمر على التحقيق كذٰلك، وكان عليهم أن يمعنوا النظر أكثر وأكثر؛ فإن المسألة ليست محل نزاع لو عرف مأخذ كل رأي وأصل كل قول؛ فإن جميع الأقوال التي رويت على أن الوقف على لفظ الجلالة محمولة على أن المراد بالتأويل في الآية عواقب أخبار القرآن ومصائرها، وجميع ما روي على أن الوقف على ﴿والراسخون في العلم﴾ محمول على أن التأويل المذكور هو التفسير والبيان.

وبهٰذا يزول الإشكال والاشتباه الذي نشأ بين المتأخرين لعدم تفرقتهم بين معنى الآية وبين تأويلها، وعدم إدراكهم ما قد يترتب على إهمال التفرقة بين المعنيين من آراء ربما قد احتجموا عنها لو تنبهوا إلى ذٰلك.

تعرض السلفيون ـ وعلى رأسهم شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى ـ لهٰذه المشكلة التي فرَّقت كلمة العلماء، ووضعوا أيديهم على بدايتها متعمقين في أسبابها، باحثين عن نتائجها، =

= متسائلين: هل يجوز عقلاً أن يتكلم الله بكلام لا معنى له عند المخاطب، وهل يجوز كذلك أن يقول الرسول لأمته: إن ربكم قد خاطبكم بكلام لا يعلم معناه إلا هو، وهل يجوز أن يقول لهم: إن القرآن أنزل ليتدبر في الوقت الذي لا يعلم معناه إلا الله؟

إن المشكلة تزداد خطورة خصوصاً في نظر شيخ الإسلام ابن تيمية حين يرى أن وظيفة الرسول هي البلاغ الموصوف بأنه ﴿بلاغ مبين﴾، وأن وظيفة القرآن أنه أُنزل: ﴿تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة﴾، ثم يكون الرسول نفسه لا يفهم معنى ما تكلم به بدعوى أنه لا يعلم تأويله إلا الله، وبدعوى أن الصفات من المتشابه.

لعل هٰذه المشكلة كانت سبباً في أن ابن تيمية قد خصص حياته لخدمتها من قريب ومن بعيد؛ فهو إن خاض غمار الفلسفة أو علم الكلام، أو ناقش الفقهاء والصوفية؛ فسلاحه في كل ميدان هو آيات الكتاب، أو حديث الرسول ﷺ الصحيح؛ لأنه ليس هناك آية لا معنى لها، أو مصروفة عن ظاهرها، بل كل آيات القرآن واضحة في معناها، وليس هناك لبس ولا خفاء، ولقد تتبع ابن تيمية أقوال السلف تتبع الخبير بمصادرها، واضعاً أدلة هٰؤلاء وهٰؤلاء أمام النصوص؛ فظهر له الغثُّ من السمين، والصحيح من الخطأ، والسليم من السقيم.

وفي القول السابق ادعاء أنه يوجد في ظاهر النصوص ما يوهم التشبيه، وهٰذا ليس بصحيح.

والخلاصة أنه ما من قول يدعي أن هٰذه الآية أو تلك من المتشابه الذي لا يعلم معناه إلا الله؛ إلا وقد تكلم السلف في بيان معناها، حتى من أطلق المتشابه على نصوص الصفات مريداً بذٰلك حقائقها وكيفياتها التي هي عليها، فهٰذا يسوغ أن يُسمَّى متشابهاً؛ لأن حقائق الصفات وما هي عليه من الكيفيات لا يعلمه إلا الله، وهٰذا هو تفويض الكيفية الذي يقول به السلف؛ إلا أننا على الرغم من ذٰلك نعلم معنى الاسم والصفة؛ فنعلم معنى سميع وبصير وعليم، ومعنى السمع والبصر والعلم، ونعلم معنى أن له يدين ووجهاً، كل هٰذا ونحوه نعلم معناه بمقتضى لغة التخاطب، ولا يقتضي علمنا بمعاني هٰذه النصوص أن تكون مثل ما في الشاهد من سمع المخلوق وبصره وعلمه ويديه ووجهه، ومع هٰذا كله؛ فلا ينبغي إطلاق لفظ المتشابه على الصفات لأجل هٰذا إلا به، ولهٰذا لم يؤثر عن السلف إطلاقه عليها.

وكذا إذا تتبعنا أقوال العلماء في معنى المتشابه؛ فلا نجد رأياً إلا وقد بين السلف معناه ووضحوه، فإذا جعلنا المتشابه هو المنسوخ كما روي عن ابن مسعود وابن عباس وقتادة والسدي =

قاعـدة من قواعد العلم الإلٰهي، كما أن فواتح السور وتشابهها واقع ذٰلك في بعض فروع من علوم القـرآن، بل الأمـر كذٰلك أيضاً في التشابه الراجع إلى المنـاط؛ فإن الإشكال الحاصل في الذكية المختلطة بالميتة من بعض فروع أصـل التحليل والتحـريم في المنـاطـات البينة، وهي الأكثر، فإذا اعتبر هٰذا

= وغيرهم؛ علمنا يقيناً أن العلماء يعلمون معنى المتشابه لأنهم يعلمون معنى المنسوخ، سواء كان منسوخاً لفظه أو لفظه ومعناه، وهٰذا يدلُّ على كذب من قال عن ابن عباس وابن مسعود أن الراسخين في العلم لا يعلمون معنى المتشابه.

وإذا جعلنـا المتشـابه أخبار القيامة وما فيها؛ فمعلوم بين المسلمين أن وقت قيام الساعة وحقيقة أمرها لا يعلمه إلا الله، لٰكن ذٰلك لا يدل على أننا لم نفهم معنى الخطاب الذي خوطبنا به في ذٰلك، والفرق واضح بين معرفة الخبر وبين حقيقة المخبر عنه.

وإذا جعلنا المتشابهات أوائل السور المفتتحة بحروف المعجم؛ فهٰذه الحروف ليست كلاماً تاماً مكوَّناً من الجمل الإسمية والفعلية، ولهٰذا؛ فلا تعرب لأن الإعراب جزءٌ من المعنى، بل ينطق بها موقوفة كما يقال: أ ب ت، ولهٰذا تكتب في صورة الحروف المقطعة لا بصورة اسم الحرف.

يقول ابن تيمية: «فإذا كان على هٰذا كل ما سوى هٰذه محكماً حصل المقصود؛ فإنه ليس المقصود إلا معرفة كلام الله وكلام رسوله.

وانـظر موقف شيخ الإسـلام من المتشـابـه ورده على مفوضة المعنى في: «تفسير سورة الإخـلاص» (ص ١٤٣ ومـا بعـدها)، و«الحمويَّة» (١٦٠ - ١٦٣)، و«مجموعة الرسائل» (١ / ١٨٩)، و«مجموع الفتاوى» (٣ / ٥٤ - ٦٧ و٥ / ٣٥ - ٣٧، ٢٣٤، ٣٤٧ - ٤٣٩ و١٠ / ٥٦٠ و١٣ / ٢٧٩ - ٢٨٠، ٣٧٤ - ٣٧٥، ٣٨٤ - ٣٨٥ و١٦ / ١٧٣، ٤٠٧ - ٤٢٢)، و«الإمام ابن تيمية وموقفه من التأويل» (ص ١٦٤ وما بعدها)، وقد أخطأ رشيد رضا في «تفسير المنار» (٣ / ١٦٥) عندما نقل عن ابن تيمية أن المتشابه عنده آيات الصفات خاصة، ومثلها أحاديث الصفات.

وانظر في المسألة: «تأويل مشكل القرآن» لابن قتيبة (ص ٦٢، ٧٣)، و«منهج ودراسات» (ص ٢٣ - ٢٤) للشنقيطي، و«منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد» (٢ / ٤٧٢ - ٥٠٠)، وكتابنا «الردود والتعقبات» (ص ٧٧ - ٨٢)، و«التيسير في قواعد علم التفسير» (ص ١٨٨ وما بعده) للكافيجي.

المعنى؛ لم يوجد التشابه في قاعدة كلية ولا في أصل عام، اللهم إلا أن يؤخذ التشابه على أنه الإضافي؛ فعند ذلك [لا][1] فرق بين الأصول والفروع في ذلك، ومن تلك الجهة حصل في العقائد الزيغ والضلال، وليس هو المقصود[2] ها هنا، ولا هو مقصود صريح باللفظ وإن كان مقصوداً بالمعنى، والله أعلم؛ لأنه تعالى قال: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ﴾ الآية [آل عمران: ٧]؛ فأثبت فيه متشابهاً، وما هو راجع لغلط[3] الناظر لا ينسب إلى الكتاب حقيقة، وإن نسب إليه؛ فبالمجاز.

* * * * *

---

(١) سقطت إلا من (ط)، ولذا قال (د): «لعله سقط منه لفظ «لا»؛ أي: فعند ملاحظة التشابه الإضافي لا يوجد فرق بين الأصول والفروع، وقوله: «ومن تلك الجهة»؛ أي: وبسبب التشابه الإضافي في الأصول جاء الزيغ في العقائد؛ كما تقدم له أمثلته». ونحوه عند (م).

(٢) أي: إنما المقصود بنفيه عن الأصول هو التشابه الحقيقي، وليس الإضافي مقصوداً في هذا المبحث، كما أنه ليس مقصوداً بلفظ الآية وإن كان داخلاً فيها بالمعنى كما ذكره سابقاً. (د).

(٣) الناشىء من عدم ضمه لأطراف الأدلة بعضها إلى بعض كما سبق؛ فليس في نفس الأدلة اشتباه، إنما هو من تقصيره أو اتباع هواه. (د).

المسألة الخامسة [1]

تسليط التأويل على المتشابه فيه تفصيل فلا يخلو أن يكون من المتشابه الحقيقي أو من الإضافي، فإن كان من الإضافي؛ فلا بد منه إذا تعين بالدليل كما بيّن العام بالخاص، والمطلق بالمقيد، والضروري بالحاجي، وما أشبه ذٰلك؛ لأن مجموعهما هو المحكم، وقد مر بيانه، وأما إن كان من الحقيقي؛ فغير لازم تأويله؛ إذ قد تبين في باب الإجمال والبيان أن المجمل لا يتعلق به تكليف إن كان موجوداً[2] لأنه[3] إما أن يقع بيانه بالقرآن الصريح أو بالحديث الصحيح، أو بالإجماع القاطع، أو لا، فإن وقع بيانه بأحد هٰذه؛ فهو من قبيل الضرب الأول من التشابه، وهو الإضافي، وإن لم يقع بشيء من ذٰلك؛ فالكلام في مراد الله تعالى من غير هٰذه الوجوه تسوُّرٌ على ما لا يعلم، وهو غير محمود.

وأيضاً؛ فإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المقتدين بهم لم يعرضوا[4] لهٰذه الأشياء، ولا تكلموا فيها بما يقتضي تعيين

---

(١) انظر: «الاعتصام» (١ / ٢٢١)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٣ / ١٤٥، ٢٧٥ - ٢٧٦ و١٧ / ٣٧٨ و٣٨٩ - ٣٩٠).

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «موحداً»، وعلق (د): «راجع المسألة الثانية عشرة في باب البيان والإجمال تجد في أولها أنه؛ إما لا يتعلق بالمجمل تكليف، وإما أنه لا وجود له، أي: إذا وقفنا على ﴿والراسخون في العلم﴾، وعليه؛ فلعل الأصل هنا إن كان «موجوداً»؛ أي: على فرض وجود المجمل بمعنى المتشابه الحقيقي».

(٣) الضمير للحال والشأن كما يعلم بالتأمل؛ لأن هٰذا التشقيق لا يجيء في المجمل الحقيقي الذي يقول فيه: «إن كان موجوداً»، وكذا الضمير في «بيانه» للمجمل مطلقاً. (د).

قلت: قال ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٧ / ٣٨٦): «وقد قال كثير من السلف: إن المحكم ما يعمل به، والمتشابه ما يؤمن به ولا يعمل به»، وانظر الآثار الواردة في ذٰلك عند ابن جرير في «التفسير» (٣ / ١٨٥ - ١٨٦).

(٤) أي: لم يتعرضوا ويتصدوا له في باب ضرب، من قولهم: عرض له أشد العرض =

تأويل من غير دليل، وهم الأسوة والقُدوة، وإلى ذلك؛ فالآية مشيرة إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ﴾ الآية [آل عمران: ٧].

ثم قال: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧].

وقد ذهب جملة من متأخري الأمة إلى تسليط التأويل عليها أيضاً رجوعاً إلى ما يفهم من اتساع العرب في كلامها، من جهة الكناية والاستعارة والتمثيل وغيرها من أنواع الاتساع؛ تأنيساً للطالبين، وبناءً على استبعاد الخطاب بما لا يفهم، مع إمكان الوقوف على قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾، وهو أحد[1] القولين للمفسرين؛ منهم مجاهد، وهي مسألة اجتهادية، ولكن الصواب من ذلك ما كان عليه السلف، وقد استدل الغزالي على صحة هذا المذهب بأمور ذكرها في كتابه المسمى بـ «إلجام العوامّ»[2]؛ فطالِعْهُ من هنالك.

* * * * *

= واعترض له؛ قابله بنفسه كما في «شرح القاموس». (د).

قلت: انظر الموقف السليم من المتشابه: «القواعد الحسان لتفسير القرآن» (ص ٧٠ ـ ٧١) للسعدي، و«إعلام الموقعين» (٢ / ٢٩٤ ـ ٢٩٥، ٣٠٤).

(١) وعليه؛ فلا يوجد المتشابه بالمعنى الحقيقي. (د).

قلت: انظر تعليقنا على (ص ٣٢٣ ـ ٣٢٦).

(٢) (ص ٣٤).

المسألة السادسة

إذا تسلط التأويل على المتشابه؛ فيراعى في المؤول به أوصاف ثلاثة: أن يرجع إلى معنى صحيح في الاعتبار، متفق[1] عليه في الجملة بين المختلفين، ويكون اللفظ المؤول قابلاً له، وذٰلك أن الاحتمال المؤول به إما أن يقبله اللفظ أو لا[2]، فإن لم يقبله؛ فاللفظ نص لا احتمال فيه، فلا يقبل التأويل، وإن قبله اللفظ؛ فإما أن يجري على مقتضى العلم[3] أو لا، فإن جرى على ذٰلك؛ فلا

---

(١) هٰذا هو الوصف الثاني، ولم يبن عليه شيئاً في بيانه الآتي، وكأنه لازم للوصف الأول، وهو صحة المعنى في الاعتبار؛ لأنه لا يكون كذٰلك إلا حيث يتفق عليه في الجملة وإن خولف في التفصيل؛ فرجع الأمر إلى شرطين:

الأول: صحة المعنى في الاعتبار بأن يكون متفقاً مع الواقع المعترف به إجمالاً ممن يعتد بهم.

والثاني: أن يكون وضع اللفظ قابلاً له لغة بوجه من وجوه الدلالة حقيقة أو مجازاً أو كناية، جارياً في ذٰلك على سنن اللغة العربية. (د).

قلت: مما ينبغي التنبه له في الأول: معرفة مراد المتكلم بكلامه، لا معرفة ما يحتمله اللفظ من المعاني من جهة اللغة فحسب، وفي الثاني أن يعلم أن ورود اللفظ بمعنى لا يلزم منه أن يكون هٰذا المعنى ملازماً له في جميع النصوص الأخرى وإن اختلف السياق، وكذا الاستدلال على أحد المعاني الداخلة في معنى الآية بكونه هو الغالب في النصوص؛ فغلبته فيه دليل على عدم خروجه عن معنى النص؛ فالحمل على الأغلب أولى من الحمل على غيره، انظر في هٰذا كله ومع التمثيل عليه: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٦ / ١٣، ١٤، ٣٦٦ و٧ / ٢٨٦)، و«الصواعق المرسلة» (١ / ١٩٢، ١٩٣)، و«إرشاد الفحول» (ص ١٧٦)، و«أضواء البيان» (١ / ٣٢٨)، و«منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد» (٢ / ٥٥٢ ـ ٥٥٥). وفي (د): «إذ تسلّط...».

(٢) في الأصل و(ف): «أم لا».

(٣) يعني أن اللفظ إذا كان قابلاً بحسب اللغة للمعنى المؤول به ينظر: هل معنى التركيب بعد اعتبار هٰذا التأويل يجري على مقتضى ما نعلمه في هٰذه القضية من الخارج، أم لا يجري بل يخالف الواقع المعلوم لنا من طريق غير هٰذا الخبر؟ فإن جرى على ذٰلك؛ فلا يصح طرحه لأن =

إشكال في اعتباره؛ لأن اللفظ قابل له، والمعنى المقصود من اللفظ لا يأباه؛ فاطّراحه إهمال لما هو ممكن الاعتبار قصداً، وذٰلك غير صحيح ما لم يقم دليل آخر على إهماله أو مرجوحيته، وأما إن لم يجر على مقتضى العلم؛ فلا يصح أن يحمله اللفظ على حال[1]، والدليل على ذٰلك أنه لو صح لكان الرجوع إليه مع ترك اللفظ الظاهر[2] رجوعاً إلى العمى، ورمياً في جهالة؛ فهو ترك للدليل لغير شيء، وما كان كذٰلك؛ فباطل.

هٰذا وجه.

ووجه ثان، وهو أن التأويل إنما يسلط على الدليل لمعارضة ما هو أقوى منه؛ فالناظر[3] بين أمرين إما أن يبطل المرجوح جملةً اعتماداً على الراجح، ولا يلزم نفسه الجمع، وهٰذا نظر يرجع إلى مثله عند التعارض على الجملة، وإما

= الشرطين قد تحققا؛ فاللفظ قابل، والمعنى المقصود من التركيب لا يأباه، أي: لا يأبى اعتبار هٰذا التأويل في مفرد من فمرداته؛ لأن المعنى المقصود من التركيب مع اعتبار هٰذا التأويل في مفرد من مفرداته يرجع إلى معنى صحيح في الواقع لا يخالف المعلوم لنا من قبل، وبهٰذا يتبين أن اللفظ في قوله: «والمعنى المقصود من اللفظ» ليس هو اللفظ المفرد الذي فيه التأويل، وإلا؛ لكان حاصله أن المعنى المقصود من اللفظ المؤول لا يأبى المعنى المؤول به اللفظ؛ فيتحد الآبي والمأبي، بل اللفظ هو اللفظ الخبري، والمعنى المقصود منه هو المعنى التركيبي. (د).

(١) أي: ولو قبله اللفظ. (د). قلت: في (ط): «حال الدليل» بدون «و».

(٢) وهو اللفظ المتشابه الظاهر في معناه الوضعي، أي: تركه إلى معنى لا يجري على اعتبار صحيح في مقتضى العلم يكون رجوعاً إلى عدم صرف، وقوله: «ترك للدليل»؛ أي: وهو اللفظ الظاهر المتشابه. (د).

قلت: انظر في هٰذا «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٤ / ١٩١).

(٣) أي: إن الناظر في أمر تعارض عليه دليلان، أحدهما راجح والآخر مرجوح، له طريقان في التخلص من المعارضة؛ إما أن يهدر المرجوح بما يقتضي إهداره، وإما أن يحمله على معنى يكـون صحيحاً متفقاً عليه، ولا يعارض دليله الراجح، أما أنه يحمل المرجوح على وجه آخر لا =

أن لا يبطله ويعتمد القول به على وجه، فذلك الوجه إن صح واتفق[1] عليه؛ فذاك، وإن لم يصح؛ فهو نقض الغرض لأنه رامَ تصحيح دليله المرجوح بشيء[2] لا يصح؛ فقد أراد تصحيح الدليل بأمر باطل، وذلك يقتضي بطلانه عندما رام أن يكون صحيحاً، هذا خلف.

ووجه ثالث[3]، وهو أن تأويل الدليل معناه أن يحمل على وجه يصح كونه دليلاً في الجملة؛ فردّه إلى ما لا يصح رجوع إلى أنه دليل لا يصح على وجه، وهو جمع بين النقيضين، ومثاله تأويل[4] من تأول لفظ الخليل في قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: ١٢٥] بالفقير؛ فإن ذلك يصير المعنى القرآنيّ غير صحيح[5]، وكذلك تأويل من تأول غوى من قوله: ﴿وَعَصَىٰ ءَادَمُ رَبَّهُۥ

= يعارض الراجح، ولكنه لا يكون صحيحاً في ذاته أو لا يوافقه عليه الخصم؛ فعمل باطل حقيقة أو صناعة. (د).

(١) أي: حتى يسلم الخصم صحة المعنى في ذاته؛ فيتأتى له دعوى حمل المرجوح عليه. (د).

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «لشيء».

(٣) لا يبعد عما قبله. (د).

(٤) انظر طائفة من الأمثلة القرآنية أولت تأويلاً فاسداً في «التحبير» للسيوطي (باب غرائب التفسير، النوع الثاني والتسعون، ص ٣٣٥ - ٣٣٦)؛ ففيه أمثلة أظهر، وفيه: «هذا النوع من زياداتي».

قال أبو عبيدة: وفي كُنَّاشاتي (قصاصاتي المنثورة) أمثلة كثيرة، وكذا في تأويلات خاطئة لأحاديث نبوية، عسى أن أنشط لجمعها في تأليف مستقل، يسر الله ذلك بمنّه وكرمه، وسيذكر المصنف في (٤ / ٢٢٥ وما بعدها) أمثلة على هذا الموضوع.

(٥) لأن إبراهيم الذي يقدم العجل السمين المشوي لضيوفه من عند أهله لا يصح أن يعد فقيراً؛ فهذا غير صحيح في الاعتبار، لم يجر على مقتضى العلم، وما بعده تخلف فيه شرط قبول اللفظ المؤول له، ومثال بيان تخلف فيه الجميع؛ لأن اللفظ لا يقبله، لا من الإشارة في «هذا»، ولا من العطف في قوله: «وهدى... إلخ»، ولا يجري على مقتضى العلم. (د).

﴿فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١] أنه من غَوِي[1] الفصيل لعدم صحة غَوَى بمعنى غَوِي[2]؛ فهٰذا لا يصح فيه التأويل من جهة اللفظ، والأول لا يصح فيه من جهة المعنى، ومثال ما تخلفت فيه الأوصاف تأويل بيان[3] بن سمعان في قوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٣٨].

فصل

وهٰذا المعنى لا يختص بباب التأويل، بل هو جار في باب التعارض والترجيح؛ فإن الاحتمالين[4] قد يتواردان على موضوع واحد، فيفتقر إلى الترجيح فيهما؛ فذٰلك ثان عن صحة قبول المحل لهما، وصحتهما في أنفسهما، والدليل في الموضعين واحد.

---

(١) بالكسر: إذا بشم من شرب اللبن؛ أي: فالتأويل فاسد لأن ما في القرآن بالفتح، وسيأتي له هٰذا في المسألة التاسعة من الطرف الثاني من الأدلة. (د)، ونحوه في (م).

قلت: كتب في هامش الأصل ما نصه: «في «المصباح»: غوى غيّاً من باب ضرب؛ انهمك في الجهل، وهو خلاف الرشد، وغوى الفصيل غوى من باب تعب؛ فسد جوفه من شرب اللبن، وفساد هٰذا التأويل ظاهر».

(٢) انظر: «الاعتصام» (١ / ٣٠١ ـ ط ابن عفان) للمصنف.

(٣) يأتي للمؤلف في المسألة التاسعة المشار إليها آنفاً بيان عن بيان هٰذا. انظر (٤ / ٢٢٥، ٢٢٦).

وقال (ف): «هو بيان بن سمعان التميمي الهندي اليمني الشيعي، وله شرذمة تنسب إليه تسمى البيانية، تنتحل نحلاً باطلة».

قلت: انظر عن حاله وكفره «الفصل» (٤ / ١٨٥) لابن حزم، و«الملل والنحل» (١٥٢)، و«الفرق بين الفرق» (٢٣٦)، و«لسان الميزان» (٢ / ٦٩).

(٤) لعل الأصل: «الدليلين»، وسيأتي بسطه في مبحث التعارض من كتاب الاجتهاد. (د).

قلت: قال ابن القيم في «الصواعق المرسلة» (١ / ١٨٧): «وبالجملة؛ فالتأويل الذي يوافق ما دلت عليه النصوص وجاءت به السنة ويطابقها هو التأويل الصحيح، والتأويل الذي يخالف ما دلت عليه النصوص وجاءت به السنة هو التأويل الفاسد، ولا فرق بين باب الخبر والأمر في ذٰلك».

[الفصل الثاني في الإحكام والنسخ

ويشتمل على مسائل:

المسألة الأولى][1]

اعلم أن القواعد الكلية هي الموضوعة أولاً، وهي التي[2] نزل بها القرآن على النبي ﷺ بمكة، ثم تبعها أشياء بالمدينة، كملت بها تلك القواعد التي وضع أصلها بمكة، وكان أولها[3] الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، ثم تبعه ما هو من الأصول العامة؛ كالصلاة، وإنفاق المال وغير ذلك[4]، ونهى عن كل ما هو كفر أو تابع للكفر؛ كالافتراءات التي افتروها من الذبح لغير الله [تعالى، وما جعل لله] وللشركاء الذين ادّعوهم افتراء على الله، وسائر ما حرموه على أنفسهم أو أوجبوه من غير أصل مما يخدم أصل عبادة غير الله، وأمر مع ذلك بمكارم الأخلاق كلها؛ كالعدل، والإحسان، والوفاء بالعهد، وأخذ العفو، والإعراض عن الجاهل، والدفع بالتي هي أحسن، والخوف من الله وحده، والصبر، والشكر، ونحوها، ونهى عن مساوىء الأخلاق من الفحشاء، والمنكر، والبغي،

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (ط).

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «والذي نزل...».

(٣) أي: القواعد المكية. (ف).

(٤) انظر في هذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٥ / ١٦٠ و١٧ / ١٢٦).

والقــول بغير علم، والتـطفيف في المكيال والميزان، والفسـاد في الأرض، والزنى، والقتل، والوأد، وغير ذٰلك مما كان سائراً في دين الجاهلية، وإنما كانت الجزئيات المشروعات بمكة قليلة، والأصول الكلية كانت في النزول والتشريع أكثر.

ثم لمـا خرج رسـول الله ﷺ إلى المدينة، واتسعت خطَّةُ[1] الإسلام؛ كملت[2] هنـالـك الأصول الكلية على تدريج؛ كإصلاح ذات البين، والوفاء بالعقود، وتحريم[3] المسكرات، وتحديد الحدود التي تحفظ الأمور الضرورية وما يكملها ويحسنها، ورفع الحرج بالتخفيفات[4] والرخص، وما أشبه ذٰلك، [وإنما ذٰلك] كلُّه تكميل للأصول الكلية.

فالنسخ إنما وقع معظمه بالمدينة؛ لما اقتضته الحكمة الإلٰهية في تمهيد الأحكام، وتأمل كيف تجد معظم النسخ إنما هو لما كان فيه تأنيسٌ أولاً للقريب

---

(١) الخطة: بوزن سدرة، وجمعها خطط كسُدَر؛ أي: اتسعت بلاده. (ف).

(٢) تراجـع المسـألة الثامنة من كتاب الأدلة ليفهم معنى كمال تلك الأصول، وأنه ليس الغرض أن هناك أصولاً لم تكن حاصلة رأساً في مكة ثم أنشئت في المدينة، ويدل عليه أيضاً قوله أول مسألتنا: «التي وضع أصلها بمكة». (د).

(٣) تقدم في المسألة الثامنة أن تحريم المسكر داخل إجمالاً في حفظ النفس؛ فالذي كان بالمدينة في ذٰلك إكماله بالتصريح بتحريمه، ووضع الحدود في شربه، والنص على تحريم القليل منه من باب التكميل أيضاً. (د).

(٤) لا ينافي هٰذا قوله الآتي: «إنما هو لما كان فيه تأنيس... إلخ» الذي يقتضي أنه روعي أولاً التخفيف ثم روعي التشديد بالمدينة؛ لأن التخفيف بالرخص إنما جاء بعد تفصيل التكاليف التي كانت مطلقة، وتفصيلها اقتضى اقترانها بمشقات وحرج في بعض الأحيان، فروعيت الرخص؛ فهي حتى مع الرخص أشد منها حينما كانت بمكة بدون رخص، ويحسن بك أن تراجع المسألة الخامسة من باب النسخ في كتـاب «الأحكـام» [٣ / ١٩٦] للآمـدي؛ لتزداد بصيرة في هٰذا الموضوع، وتعرف الخلاف في جواز نوع النسخ الذي جعله المؤلف معظم النسخ. (د).

العهـد بالإسـلام واستئلافُ لهم، مثل كون الصلاة كانت صلاتين ثم صارت خمساً، وكون إنفاق المال مطلقاً بحسب الخِيرَة[1] في الجملة ثم صار محدوداً مقدراً، وأن القبلة كانت بالمدينة بيتَ المقدس ثم صارت الكعبة، وكحِلّ نكاح المتعة[2] ثم تحريمه، وأن الطلاق كان إلى غير نهاية على قول طائفة ثم صار ثلاثاً، والظهار كان طلاقاً ثم صار غير[3] طلاق، إلى غير ذٰلك مما كان أصل الحكم فيه باقياً على حاله قبل الإسلام ثم أزيل، أو كان أصل مشروعيته قريباً خفيفاً ثم أحكم.

* * * * *

(١) أي: في نوعه ومقداره، وإلا؛ فالإنفاق مطلوب من أول التشريع لا خيرة فيه بمعنى الإباحة، وهٰذا معنى قوله: «في الجملة». (د).

وكتب (ف): «بفتح الياء، بمعنى: الخيار».

(٢) التحقيق أن نكاح المتعة أبيح في غزوة الفتح ثلاثة أيام ثم حرم؛ فالتحليل كان لضرورة وقتية ثم نسخ، وكلاهما كان بالمدينة؛ فالمثال على ما ترى. (د).

وقال (ف): «أي: مؤبداً إلى يوم القيامة؛ فالحل منسوخ خلافاً لمن زعم عدم نسخه».

(٣) يعني: وهو أشد لأنه يحتاج لكفارة بخلاف الطلاق. (د).

المسألة الثانية

لما تقرر أن المنزل بمكة من أحكام الشريعة هو ما كان من الأحكام الكلية والقواعد الأصولية في الدين على غالب الأمر؛ اقتضى ذٰلك أن النسخ فيها[4] قليل لا كثير؛ لأن[1] النسخ لا يكون في الكليات وقوعاً، وإن أمكن عقلاً.

ويدل على ذٰلك[2] الاستقراء التام، وأن الشريعة مبنية على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وجميع ذٰلك لم ينسخ منه شيء، بل إنما أتى بالمدينة ما يقوّيها ويحكمها ويحصنها، وإذا كان كذٰلك؛ لم يثبت نسخ

---

(١) أي: في الأحكام المنزلة بمكة، لا في الأحكام الكلية؛ حتى لا يتنافى مع قوله بعد: «لا يكون فيها وقوعاً... إلخ»، وقوله: «لم يثبت نسخ لكلي»، ولو قال فيه؛ لكان نصاً في المراد. (د).

(٢) ذكر المؤلف ثلاثة أوجه في الاستدلال على أن النسخ فيما نزل بمكة قليل ـ أو نادر كما يقول بعد ـ:

١ ــ وجه خاص، وهو أن أكثر ما نزل بها كليات، وهي لا نسخ فيها، أما أن أكثر ما نزل بها كليات؛ فقد تقرر في المسألة الأولى، وأما أن الكليات لا نسخ فيها؛ فدليله الاستقراء التام، وأن الشريعة مبنية... إلخ، وإذا صحت المقدمتان؛ ثبت أنه لا نسخ في أكثر الأحكام المكية، بل في القليل منها، وهو المطلوب.

٢ ــ ما أضافه بقوله: «وإلى هٰذا؛ فإن الاستقراء... إلخ»، وحاصله أن من تتبع الناسخ والمنسوخ من الأحكام الجزئية نفسها تبين له أن ما نسخ من الجزئيات أقل من المحكم منها، وهٰذا كما يصح دليلاً على قلة النسخ في الأحكام المكية يدل على قلته في الأحكام المدنية أيضاً، وإن كان سياقه للاستدلال على المكي.

٣ ــ في قوله: «ووجه آخر وهو أن الأحكام... إلخ»، وهو كسابقه عام للمكي والمدني، ولذٰلك أحال عليهما في الفصل عند الاستدلال على أن الأمر كذٰلك في سائر الأحكام. (د).

(٣) أي: على أن النسخ لا يكون في الكليات، لا على أصل الدعوى؛ فهو استدلال على مقدمة الدليل. (د).

لكلي ألبتة، ومن استقرأ كتب الناسخ والمنسوخ تحقق هٰذا المعنى؛ فإنما يكون النسخ من الجزئيات منها، والجزئيات المكية قليلة.

وإلى هٰذا؛ فإن الاستقراء يبين أن الجزئيات الفرعية التي وقع فيها الناسخ والمنسوخ بالنسبة إلى ما بقي محكماً قليلة، ويقوى[1] هٰذا في قول من جعل المنسوخ من المتشابه وغير المنسوخ من المحكم؛ لقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧].

فدخول النسخ في الفروع المكية قليل، وهي قليلة؛ فالنسخ فيها قليل [في قليل]، فهو إذاً بالنسبة إلى الأحكام المكية نادر[2].

ووجه آخر، وهو أن الأحكام إذا ثبتت على المكلف؛ فادعاء النسخ فيها لا يكون إلا بأمر محقق[3] لأن ثبوتها على المكلف أوّلاً محقَّق؛ فرفعها بعد العلم بثبوتها لا يكون إلا بمعلوم محقق، ولذٰلك أجمع المحققون على أن خبر الواحد لا ينسخ[4] القرآن ولا الخبر المتواتر؛ لأنه رفع للمقطوع به بالمظنون؛ فاقتضى

(١) لأنه حينئذ يكون مقابلاً للمحكم الذي نصت الآية على أنه أم الكتاب وأصله والغالب فيه. (د).

(٢) أي: لأنه قليل فيما هو في ذاته قليل. (د).

(٣) يشبه كلام ابن النحاس الآتي بعد؛ فلعله مأخذه. (د).

(٤) نعم هو قول الأكثرين، وحجتهم واضحة، وإنما قبلوا تخصيص المتواتر بالآحاد ولم يقبلوا نسخه به لأن الأول بيان وجمع بين الدليلين، بخلاف النسخ؛ فإنه إبطال. (د).

قلت: انظر توسعاً في المسألة في: «الرسالة» (١٠٦)، و«التبصرة» (٢٦٤)، و«المنخول» (٢٩٢)، و«المستصفى» (١ / ٨٠)، و«أصول السرخسي» (٢ / ٦٧)، و«المحصول» (٣ / ٥١٩)، و«الإحكام» (٤ / ٦١٧) لابن حزم، و«الإحكام» (٣ / ٢١٧) للآمدي، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٧ / ١٩٥ ـ ١٩٧)، و«البحر المحيط» (٤ / ٩٧ ـ ٩٨)، و«كشف الأسرار» (٣ / ١٧٥)، و«المسودة» (٢٠١ ـ ٢٠٤)، و«تيسير التحرير» (٣ / ٢٠٣)، و«إرشاد الفحول» (١٩١)، و«مذكرة في أصول الفقه» (٨٤).

هٰذا أن ما كان من الأحكام المكية يدعي نسخه لا ينبغي قبول تلك الدعوى فيه إلا مع قاطع بالنسخ، بحيث لا يمكن الجمع بين الدليلين ولا دعوى الإحكام فيهما.

فصل

وهٰكذا يقال في سائر الأحكام مكية كانت أو مدنية.

ويدل على ذٰلك **الوجهان الأخيران، ووجه ثالث**، وهو أن غالب[1] ما ادعي فيه النسخ إذا تأمل[2]؛ وجدته متنازعاً فيه، ومحتملاً، وقريباً من التأويل بالجمع بين الدليلين على وجه، من كون الثاني بياناً لمجمل، أو تخصيصاً لعموم، أو تقييداً لمطلق، وما أشبه ذٰلك من وجوه الجمع مع البقاء على الأصل من الإحكام في الأول والثاني.

وقد أسقط ابن العربي من «الناسخ والمنسوخ»[3] كثيراً بهٰذه الطريقة، وقال الطبري: «أجمع أهل العلم على أن زكاة الفطر فرضت، ثم اختلفوا في نسخها».

قال ابن النحاس: «فلما ثبتت بالإجماع وبالأحاديث[4] الصحاح عن النبي ﷺ؛ لم يجز أن تزال إلا بالإجماع أو حديث يزيلها ويبين نسخها، ولم

---

(١) ومنه يعلم أن الطريقة التي جرى عليها مثل الجلالين في «التفسير» ليست على ما ينبغي، وإن كان جرياً على الاصطلاح الآتي في المسألة بعد؛ فهو تساهل في التعبير غير محمود في بيان كلام الله تعالى. (د).

(٢) في (م) و (ط): «تُؤُمِّل».

(٣) طبع في مجلدين سنة (١٤١٣هـ) عن مكتبة الثقافة الدينية بمصر، بتحقيق د. عبدالكبير المدعري.

(٤) في مطبوع «الناسخ والمنسوخ» و (ط): «... وبالأسانيد».

يأت من ذلك شيء»[1] انتهى المقصود منه.

ووجه رابع يدل على قلة النسخ وندوره؛ أن تحريم ما هو مباح بحكم الأصل ليس بنسخ عند الأصوليين[2]؛ كالخمر والربا؛ فإن تحريمهما[3] بعد ما كانا على حكم الأصل لا يعد نسخاً لحكم الإباحة[4] الأصلية، ولذلك قالوا في حد النسخ: إنه رفع الحكم الشرعي[5] بدليل شرعي متأخر، ومثله رفع براءة الذمة بدليل.

وقد كانوا في الصلاة يكلم بعضهم بعضاً إلى أن نزل[6]: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨].

---

(١) «الناسخ والمنسوخ» (ص ٢٩٤). (٢) انظر له: «حاشية التفتازاني» (٢ / ١٨٥).

(٣) في (ط): «كالخمر والزنا فإن تحريمها...».

(٤) يدل على أن الخمر كان مباحاً بحكم الأصل قبل نزول تحريمه بالمدينة، وهذا يحتاج إلى الجمع بينه وبين ما سبق له أن تحريمه داخل في الأصل المكي إجمالاً وهو حرمة الجناية على النفس والأعضاء. (د).

(٥) أي: والمباح بحكم الأصل والعادة الجارية قبل الشرع لا يعتبر حكماً شرعياً. (د).

قلت: انظر في تعريفات النسخ: «الإحكام» (٣ / ١٨٠) للآمدي، و«الإحكام» (٤ / ٥٩) لابن حزم، و«البرهان» (٢ / ٥٩) للزركشي، وأثبت الدكتور مصطفى زيد في كتابه «النسخ في القرآن الكريم» (١ / ٦٠ وما بعدها) الأقوال التي ذكرت في حدّه، وناقشها مناقشة مطولة؛ فانظره فإنه مفيد.

(٦) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب ﴿وقوموا لله قانتين﴾، ٨ / ١٩٨ / رقم ٤٥٣٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب تحريم الكلام في الصلاة ونسخ ما كان من إباحة، ٢ / ٣٨٣ / رقم ٥٣٩) عن زيد بن أرقم؛ قال: «كنا نتكلم في الصلاة، يكلم الرجل صاحبهُ وهو إلى جنبه في الصلاة؛ حتى نزلت: ﴿وقوموا لله قانتين﴾ [البقرة: ٢٣٨]؛ فأُمرنا بالسكوت، ونُهينا عن الكلام». لفظ مسلم.

قال ابن حبان في «صحيحه» (٦ / ٢٧ - ٢٨ - مع الإحسان): «هذا الخبر يوهم من لم يطلب العلم من مظانّه أن نسخ الكلام في الصلاة كان بالمدينة»، قال: «وذاك أن زيد بن أرقم من =

وروي أنهم كانوا يلتفتون في الصلاة إلى أن نزل[1] [قوله]: ﴿ٱلَّذِينَ هُمْ

= الأنصار، وقال: كنا نتكلم في الصلاة بالحاجة، وليس مما يذهب إليه الواهمُ فيه في شيء منه، وذلك أن زيد بن أرقم كان من الأنصار الذين أسلموا بالمدينة، وصلوا بها قبل هجرة المصطفى ﷺ إليهما، وكانوا يُصلُّون بالمدينة كما يصلي المسلمون بمكة في إباحة الكلام في الصلاة لهم، فلما نُسخ ذلك بمكة؛ نُسِخَ كذلك بالمدينة؛ فحكى زيدٌ ما كانوا عليه، لا أنَّ زيداً حكى ما لم يشهده».

وقال (ف): «القنوت هنا: الإمساك عن الكلام».

(1) أخرج الحاكم في «المستدرك» (٢ / ٣٩٣)، والبيهقي في «الكبرى» (٢ / ٢٨٣)، والحازمي في «الاعتبار» (٦٠)، وابن جرير في «التفسير» (١٨ / ٣)، والنحاس في «الناسخ والمنسوخ» (ص ٢٢٧) عن ابن سيرين؛ قال: «كان رسول الله ﷺ إذا صلى رفع رأسه إلى السماء، تدور عيناه ينظر ها هنا وها هنا؛ فأنزل الله عز وجل: **﴿قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون﴾**؛ فطأطأ ابن عون رأسه، ونكس في الأرض».

وصله الحاكم عن أبي هريرة، وقال البيهقي عن المرسل: «هذا هو المحفوظ»، وقال: «ورواه حماد بن زيد عن أيوب مرسلاً، وهذا هو المحفوظ»، وقال الحاكم: «صحيح على شرط الشيخين، ولولا خلاف فيه على محمد؛ فقد قيل عنه مرسلاً»، قال الذهبي: «الصحيح مرسل»، وهذا الذي رجحه شيخنا في «الإرواء» (٢ / ٧١ - ٧٣ / رقم ٣٥٤)، وعزاه ابن ضويان في «منار السبيل» (١ / ٩٢) لأحمد في «الناسخ والمنسوخ»، وسعيد بن منصور في «السنن». وانظر: «زاد المعاد» (١ / ٢٤٩)؛ **فالحديث ضعيف**.

وسرد ابن العربي في «الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٣٠٨) ما ورد عن ابن سيرين، وأتبعه بقوله: «وروي عن غيره أنّ المؤمنين كانوا يلتفتون في الصلاة ويتكلّمون؛ فنسخ الله ذلك»، ثم قال (٢ / ٣٠٩): «وحديث ابن سيرين باطل، وما روى غيره لا أصْل له، إنما روي في «الصحيحين»: «إنا كنا نتكلم في الصلاة حتى نزلت: **﴿وقوموا لله قانتين﴾**؛ فأمرنا بالسكوت».

قلت: قضية الكلام مضى تخريجها في الحديث السابق، والمصنِّف نقل عن ابن العربي ولم ينقل حكمه على الحديث، ومثل هذا يقع كثيراً له؛ فهو لا يفلّي الأخبار، ولا يمحص الآثار، ولا يبحث عن ناقليها، وشاب كتابه - وهو جوهرة عديمة النظير - بمثل هذا، عفى الله عنا وعنه بمنّه وكرمه، وألمح ابن العربي أيضاً في «أحكام القرآن» (٣ / ١٢٩٥) لتضعيف هذا الحديث، والله الموفّق. وفي (ط): «نزلت».

فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾ [المؤمنون: ٢]، قالوا: وهٰذا إنما نَسخ أمراً[1] كانوا عليه. وأكثـر القـرآن[2] على ذٰلك، معنى هٰذا أنهم كانوا يفعلون ذٰلك بحكم الأصـل من الإباحة؛ فهو مما لا يعد نسخاً، وهٰكذا كل ما أبطله الشرع من أحكام[3] الجاهلية.

فإذا اجتمعت هٰذه الأمـور، ونظرت إلى الأدلة من الكتاب والسنة؛ لم يتخلص في يدك من منسوخها إلا ما هو نادر، على أن ها هنا معنى يجب التنبه له ليفهم اصطلاح القوم في النسخ، وهي:

* * * * *

---

(١) أي: فليس نسخاً لحكم شرعي، بل تعمير للذمة بعد أن كانت غير مشغولة، وقد تفنن في تسمية هٰذا النوع تحريم ما هو مباحة بالإباحة الأصلية، أو رفع براءة الذمة بدليل، أو نسخ أمر كانوا عليه، وهي عبارات ثلاث استعملها في معنى واحد زيادة في إيضاح الفرق بينه وبين نسخ الحكم الشرعي. (د).

(٢) أي: أكثـر تشريع القرآن رفع ونقض لما كانوا عليه، وإن كان أمهلهم مدة وأخذهم بالتدريج في تشريع ما به إصلاح عاداتهم وعباداتهم؛ فلا يعد نسخاً لأنه إنشاء لأحكام لم يسبقها تشريع في موضوعها. (د).

(٣) في (م): «الأحكام».

المسألة الثالثة

وذلك أن الذي يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم في الإطلاق أعم منه في كلام الأصوليين[1]؛ فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخاً، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخاً، وعلى بيان المبهم والمجمل نسخاً، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر نسخاً؛ لأن جميع ذلك مشترك في معنى واحد، وهو أن النسخ في الاصطلاح المتأخر اقتضى أن الأمر المتقدم غير مراد في التكليف، وإنما المراد ما جيء به آخراً؛ فالأول غير معمول به، والثاني هو المعمول به.

وهذا المعنى جار في تقييد المطلق، فإن المطلق متروك الظاهر مع مقيِّده؛ فلا إعمال له في إطلاقه، بل المعمل هو المقيد، فكأن[2] المطلق لم يفد مع مقيده شيئاً؛ فصار مثل الناسخ والمنسوخ، وكذلك العام مع الخاص؛ إذ كان ظاهر العام يقتضي شمول الحكم لجميع ما يتناوله اللفظ، فلما جاء الخاص أخرج حكم ظاهر العام عن الاعتبار؛ فأشبه الناسخ والمنسوخ؛ إلا أن اللفظ العام لم يهمل مدلوله جملة، وإنما أهمل منه ما دل عليه[3] الخاص،

---

(1) انظر في ذلك: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٣ / ٢٩ ـ ٣٠، ٢٧٢ ـ ٢٧٣)، و«الأحكام» لابن حزم (٤ / ٦٧)، و«فهم القرآن» (٣٩٨) للمحاسبي، و«إعلام الموقعين» (١ / ٢٩)، و«تفسير القرطبي» (٢ / ٢٨٨)، و«الفوز الكبير في أصول التفسير» (ص ١١٢ ـ ١١٣) للدهلوي، و«النسخ في دراسات الأصوليين» (٥٢١)، و«أحكام القرآن» (١ / ١٩٧)، ومقدمة محقق «الناسخ والمنسوخ» (١ / ١٩٧) لابن العربي، و«محاسن التأويل» (١ / ١٣)، و«الإتقان» (٢ / ٢٢) لنادية العمري، و«الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه» (ص ٨٨ ـ ٩٠) لمكي بن أبي طالب.

(2) إنما قال «كأن»؛ لأن الواقع أن المطلق لم يهمل مدلوله جملة كما سيأتي في العام بعد؛ فيقال نظيره هنا، أي إن الذي أهمل إنما هو الاحتمالات الأخرى لغير المقيد. (د).

(3) أي: أهمل منه ما دل الخاص على إهماله، وهو ما عدا مدلول الخاص. (د). =

وبقي السائر على الحكم الأول، والمبين مع المبهم[1] كالمقيد مع المطلق، فلما كان كذٰلك؛ استسهل إطلاق لفظ النسخ في جملة هٰذه المعاني لرجوعها إلى شيء واحد.

ولا بد من أمثلة تبين المراد: فقد روي عن ابن عباس[2] أنه قال في قوله تعالى: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ﴾ [الإسراء: ١٨] إنه ناسخ لقوله تعالى: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلْـَٔاخِرَةِ نَزِدْ لَهُۥ فِى حَرْثِهِۦ ۖ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا﴾ [الشورى: ٢٠].

وعلى هٰذا التحقيق تقييد لمطلق؛ إذ كان قوله: ﴿نُؤْتِهِۦ مِنْهَا﴾ مطلقاً، ومعناه مقيد بالمشيئة، وهو قوله في [الآية] الأخرى: ﴿لِمَن نُّرِيدُ﴾، وإلا فهو إخبار، والأخبار لا يدخلها[3] النسخ.

= قلت: في الأصل: «وإنما العمل عليه...».

(١) كما يأتي مثاله بعد في قوله تعالى: ﴿**قل الأنفال لله والرسول**﴾ مع قوله: ﴿**واعلموا أنما غنمتم**﴾ الآية. (د).

(٢) أخرجه النحاس في «الناسخ والمنسوخ» (ص ٢٥٤) بإسنادٍ ضعيف، وقال: «والقول الآخر أنها غير منسوخة، وهو الذي لا يجوز غيره؛ لأن هٰذا خبر...».

وانظر: «الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٣٥٥) لابن العربي، و«نواسخ القرآن» (٢١٩ - ٢٢٠) لابن الجوزي.

(٣) أي: لا يدخل النسخ مدلول الخبر وثمرته إن كان مما لا يتغير؛ كالإخبار بوجود الإلٰه وبصفاته؛ فدخول النسخ في هٰذا المدلول محال بإجماع، أما إذا كان مما يتغير كإيمان زيد وكفر عمرو؛ ففيه خلاف، والمختار جوازه، وأما نسخ تلاوة الخبر أو نسخ تكليفنا به كما إذا كلفنا بأن نخبر بشيء ثم ورد نسخ التكليف بذٰلك؛ فكل من هٰذين جائز لأنه من التكليف فيدخله النسخ، فانظر معنى الآية: هل هو مما يتغير فيدخله النسخ على المختار، أم لا يتغير فلا يدخله؟ وقالوا: إن من أمثلة ما لا يتغير أن تقول: أهلك الله زيداً؛ لأنها حادثة واحدة تقع مرة واحدة؛ فلا يتأتى فيها التغيير، والتحقيق أن بعض الأخبار يجوز في مدلولها النسخ كما إذا كان الخبر عاماً؛ فيأتي الثاني يبين =

وقال في قوله: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ . . .﴾ إلى قوله: ﴿وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾ [الشعراء: ٢٢٤ ـ ٢٢٦]: هو منسوخ بقوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا﴾ [1] الآية [الشعراء: ٢٢٧].

قال مكي[2]: «وقد ذكر عن ابن عباس في أشياء كثيرة في القرآن فيها حرف الاستثناء؛ أنه قال: منسوخ».

قال: «وهو مجاز لا حقيقة؛ لأن المستثنى[3] مرتبط بالمستثنى منه، بيَّنه حرفُ الاستثناء أنه[4] في بعض الأعيان الذين عمَّهم اللَّفظُ الأوَّل، والنَّاسخ

= تخصيصه وقصره على البعض كما في الآية؛ إلا أنه يكون على اصطلاح المتقدمين لا اصطلاح الأصوليين، وكلامه في هٰذا. راجع «الإحكام» (٣ / ١٦٣) للآمدي. (د).

(١) أخرجه النحاس في «الناسخ والمنسوخ» (ص ٢٤٠) بإسنادٍ ضعيف، وقال بعد كلام: «. . . هٰذا الذي تسمّيه العرب استثناءً لا نسخاً. . .».

وأخرج أبو داود في «سننه» (كتاب الأدب، باب ما جاء في الشعر، رقم ٥٠١٦) من طريق علي بن حسين بن واقد المروزي ـ وهو صدوق يهم ـ عن أبيه عن يزيد النحوي عن عكرمة عن ابن عباس؛ قال: ﴿**والشعراء يتبعهم الغاوون**﴾؛ فنسخ من ذٰلك واستثنى؛ فقال: ﴿**إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً**﴾.

وأخرج نحوه ابن جرير في «التفسير» (١٩ / ١٧٩)، وابن النحاس في «الناسخ والمنسوخ» (ص ٢٤٠) عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس، وهٰذا إسناد حسن.

والشاهد أن النسخ هنا بمعنى التخصيص؛ كما هو ظاهر من قوله: «واستثنى»، وانظر: «الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٣٢٣) لابن العربي.

(٢) في كتابه «الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه» (ص ٣٧٣ ـ ٣٧٤).

(٣) في مطبوع «الإيضاح»: «الاستثناء».

(٤) قال (ف): «الأنسب: «بيَّن حرف الاستثناء أنه. . .» إلخ، أو «نبه حرف الاستثناء أنه»» اهـ.

رد عليه (د) بقوله: «أنه بدل من الضمير في بينه؛ فالكلام واضح لا يحتاج لتصحيح كما ظُنّ». =

منفصلٌ[1] من المنسوخ رافع لحكمه، وهو بغير حرف».

هٰذا ما قال، ومعنى ذٰلك أنه تخصيص للعموم قبله، ولٰكنه أطلق عليه لفظ النسخ؛ إذ لم يعتبر فيه الاصطلاح الخاص.

وقال في قوله تعالى: ﴿لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا﴾ [النور: ٢٧]: إنه منسوخ بقوله: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ [أَن تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ﴾ الآية [النور: ٢٩].

وليس من الناسخ والمنسوخ في شيء؛ غير أن قوله: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾] يثبت[3] أن البيوت في الآية الأخرى إنما يراد بها المسكونة.

وقال في قوله: ﴿انفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا﴾ [التوبة: ٤١]: إنه منسوخ[4]

= قلت: نص عبارة مكي في «الإيضاح» (ص ٣٧٤): «... بالمستثنى منه، يليه حرف الاستثناء الذي يلزمه؛ فبيَّن أنه في بعض الأعيان...»، ومنه يظهر صواب ما عند (ف).

(١) لأنه قد أخذ في تعريفه أن يكون الدليل الناسخ متأخراً عن المنسوخ، ويلزمه أن يكون بغير حروف الاستثناء. (د). وفي (د): «منفصل عن...»، وفي مطبوع «الإيضاح» (ص ٣٨٤): «منفصل من المنسوخ، وهو رافع لحكم المنسوخ، وهو بغير حرف الاستثناء».

(٢) أخرجه النحاس في «الناسخ والمنسوخ» (ص ٢٣١) بإسنادٍ ضعيف، وقال المحاسبي في «فهم القرآن» (ص ٤٢٦): «وقد كان بعض من مضى يرى أن آية الاستئذان منسوخة، والعلماء اليوم مُجْمِعَةٌ أنها ثابتة؛ إلا أنَّ بعضهم رأى أن دقَّ الباب يجري من الاستئذان».

وانظر: «الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٣١٦ - ٣١٧)، و«أحكام القرآن» (٣ / ١٣٤٧ - ١٣٥٢)، كلاهما لابن العربي.

(٣) بل في نفْس الآية الأخرى ما يثبت أنها خاصة بالمسكونة؛ لأن قوله: ﴿حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها﴾ يقتضي ذٰلك. (د). في (ط): «بيَّنتْ» بدل «يثبت»، وما بين المعقوفتين سقط من (ط).

(٤) وبه قال عطاء، وهو مبني على أن الآية الثانية في الجهاد، وقد بين الفخر مع هٰذا أنه =

بقـولـه: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً﴾(1) [التوبة: ١٢٢]، والآيتان في معنيين، ولٰكنه نبّه على أن الحكم بعد غزوة تبوك أن لا يجب النفير على الجميع.

وقال في قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ١]: منسوخ بقـوله: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾ [الآية](2) [الأنفال: ٤١]، وإنما ذٰلك بيان لمبهم(3) في قوله: ﴿لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾.

وقال في قوله: ﴿وَمَا عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٦٩]: إنه منسوخ بقوله: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلْكِتَٰبِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا﴾ الآية(4) [النساء: ١٤٠]، وآية الأنعام(5) خبر من الأخبار، والأخبار لا

= لا يلزم النسخ، وقيل: إنها في أحكام التفقه في الدين لا دخل لها بالجهاد كما قاله المؤلف؛ إلا أنه لا داعي إذن لقوله: «ولٰكنه نبه... إلخ» لأن هٰذا هو معنى النسخ. (د).

(1) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الجهاد، باب في نسخ نفير العامة، رقم ٢٥٠٥)، وأبو عبيد في «الناسخ والمنسوخ» (رقم ٣٨٥)، والبيهقي في «الكبرى» (٩ / ٤٧)، والنحاس في «الناسخ والمنسوخ» (ص ٢٠١) من طرق عنه، ولا تسلم أيُّ طريق من طرقه من ضعفٍ، ولٰكن الضعف يسير في كلٍّ منها، وهو قابل للجبر، والله الموفّق.

وانظر لزاماً: «الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٢٤٨ - ٢٥١) لابن العربي، و«فهم القرآن» (ص ٤٦٣ - ٤٦٤) للحارث المحاسبي، و«الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه» (ص ٣١٥).

(2) أخرجه أبو عبيد في «الناسخ والمنسوخ» (رقم ٤٠٠)، والبيهقي في «الكبرى» (٦ / ٢٩٣)، وذكره النحاس في «الناسخ والمنسوخ» (ص ١٨٢)، وابن العربي في «الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٢٢٤)، والحارث المحاسبي في «فهم القرآن» (٤٦٤)، ومكي في «الإيضاح» (ص ٢٩٥)، وما بين المعقوفتين من الأصل، وسقط من النسخ المطبوعة.

(3) في (م): «المبهم».

(4) أخرجه النحاس في «الناسخ والمنسوخ» (ص ١٦٨ - ١٦٩) بإسنادٍ ضعيف، وانظر: «فهم القرآن» (ص ٤١٦ - ٤١٧)، و«الإيضاح» (ص ٢٨٢).

(5) نزل بمكة: ﴿وإذا رأيت الذين يخوضون...﴾ الآية؛ فشكا المسلمون أنهم يحرمون =

تَنسَخ ولا تُنسَخ .

وقال في قوله: ﴿ وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُوْلُواْ ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينُ

= من المسجد الحرام والطواف؛ إذ كان كلما حصل من المشركين خوض واستهزاء تركوا المكان الذي يجلسون فيه، وهٰذا حرج؛ فنزلت الرحمة والرخصة بقوله: **﴿وما على الذين يتقون﴾**؛ أي: الشرك والمعاصي، **﴿من حسابهم من شيء ولكن ذكرى﴾**؛ فأبيح لهم البقاء في أماكنهم مع تذكير الخائضين وإرشادهم، ثم إن المنافقين في المدينة كانوا يجالسون أحبار اليهود ويسمعون منهم الهزء والطعن في الإسلام والقرآن؛ فنزلت الآية: **﴿وقد نزل عليكم في الكتاب﴾** خطاباً للمنافقين بأنه نزل عليكم في القرآن أن إذا سمعتم آيات الله . . . إلخ إلى أن قال: إنكم أيها المنافقون إذا مثل هٰؤلاء الأحبار الكفار، وعليه؛ فالمراد بما أنزل عليهم في الكتاب هو آية: **﴿وإذا رأيت الذين يخوضون . . .﴾** إلخ الموجبة لقيامهم من مجلس الخائضين. راجع الفخر الرازي في الآيتين، وعلى ما قاله يكون حصل نسخ مرتين: نسخ لعزيمة القيام بالتخفيف وإباحة الجلوس مع الذكرى، وكل من الناسخ والمنسوخ في سورة الأنعام، ونسخ للتخفيف ثانياً بآية: **﴿وقد نزل عليكم في الكتاب . . .﴾** إلخ في سورة النساء، وقد قالوا: إن هٰذا لا يعهد مثله في الشريعة؛ كما قاله ابن القيم في غير موضع من كتابه «زاد المعاد»، هٰذا ثم لا يخفى أن قوله: **﴿وما على الذين يتقون﴾** يفيد حكماً شرعياً هو رفع الحرج؛ فيصح أن يكون ناسخاً ومنسوخاً لأنه ليس بخبر معنى، خلافاً لما قاله المؤلف أولاً وآخراً، وسيأتي مثله في الأمر غير الصريح. (د).

قلت: نقل ابن العربي في «ناسخه» (٢ / ٢١١) أن الذي عليه أهل التفسير أنه لا نسخ في هٰذه الآية، قال: «لأنه خبر، والآيتان محكمتان، ومعنى الآية أنه إذا نهى عن المنكر؛ فليس عليه حساب من فعله»، ثم تعقب هٰذا القول بكلام شديد، قال: «هٰذه غباوة ظاهرة، ليس هٰذا بخبر، بل هو صريح أمر؛ لأن الله تعالى قال لرسوله ﷺ: **﴿وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره﴾**، فإن نسيت فتذكرت؛ فقم ساعة تذكارك عنهم، ولا تقعد بعد ذٰلك معهم، وهٰذا منسوخ بأمره بالقتل والقتال بلا إشكال، والآية التي في النساء مثلها؛ فإنه نهاهم الله أن يجالسهم إذا سمعهم يكفرون، وهٰذه أيضاً منسوخة بالأمر بالقتال إذا كان مأجوراً أن يقوم عنهم إذا سمعهم يستهزئون بآيات الله ويكفرون، وصار بعد ذٰلك مأموراً بأن يقاتلهم ويقيم الحد بالقتل في ذٰلك عليهم، وهٰذا نسخ بيِّن».

﴿فَٱرْزُقُوهُم مِّنْهُ﴾ الآية [النساء: ٨]: إنه منسوخ بآية المواريث[1].

وقال مثله الضحاك والسُّدِّي وعِكرمة. وقال الحسن: «منسوخ بالزكاة».

وقال ابن المسيَّب: «نسخه الميراث والوصية»[2].

والجمع بين الآيتين ممكن؛ لاحتمال [حمل][3] الآية على الندب، والمراد بأولي القربى من لا يرث، بدليل قوله: ﴿وَإِذَا حَضَرَ﴾ [فقيد] كما

---

(١) أخرجه ابن أبي حاتم وابن مردويه ـ كما في «فتح الباري» (٨ / ٢٤٢) ـ، والنحاس في «الناسخ والمنسوخ» (ص ١١٥)، وابن الجوزي في «الناسخ والمنسوخ» (ص ١٩٩) من أوجه ضعيفة؛ كما قال ابن حجر.

وأخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب ﴿**وإذا حضر القسمة أولوا القربى واليتامى والمساكين**﴾، ٨ / ٢٤٢ / رقم ٤٥٧٦) عن ابن عباس رضي الله عنهما؛ قال عن الآية: «هي محكمة، وليست بمنسوخة».

وأخرج البخاري أيضاً في «صحيحه» (كتاب الوصايا، باب قول الله عز وجل ﴿**وإذا حضر القسمة أولو القربى**﴾، ٥ / ٣٨٨ / رقم ٢٧٥٩) عن ابن عباس؛ قال: «إنَّ ناساً يزعمون أن هٰذه الآية نُسِخَت، ولا والله ما نُسِخت، ولٰكنَّها مما تهاون الناس، هما واليان: والٍ يرثُ وذاك الذي يَرْزُقُ، ووالٍ لا يرثُ؛ فذاك الذي يقول بالمعروف، يقول: لا أملك لك أن أعطيك».

وأخرج نحوه الحاكم في «المستدرك» (٢ / ٣٠٢ ـ ٣٠٣)، والبيهقي في «الكبرى» (٦ / ٢٦٦ ـ ٢٦٧).

(٢) قال ابن حجر في «الفتح» (٨ / ٢٤٣): «وصح ذٰلك ـ أي: النسخ ـ عن سعيد بن المسيب، وهو قول القاسم بن محمد وعكرمة وغير واحد، وبه قال الأئمة الأربعة وأصحابهم».

قلت: وأسند النسخ عن الضحاك: سعيد بن منصور في «سننه» (٣ / ١١٧٢)، وابن جرير في «تفسيره» (٨ / ١٠ / رقم ٨٦٨٠ ـ ط شاكر)، وفيه جويبر، وهو ضعيف.

وانظر: «تفسير القرطبي» (٥ / ٤٨ ـ ٤٩)، و«أحكام القرآن» للشافعي (ص ١٤٧ ـ ١٤٩)، و«الناسخ والمنسوخ» (٢ / ١٤٦ ـ ١٤٧)، و«أحكام القرآن» (١ / ٣٢٩)، كلاهما لابن العربي، و«فهم القرآن» (ص ٤٣٩ ـ ٤٤٠) للمحاسبي، و«الإيضاح» (ص ٢١٠)، وفيه ما عند المصنف.

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

ترى[1] الرزق بالحضور؛ [فدل أن][2] المراد غير الوارثين، وبيَّن الحسن[3] أن المراد الندب أيضاً بدليل آية الوصية والميراث؛ فهو من بيان المجمل والمبهم.

وقال هو وابن مسعود في قوله: ﴿وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ﴾ [البقرة: ٢٨٤]: إنه منسوخ بقوله: [﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، مع أنَّ الأخبار لا تنسخ، وإنما المرادُ ـ والله أعلم ـ: ما انْطَوَتْ عليه النفوس من الأمور الكَسْبية التي هي في وسْع الإنسان، وبيَّنَ ذٰلك قولُه]: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[4] [البقرة:

---

(١) هٰكذا في (ط) فقط، وسقط ما بين المعقوفتين من الأصل والنسخ المطبوعة، ولذا قال (ف): «في العبارة تحريف، ولعل الأصل بدليل قوله «إذا حضر»، حيث قيد الرزق بالحضور؛ فدل على أن المراد غير الوارثين لأن الوارث يرزق مطلقاً حضر أو غاب». وتابعه (م)، أما (د)؛ فقال: «تحريف، ولعل الأصل: لما شرط الرزق بالحضور كان المراد. . . إلخ».

(٢) كذا في (ط)، وبدله في غيره: «فإن».

(٣) أخرجه عبدالرزاق في «تفسيره» (١ / ١٤٩) ـ ومن طريقه النحاس في «الناسخ والمنسوخ» (١١٦) ـ، وابن جرير في «تفسيره» (٨ / ٩ / رقم ٨٦٦٧، ٨٦٧١)، وسعيد بن منصور في «تفسيره» (٣ / ١١٧٠ / رقم ٥٧٩)، وابن الجوزي في «نواسخ القرآن» (ص ٢٥٤) من طرق عن الحسن بألفاظ منها: «هي محكمة، وذٰلك عند قسمة ميراث الميت». لفظ عبدالرزاق.

و«هي ثابتة، ولٰكن الناس بخلوا وشحوا». أحد ألفاظ ابن جرير.

و«فغير قرابة الميت يُرْضخ ـ والرَّضْخْ: العطيَّة القليلة ـ لهم القَدَحَ أو الشيء؛ فكان يقول لهم: إنها لم تنسخ». لفظ سعيد بن منصور، **وإسناده صحيح**.

ويتأكد النَّدب بما قاله مكي في «الإيضاح» (ص ٢١٠ ـ ٢١١): «ويدل على أنها على الندب قوله في آخر الآية: ﴿وقولوا لهم قولاً معروفاً﴾؛ أي: إن لم تعطوهم شيئاً ولم توصوا لهم؛ فقولوا لهم قولاً حسناً، وأيضاً؛ فإنها لو كانت فرضاً لكان الذي لهم معلوماً محدوداً كسائر الفرائض»، ثم ذكر أنَّ الإجماع عليه، وقال: «وهٰذا هو الصواب إن شاء الله، وهو مذهب مالك وأكثر العلماء»، ثم قال: «فالآية محكمة على الندب والترغيب غير منسوخة».

(٤) أخرج النسخ عن ابن مسعود: أبو عبيد في «الناسخ والمنسوخ» (رقم ٥٠٦)، وابن جرير =

٢٨٦] بدليل أن ابن عباس فسر[1] الآية بكتمان الشهادة[2]؛ إذ تقدم[3] قوله:

= في «التفسير» (٦ / ١١٢ / رقم ٦٤٧٨ ـ ط شاكر).

وأخرجه عن ابن عباس: أبو عبيد في «الناسخ والمنسوخ» (رقم ٥١٥)، وأحمد في «المسند» (١ / ٣٣٢)، والحارث المحاسبي في «فهم القرآن» (ص ٤٣٦)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٢٨٧)، وابن جرير في «التفسير» (رقم ٦٤٥٨، ٦٤٥٩، ٦٤٦١، ٦٤٦٢) ـ وصححه الحاكم ووافقه الذهبي ـ، والشافعي في «مسنده» (٤٢٢ ـ رواية المزني)، والطبراني في «الكبير» (رقم ١٠٧٦٩، ١٠٧٧٠)، والطحاوي في «المشكل» (رقم ١٦٢٦ ـ ١٦٢٨ ـ ط الجديدة)، وأبو داود في «ناسخه»، وعبد بن حميد، والبيهقي في «الشعب» ـ كما في «الدر المنثور» (٢ / ١٢٨) ـ، وإسناده صحيح، وصححه ابن حجر في «فتح الباري» (٨ / ٢٠٦).

(١) معنى الآية على كلام ابن عباس: إن تبدوا ما في أنفسكم وما تعلمونه في موضوع الشهادة بأن تقولوا لصاحب الحق: نعلم الشيء ولٰكنا لا نشهد به عند الحكام، أو تخفوه بألا تطلعوا صاحب الحق على ما تعلمونه؛ يحاسبكم به الله على كل حال لأنه كتمان للشهادة ومضيع للحق، فيكون قوله: ﴿وإن تبدوا. . .﴾ إلخ من باب بيان المجمل لقوله: ﴿ولا تكتموا﴾؛ فقد كان يحتمل الأمرين كما يحتمل أحدهما فقط، وعليه لا تكون آية: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ مرتبطة بهٰذه الآية؛ فقوله: «بدليل. . . إلخ» سقط منه كلام تقديره[1]: «وليس بمنسوخ بدليل. . .»، أما على رواية أنه لما نزلت آية: ﴿وإن تبدوا﴾ شق الأمر على الصحابة وجثوا على ركبهم أمامه ﷺ، وقالوا: كلفنا من الأمر ما نطيق، من صوم وصلاة. . . إلخ، ولٰكن نزلت هٰذه الآية وليس في وسعنا تنزيه النفس عن الهواجس والخواطر السيئة؛ فأنزل الله آية: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾، يعني: فلا يكلفكم بالخواطر وما يكون في النفس غير العزم على الفعل الذي تطيقونه؛ فيكون معنى كونها ناسخة لآية ﴿وإن تبدوا﴾ أنها مبينة لإجمالها أو مخصصة لها ببعض ما يشمله قوله: ﴿وإن تبدوا ما في أنفسكم﴾.

والحاصل أنه على رأي ابن عباس لا تعلق لآية: ﴿لا يكلف الله﴾ بآية: ﴿وإن تبدوا﴾ [البقرة: ٢٨٣]، وتكون هٰذه محكمة ولا تخصيص فيها، بل هي مبينة لإجمال آية: ﴿ولا تكتموا الشهادة﴾، وأما إذا جرينا على رواية جُثُوِّ الصحابة على الركب؛ فتكون آية: ﴿لا يكلف﴾ مخصصة أو مبينة لإجمال آية: ﴿وإن تبدوا﴾ الذي كان بظاهره يشمل الهواجس والخواطر؛ فنزلت الآية =

(١) أثبتناه من (ط) وحده بنحوه، وهو بين معقوفتين.

﴿ وَلَا تَكْتُمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ ﴾ [البقرة: ٢٨٣]، ثم قال: ﴿ وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ ﴾ الآية [البقرة: ٢٨٤]؛ فحصل أن ذٰلك من باب

= مخرجة لما عدا العزم الذي في الوسع اجتنابه، ويكون قوله: «فحصل أن ذٰلك من باب التخصيص... إلخ» صحيحاً، لٰكن بما شرحناه، ويكون في الكلام سقط آخر قبل قوله: «فحصل» تقديره: وعلى فرض رواية الجثو وعدم مسايرة ابن عباس تكون آية: ﴿لا يكلف﴾ مخصصة أو مبينة لآية ﴿وإن تبدوا﴾ لا ناسخة، ولا يخفى عليك أن الكلام لا يستقيم إلا بتقدير شيء ساقط منه؛ لأن ابن مسعود الذي يقول كما في البخاري ومسلم: «والله الذي لا إلٰه إلا هو؛ ما نزلت سورة من كتاب الله إلا وأنا أعلم أين نزلت، ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيم أنزلت، ولو أعلم أحداً أعلم مني بكتاب الله تعالى تبلغه الإبل؛ لركبت إليه»، الذي يقول ذٰلك لا يقول: إنها منسوخة بدليل أن ابن عباس فسر الآية، ولٰكنه إذا قال بالنسخ؛ فإنما يقول بعلمه هو.

هٰذا وقد روى البغوي[1] في «تفسيره» [١ / ٤١٥] بجملة طرق؛ أن ابن عباس يقول: إنها منسوخة بآية: ﴿لا يكلف﴾ راوياً حديث جثو الصحابة وشدة ما لحقهم بسبب هٰذه الآية، ومعنى كونها منسوخة على رأيه هٰذا أن تكون مخصوصة أو مبينة بها على ما شرحناه، ولم يذكر البغوي عنه الوجه الذي ذكره المؤلف من رجوعها إلى قوله: ﴿ولا تكتموا﴾، بل ذكر وجهاً آخر عنه: إنها محكمة على أن معنى يحاسبكم يخبركم به، وأن الحساب لا يستلزم العقاب، وأنها تتلاقى مع حديث: «فأما المؤمن؛ فيقول له ربه: ألم تفعل كذا، ألم تفعل كذا؟ ثم يقول: سترتها عليك في الدنيا واليوم أغفرها لك، وأما الفاجر؛ فيحاسبه على شركه وكفره»، وهٰذا معنى: ﴿فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء﴾، ولا شك أن هٰذا غير ما نقله المؤلف عنه هنا. (د).

(٢) أخرج أبو عبيد في «الناسخ والمنسوخ» (رقم ٥٠٢)، والطحاوي في «المشكل» (٢ / ٢٤٧)، وابن جرير في «التفسير» (رقم ٦٤٥٠، ٦٤٥٤) من طريق يزيد بن أبي زياد عن مِقْسم عن ابن عباس في هٰذه الآية؛ قال: «نزلت في كتمان الشهادة وإقامتها».

ويزيد ضعيف، كبر فتغيّر، صار يتلقَّن، وكان شيعياً، ومقسَم صدوق، وكان يرسل؛ **فالأثر ضعيف**.

وأخرجه ابن جرير في «التفسير» (رقم ٦٤٤٩) من طريق يزيد بن أبي زياد عن مجاهد عن ابن عباس.

(٣) في (ط): «إذ قد تقدم».

---

(١) أورد ذٰلك من غير إسناد، وقد سبق أن خرجناه؛ فاقتضى التنبيه.

تخصيص العموم، أو بيان المجمل.

وقال في قوله: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ [النور: ٣١]: إنه منسوخ(١) بقوله: ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ﴾ الآية [النور: ٦٠]، وليس بنسخ، إنما هو تخصيص لما تقدم من العموم.

وعن أبي الدرداء وعُبادة بن الصامت في قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ﴾ [المائدة: ٥] أنه ناسخ لقوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾(٢) [الأنعام: ١٢١]، فإن كان المراد أن طعام أهل الكتاب حلال وإن لم يذكر اسم الله عليه؛ فهو تخصيص للعموم، وإن كان المراد [أن](٣) طعامهم حلال بشرط التسمية؛ فهو أيضاً من باب التخصيص(٤)، لكن آية الأنعام هي آية العموم المخصوص في الوجه الأول، وفي الثاني بالعكس(٥).

---

(١) أخرج نحوه ابن جرير في «التفسير» (١٨ / ١٦٥)، وابن الجوزي في «نواسخ القرآن» (ص ٢٠٠)، وقال: «وكذلك قال الضحاك، وهذا ليس بصحيح؛ لأن الآية الأولى فيمن يخاف الافتتان بها، وهذه الآية في العجائز؛ فلا نسخ»، وحكاه ابن العربي في «الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٣١٧ - ٣١٨)، وقال مكي في «الإيضاح» (٣٦٦): «فهذا بالتخصيص أشبه منه بالنسخ».

(٢) حكاه النحاس في «الناسخ والمنسوخ» (ص ١٤٥)، ومكي في «الإيضاح» (ص ٢٦١) عن أبي الدرداء وعبادة، وحكاه ابن العربي في «الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٢١٤ - ٢١٥) عن عكرمة، وحكاه ابن الجوزي في «نواسخ القرآن» (١٥٦) عن جماعة منهم الحسن وعكرمة، ورجَّحوا جميعاً أن المراد بالنسخ إنْ صح؛ التخصيص.

(٣) زيادة من (د) و (ط)، وسقطت من الأصل و (م) و (ف).

(٤) في (ف): «تخصيص»، وقال: «لعله التخصيص»، وفي (ط): «تخصيص العموم».

(٥) إلا أنه يتوقف على صحة تخصيص المتقدم للمتأخر؛ لأن سورة المائدة متأخرة عن الأنعام، وهو رأي الأكثر، يقولون: يخصص العام بالخاص مطلقاً تقدم أو تأخر، وقال بعضهم: لا يخصص الكتاب الكتاب مطلقاً تقدم المخصص أو تأخر، وقال إمام الحرمين وأبو حنيفة: «إنما يتخصص العام بالخاص إذا تقدم العام في التاريخ، وإلا كان العام المتأخر ناسخاً». (د).

وقال عطاء في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ﴾ [الأنفال: ١٦]: إنه منسوخ بقوله: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٥] إلى آخر الآيتين(١)، وإنما هو تخصيص، وبيان لقوله: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ﴾؛ فكأنه على معنى: ومن يولهم وكانوا مِثلَيْ عدد المؤمنين؛ فلا تعارض ولا نسخ بالإطلاق(٢) الأخير.

وقال في قوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]: إنه منسوخ بالنهي عن نكاح المرأة على عمتها أو [على] خالتها(٣)، وهذا من باب تخصيص العموم.

---

(١) حكاه النحاس في «الناسخ والمنسوخ» (ص ١٨٤)، وابن العربي في «الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٢٢٦ - ٢٢٨)، وابن الجوزي في «نواسخ القرآن» (ص ١٦٥ - ١٦٦)، وقال: «وقال آخرون: هي محكمة، وهذا هو الصحيح؛ لأنها محكمة في النهي عن الفرار؛ فيحمل النهي على ما إذا كان العدو أعلى من عدد المسلمين، وقد ذهب إلى نحو هذا ابن جرير».

قلت: وذلك في «تفسيره» (٩ / ١٣٥)، وخطّأ ابن العربي في «أحكام القرآن» (٢ / ٣٦٦) القول بالنسخ، وقال عنه: «وهذا خطأ من قائله؛ لأن المسلمين كانوا يوم بدر ثلاث مئة ونيفاً، والكفار كانوا تسع مئة ونيفاً؛ فكان للواحد ثلاثة، وأما هذه المقابلة - وهي الواحد بالعشر -؛ فلم ينقل أن المسلمين صافوا المشركين عليها قط، ولكن الباريء فرض ذلك عليهم أولاً، وعلله بأنكم تفقهون ما تقاتلون عليه، وهو الثواب، وهم لا يعلمون ما يقاتلون عليه، ثم نسخ ذلك، قال ابن عباس: كان هذا ثم نسخ بعد مدةٍ طويلة وإن كانت إلى جنبها».

وانظر: «فهم القرآن» (٤٥٩ - ٤٦٠) للمحاسبي، و«الإيضاح» (ص ٢٩٦ - ٢٩٧).

(٢) في (ط): «بإطلاق».

(٣) انظر: «الناسخ والمنسوخ» (ص ١٢٢) للنحاس، ومضى تخريج حديث الجمع بين المرأة وعمتها في (ص٨٢) وهو في «الصحيحين»، وأفاد ابن العربي في «الناسخ والمنسوخ» (٢ / ١٦٢) ما عند المصنف، وزاد أيضاً على تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها؛ فقال: «ومن حرم من جهة الرضاع غير الأم والأخت».

وانظر: «نواسخ القرآن» (١٢٤) لابن الجوزي، و«الإيضاح» (ص ٢١٨ - ٢١٩) لمكي بن أبي طالب، وما بين المعقوفتين ليست في (د).

وقال وهب بن منبِّه في قوله: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الشورى: ٥]: نسختها الآية التي في غافر: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [1] [غافر: ٧].

وهٰذا معناه أن آية غافر مبينة لآية الشورى؛ إذ هو خبرمحض[2]، والأخبار لا نسخ فيها.

وقال ابن النحاس: «هٰذا لا يقع فيه[3] ناسخ ولا منسوخ؛ لأنه خبر من الله، ولٰكن يجوز أن يكون وهب بن منبه أراد أن هٰذه الآية على نُسخة[4] تلك الآية، لا[5] فرق بينهما، يعني أنهما بمعنى واحد، وإحداهما تبيِّن الأخرى».

قال: «وكذا[6] يجب أن يُتأول للعلماء، ولا يتأول عليهم الخطأ العظيم، إذا كان لما قالوه وجه».

---

(١) أخرجه النحاس في «الناسخ والمنسوخ» (ص ٢٥٣)، وحكاه ابن الجوزي في «نواسخ القرآن» (ص ٢١٨) عن ابن منبه والسدي ومقاتل بن سليمان، وقال ابن العربي في «الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٣٥١، ٣٥٤ ـ ٣٥٥): «ليس هٰذا نسخاً، إنما هو تخصيص عموم، والتخصيص يدخل في العموم؛ كان جزاءً أو تكليفاً باتفاق».

قلت: ويلزم من القول بالنسخ أن الملائكة استغفرت أولاً للمشركين، وهٰذا كذب لأن الله جل وعز يقول: ﴿ولا يشفعون إلا لمن ارتضى﴾، ولم يكن الملائكة يشفعون لمن في الأرض ممن قد علموا أن الله لا يغفر له أبداً، قاله المحاسبي في كتابه «فهم القرآن» (٤٧٤ ـ ٤٧٥)، وانظر كلامه أيضاً: (٣٥٨ ـ ٣٥٩)، وكلام مكي بن أبي طالب في «الإيضاح» (ص ٣٩٩).

وورد في غير (د): «التي في الطور»، وهو خطأ.

(٢) أي: ولا يؤول إلى تكليف حتى يدخله النسخ؛ إذ لو كان بمعنى الأمر لصح دخول النسخ فيه. (د).

(٣) هٰكذا في «الناسخ والمنسوخ» لابن النحاس و(ط)، «وفي الأصل وباقي النسخ: فيها».

(٤) وهل قرأها ابن النحاس: «نسختها» اسماً مبتدأ خبره الآية التي... إلخ، أم قرأها فعلاً؟ الأول أقرب إلى غرضه، وأيسر في تأويله كلامه. (د)

قلت: الكلمة جاءت في (م): «نسق».

(٥) في (ط): «لأنه لا».

(٦) في (ط): «وكذٰلك».

قال: «والدليل على ما قلناه ما حدثناه أحمد بن محمد ثم أسند عن قتادة في قوله: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الشورى: ٥]؛ قال: للمؤمنين منهم»[١].

وعن عراك بن مالك وعمر بن عبدالعزيز وابن شهاب؛ أن قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ﴾ الآية [التوبة: ٣٤] منسوخ بقوله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾[٢] [التوبة: ١٠٣]، وإنما هو بيان[٣] لما يسمى كنزاً، وأن المال إذا أُدِّيتْ زكاته لا يسمَّى كنزاً، وبقي ما لم يزك داخلاً تحت التسمية؛ فليس من النسخ في شيء.

وقال قتادة في قوله: ﴿ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾ [آل عمران: ١٠٢]: إنه منسوخ بقوله: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾[٤] [التغابن: ١٦]، وقاله الربيع بن أنس والسدي وابن زيد[٥]، وهٰذا من الطراز المذكور؛ لأن الآيتين مدنيتان، ولم

(١) أخرجه عبدالرزاق في «المصنف» (٢ / ١٩٠) ـ ومن طريقه النحاس في «الناسخ والمنسوخ» (٢٥٣) ـ، والحارث المحاسبي في «فهم القرآن» (ص ٤٢٨).

(٢) حكاه مكي في «الإيضاح» (ص ٣١٤)، وابن العربي في «أحكام القرآن» (٢ / ٩٣٠)، و«الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٢٥٩)، وأسنده ابن الجوزي في «نواسخ القرآن» (ص ١٥٤) عن عراك ابن مالك وعمر بن عبدالعزيز به.

(٣) بدليل الأحاديث والآثار الكثيرة الواردة في أن الكنز هو الذي لا تؤدى زكاته، منها ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب **﴿يوم يحمى عليها في نار جهنم﴾**، ٨ / ٣٢٤ / رقم ٤٦٦١) عن خالد بن أسلم؛ قال: «خرجنا مع عبدالله بن عمر؛ فقال: هٰذا قبل أن تنزل الزكاة؛ فلما أنزلت جعلها الله طهراً للأموال».

(٤) أخرجه عبدالرزاق في «التفسير» (١ / ١٢٨)، والنحاس في «الناسخ والمنسوخ» (ص ١٠٧)، والمحاسبي في «فهم القرآن» (ص ٤٧٠)، وابن جرير في «التفسير» (٧ / ٦٨، ٦٩ / رقم ٧٥٥٧ ـ ط شاكر)، وابن الجوزي في «نواسخ القرآن» (١٠٧).

(٥) قاله مكي في «الإيضاح» (ص ٢٠٣)، وابن العربي في «الناسخ والمنسوخ» (٢ / =

تنزلا إلا بعد تقرير أن الدِّين لا حرج فيه، وأن التكليف بما لا يستطاع مرفوع؛ فصار معنى قوله: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ [آل عمران: ١٠٢]: فيما استطعتم، وهو معنى قوله: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]؛ فإنما أرادوا بالنسخ أن إطلاق سورة آل عمران مقيد بسورة التغابن.

وقال قتادة أيضاً في قوله: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]: إنه نسخ[1] من ذٰلك التي لم يدخل بها، بقوله: ﴿فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩]، والتي يئست من المحيض والتي لم تحض بعد والحامل بقوله: ﴿وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ...﴾ إلى قوله: ﴿أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[2] [الطلاق: ٤].

وقال عبدالملك بن حبيب في قوله: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]،

= ١٢٦)، والقرطبي في «تفسيره» (٤ / ١٥٧)، وابن الجوزي في «نواسخ القرآن» (١٠٨) و«زاد المسير» (١ / ٤٣٢)، وقال: «قال شيخنا علي بن عبدالله: والاختلاف في نسخها وإحكامها يرجع إلى اختلاف المعنى المراد بها؛ فالمعتقد نسخها يرى أن ﴿حق تقاته﴾ الوقوف مع جميع ما يجب له ويستحقه، وهٰذا يعجز الكل عن الوفاء به؛ فتحصيله من الواحد ممتنع، والمعتقد إحكامها يرى أن ﴿حق تقاته﴾ أداء ما يلزم العبد على قدر طاقته؛ فكان قوله تعالى: ﴿ما استطعتم﴾ مفسراً لـ ﴿حق تقاته﴾، لا ناسخاً ولا مخصصاً».

(١) يريد: وحكمه يجري على ما سبق من أنه بيان وتخصيص. (د).

(٢) ذكره النحاس في «الناسخ والمنسوخ» (ص ٧٦)، ومكي في «الإيضاح» (ص ١٧٦)، وابن العربي في «الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٨٤ ـ ٨٥)، وأسنده عن قتادة ابن الجوزي في «نواسخ القرآن» (٨٦ ـ ٨٧)، وقال: «واعلم أن القول الصحيح المعتمد عليه أن هٰذه الآية كلها محكمة؛ لأن أولها عام في المطلقات، وما ورد في الحامل، والآيسة والصَّغيرة؛ فهو مخصوص من جملة العموم، وليس على سبيل النسخ، وأما الارتجاع؛ فإنّ الرجعية زوجة». وانظر: «فهم القرآن» (٤١٩ ـ ٤٢٠) للمحاسبي.

وقوله: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، وقوله: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ﴾ [التكوير: ٢٨]: إن ذلك منسوخ بقوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٩]، وهٰذه الآية إنما جاءت في معرض التهديد والوعيد، وهو معنى لا يصح نسخه؛ فالمراد[1] أن إسناد المشيئة للعباد ليس على ظاهره، بل هي مقيدة بمشيئة الله سبحانه[2].

وقال في قوله: ﴿ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا﴾ [التوبة: ٩٧]، وقوله: ﴿وَمِنَ ٱلْأَعْرَابِ مَن يَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ مَغْرَمًا﴾ [التوبة: ٩٨]: إنه منسوخ بقوله: ﴿وَمِنَ ٱلْأَعْرَابِ مَن يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ الآية [التوبة: ٩٩][3]، وهٰذا من

---

(١) يستأنس بهٰذا لتصحيح النقص الذي أشرنا إليه في المسألة الثانية من المتشابه. (د).

(٢) قال ابن العربي في «الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٣٥٢) عند هٰذا الموطن: «وقد سقط فيها ابن حبيب لليدين والفم؛ حتى تكلم فيها بأمرٍ لم تُعلم حقيقته ولم تُفهم»، ثم سرد قوله الذي ذكره المصنف، وقال: «وهٰذا جهل عظام، وخطب جسام؛ فإن الحقائق لا تنسخ لا سيما إذا كانت في العقائد، وقوله تعالى: **﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾** عقيدة حق، وكلمة صدق، ولم تزل الحقيقة كذٰلك ولا تزال، ولم يختلف قط هٰذا بحال حتى يمحى في حالة ويثبت في أخرى، كما أن قوله تعالى: **﴿لمن شاء منكم أن يستقيم﴾**، وقوله: **﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾** عقيدة حق وكلمة صدق، متفقة متسقة، غير مختلفة ولا مفترقة»، وذكر نحو ما عند المصنف.

وانظر أيضاً: «(٢ / ٢٨٧)، و «نواسخ القرآن» (ص ٢١٥).

(٣) قال ابن العربي في «الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٢٦١) عند هٰذا الموطن: «لقد مني ابن حبيب بالوهم أو بنقل ما لم يقل عنه، ومني بالرد ممن لا يعلم، قال بعضهم: وهٰذا خبر لا ينسخ، ومتى بلغنا إلى هٰذا الحد؟ وليست الآية في شيء من هٰذا الغرض، إنما سميت براءة: الفاضحة؛ لأنه لم يزل ينزل: ومنهم، ومنهم، ومنهم. . . حتى ظننا أنها لا تبقي أحداً؛ فقال تعالى: **﴿ومنهم من يقول ائذن لي﴾**، **﴿ومنهم من يلزمك في الصدقات﴾**، **﴿ومنهم الذين يؤذون النبي﴾**، **﴿ومنهم من عاهد الله﴾**، ومن الأعراب من يكره الغزو، يرى أن الذي ينفقه مغرم، ومنهم من يرى أن الذي ينفقه قربة. . .»، ثم قال: «فأي نسخ في هٰذا لولا التسوّر على الدين، والتصوُّر بصورة علماء المسلمين، =

الأخبار التي لا يصح نسخها، والمقصود أن عموم(1) الأعراب مخصوص فيمن(2) كفر دون من آمن.

وقال أبو عبيد(3) وغيره: إن قوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَـٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ

= والله ينصرنا بالحقّ، ويشرح صدورنا للعلم برحمته».

وانظر لزاماً: «أحكام القرآن» (٢ / ١٠١١ ـ ١٠١٢) له.

(١) أي: في الآية الأولى مخصوص بالآية الأخيرة، أما الآية الوسطى مع الأخيرة؛ فلا تعارض بينهما لأن كلًّا منهما صريح في بعض الأعراب؛ فلا يتوهم فيهما نسخ ولا تخصيص. (د).

(٢) في (د): «بمن».

(٣) سرد الآثار والأقوال في المسألة في كتابه «الناسخ والمنسوخ» (ص ١٤٧ ـ ١٥٤)، ثم قال بعد أن ذكر أن شهادة التائب من القذف جائزة ما نصه: «وهٰذا قول أهل الحجاز جميعاً، وأما أهل العراق؛ فيرون شهادته غير مقبولة أبداً وإن تاب، وكلا الفريقين إنما تأول فيما نرى الآية؛ فالذي لا يقبلها يذهب إلى أن الكلام انقطع من عند قوله: **﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً﴾**، ثم استأنف؛ فقال: **﴿وأولٰئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا﴾**؛ فأوقع التوبة على الفسق خاصةً دون الشهادة، وأما الآخرون؛ فذهبوا إلى أن الكلام بعضه معطوف على بعض، فقال: **﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولٰئك هم الفاسقون﴾**، ثم أوقعوا الاستثناء في التوبة على كل الكلام، ورأوا أنه منتظم له».

ثم قال: «والذي يُختار هٰذا القول؛ لأن من قال به أكثر وأعلى، منهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فمن وراءه مع أنه في النظر على هٰذا أصح، ولا يكون المتكلم بالفاحشة أعظم جرماً من راكبها، ألا ترى أنهم لا يختلفون في العاهر أنه مقبول الشهادة إذا تاب؟ فراميه بها أيسر جرماً إذا نزع عما قال وأكذب نفسه؛ لأن التائب من الذنب كمن لا ذنب له، وإذا قبل الله عز وجل التوبة من عبده كان العباد بالقبول أولى، مع أن مثل هٰذا الاستثناء موجود في مواضع من القرآن، من ذٰلك قوله عز وجل: **﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض﴾**، ثم قال بعد ذٰلك: **﴿إلا الذين تابوا﴾**؛ فليس يختلف المسلمون أن هٰذا الاستثناء ناسخ للآية من أولها، وأن التوبة لهٰؤلاء جميعاً بمنزلة واحدة، وكذٰلك قوله عز وجل في الطهور حين قال: **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا﴾**، ثم قال: **﴿وإن كنتم** =

﴿ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤] منسوخ بقوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ﴾ الآية [النور: ٥]، وقد تقدم لابن عباس[1] مثله.

وقيل في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣] منسوخ بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾[2] الآية [النساء: ٤٨]، [وقوله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ﴾ الآية [النساء: ٩٣]]، وهذا من باب تخصيص العموم لا من باب النسخ.

وفي قوله: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾

= مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً﴾؛ فصار التيمم لاحقاً بمن وجب عليه الاغتسال كما لحق من وجب عليه الوضوء في سنة النبي ﷺ حين أمر عماراً وأبا ذر بذلك، وعلى هذا المعنى تأول من رأى شهادة القاذف جائزة؛ لأنه كلام واحد بعضه معطوف على بعض وبعضه تابع بعضاً، ثم انتظمه الاستثناء وأحاط به».

(١) أخرج أبو عبيد في «الناسخ والمنسوخ» (رقم ٢٧٥)، وابن جرير في «التفسير» (١٨ / ٦٢)، والبيهقي في «الكبرى» (١٠ / ١٥٣) عن ابن عباس في قوله: ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون﴾، قال: ثم قال: ﴿إلا الذين تابوا﴾، قال: «فمن تاب وأصلح فشهادته في كتاب الله عز وجل تقبل». وهذا ليس بنسخ، وإنما هو استثناء.

وانظر: «أحكام القرآن» (٣ / ١٣٢٧)، و«الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٣١٣ ـ ٣١٥)، كلاهما لابن العربي، و«نواسخ القرآن» (١٩٩) لابن الجوزي، و«فهم القرآن» (ص ٤٦٦ ـ ٤٦٧) للمحاسبي، و«الإيضاح» (ص ٣٦٤) لمكي بن أبي طالب.

(٢) انظر: «الناسخ والمنسوخ» لأبي عبيد (رقم ٤٧٩)، و«الإيضاح» (ص ٣٩٨) لمكي، و«تفسير ابن جرير» (٨ / ١٠١ / رقم ٨٨٦٧ ـ ط شاكر)، و«فهم القرآن» (٤٧١) للمحاسبي.

وقال ابن العربي في «الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٣٥٠) بعد كلام: «... فصارت الآية من جميع هذه الوجوه ساقطة في باب النسخ، ضعيفة في باب التخصيص، والله أعلم».

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من النسخ المطبوعة، وأثبته من الأصل و(ط) و«الإيضاح» (ص ٣٩٨).

[الأنبياء: ٩٨]: إنه منسوخ:[1] بقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾[2] [الأنبياء: ١٠١].

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم: ٧١] منسوخ بها

---

(١) لأن من المعبودين عيسى وأمه وكثيراً من الملائكة. (د).

(٢) أخرج الطبراني في «الكبير» (١٢ / ١٥٣ / رقم ١٢٧٣٩)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ١٧٥٨ ـ موارد)، ومن طريقه ابن حجر في «موافقة الخبر الخبر» (٢ / ١٧٣، ١٧٤) بسنده إلى ابن عباس؛ قال: لما نزلت: **﴿إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون﴾**، قال عبدالله بن الزبعري: أنا أخصم لكم محمداً؛ فقال: يا محمد! أليس فيما أنزل الله عليك **﴿إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون﴾**؟ قال: «نعم». قال: فهٰذه النصارى تعبد عيسى، وهٰذه اليهود تعبد عزيراً، وهٰذه بنو تميم تعبد الملائكة؛ فهٰؤلاء في النار؟ فأنزل الله عز وجل: **﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولٰئك عنها مبعدون﴾**.

وفي إسناده عاصم بن بهدلة، ضعّفه جماعة.

وأخرجه البزار من طريق آخر عن ابن عباس، وفيه: «ثم نسختها **﴿إن الذين سبقت...﴾**»، وفيه شرحبيل بن سعد مولى الأنصار، وثقه ابن حبان، وضعَّفه الجمهور، وبقية رجاله ثقات، قاله الهيثمي في «المجمع» (٧ / ٦٨).

وأخرجه من طرق أخرى: الحاكم في «المستدرك» (٢ / ٣٨٥)، وابن جرير في «التفسير» (١٧ / ٩٧)، والواحدي في «أسباب النزول» (ص ٢٠٦)، والهروي في «ذم الكلام» (ص ١٦٥)، وابن أبي حاتم والحارث بن أبي أسامة وابن مردويه في «تفاسيرهم»، ومن طريق ابن مردويه والواحدي والحارث ابن حجر في «موافقة الخبر الخبر» (٢ / ١٧٢)، والضياء في «المختارة»، والخبر عند ابن هشام في «السيرة» (١ / ٢٥٩)، وابن كثير في «البداية والنهاية» (٣ / ٨٨ ـ ٨٩)، وقال عنه في «تحفة الطالب» (رقم ٢٣٥): «مشهور في كتب التفسير والسير والمغازي»، وسيأتي لفظه بتمامه عند المصنف (٤ / ٢٤)، وقال ابن حجر: «هٰذا حديث حسن».

وانظر: «الإيضاح» (ص ٩٣، ٣٥١ ـ ٣٥٢)، و«فهم القرآن» (ص ٣٥٧ و٤٧٣) للمحاسبي.

أيضاً[1]، وهو إطلاق النسخ في الأخبار، وهو غير جائز.

قال مكي[2]: «وأيضاً؛ فإن هٰذا لو نسخ لوجب زوال حكم دخول المعبودين من دون الله كلهم النار؛ لأن النسخ إزالة الحكم الأول وحلول[3] الثاني محله، ولا يجوز زوال الحكم الأول في هٰذا بكليته، إنما زال بعضه؛ فهو تخصيص[4] وبيان».

---

(١) أي: وكأن الأول ما حصل، وهو وإن لم يفد أنهم ومعبودهم ممن سبقت لهم الحسنى؛ إلا أنه قد زال كونهم حصب جهنم، وهو غير صحيح، هٰذا مراده. (د).

قلت: قال ابن العربي في «الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٣٠٣) بعد كلام: «وهٰذا يبطل أن يكون ناسخاً من وجهين ظاهرين:

أحدهما: أن الأول عموم، والثاني خصوص، والخصوص لا ينسخ العموم، وإنما يخصه.

الثاني: أن هٰذا ليس بتكليف بحكم ولا بفعل تعلّق بأمر ونهي، وإنما هو وعيد ووعد، وليس فيها نسخ؛ إلا على الوجه الذي قدّرناه من ارتفاع سبب الوعيد ليرتفع الوعيد بارتفاع سببه، وهٰذا بيِّن لمن تأمله، والله أعلم».

(٢) انظر: «زاد المسير» (٥ / ٢٥٦)، و«تفسير القرطبي» (١١ / ١٣٦)، و«الوسيط» (٣ / ١٩٠)، و«الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٢٨٩ ـ ٢٩١) لابن العربي، و«نواسخ القرآن» (ص ١٩٣)، وفيه: «وهٰذا من أفحش الإقدام على الكلام في كتاب الله سبحانه بالجهل، وهل بين الآيتين تنافٍ؟ فإنَّ الأولى تثبت أنَّ الكل يردونها، والثانية تثبت أنه ينجو منهم من اتقى، ثم هما خبران، والأخبار لا تنسخ».

(٣) في تفسيره «الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره»، ونحوه في «الإيضاح» (ص ٩٣، ٣٤٥ ـ ٣٤٦).

(٤) أي: لمن يدخل النار من المعبودين، ويبقى الكلام في ورودها؛ فهل هو مخصص أيضاً بآية: ﴿**إن الذين سبقت**﴾ مع أن آية الورود فيها ما يفيد بقاء عمومها، وهو قوله: ﴿**ثم ننجي الذين اتقوا**﴾؟ وهو الذي يفيده حديث مسلم: «لا يدخل النار إن شاء الله تعالى من أصحاب الشجرة أحد». فقالت حفصة: بلى يا رسول الله. فانتهرها، فقالت: وإن منكم إلا واردها. فقال رسول الله ﷺ: «قد قال الله: ﴿**ثم ننجي الذين اتقوا**﴾ الآية». وكذا حديث ابن مسعود، راجع: «التيسير» في =

وفي قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا[1] أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ الآية: [النساء: ٢]: إنه منسوخ بقوله: ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٢٥]، وإنما هو بيان لشرط نكاح الإماء المؤمنات[2].

والأمثلة هنا كثيرة توضح لك أن مقصود المتقدمين بإطلاق لفظ النسخ بيان ما[3] في تلقي الأحكام من مجرد ظاهره[4] إشكال وإيهام لمعنى غير مقصود للشارع؛ فهو أعم من إطلاق الأصوليين؛ فليفهم هٰذا، وبالله التوفيق.

* * * * *

= الآيتين، وعليه؛ فالآية الثانية لا يتعلق بها نسخ ولا تخصيص، وهٰذا هو الذي درج عليه شراح الحديث. (د).

(١) المراد بالطول الغنى والسعة كما فسره ابن عباس ومجاهد، والمراد بالمحصنات المؤمنات هنا الحرائر. (ف).

(٢) انظر: «الإيضاح» (ص ٢١٩ - ٢٢٠) لمكي بن أبي طالب، و«أحكام القرآن» (١ / ٣٩٤) لابن العربي.

(٣) لفظ «ما» واقع على الدليل من الكتاب أو السنة، ومعنى الكلام حينئذ واضح، لا حاجة فيه إلى حذف ولا تغيير في لفظه. (د).

(٤) هٰكذا في الأصل و(د) و(ط) و(ف)، وعلق (ف): «لعله من مجرد ظاهرها من إشكال، تأمل» اهـ. وهٰكذا أثبتها (م).

المسألة الرابعة

القواعد الكلية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات لم يقع[1] فيها نسخ، وإنما وقع النسخ في أمور جزئية بدليل الاستقراء؛ فإن كل ما يعود بالحفظ على الأمور الخمسة ثابت، وإن فرض نسخ بعض جزئياتها؛ فذلك لا يكون إلا بوجه آخر من الحفظ، وإن فرض النسخ في بعضها إلى غير بدل؛ فأصل الحفظ باق؛ إذ لا يلزم من رفع بعض أنواع الجنس رفع الجنس.

بل زعم الأصوليون[2] أن الضروريات مراعاة في كل ملة وإن اختلفت أوجه الحفظ بحسب كل ملة، وهكذا يقتضي الأمر في الحاجيات والتحسينات، وقد قال[3] الله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣].

وقال تعالى: ﴿فَٱصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْعَزْمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٣٥].

وقال بعد ذكر كثير[4] من الأنبياء عليهم السلام: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠].

وقال تعالى: ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوْرَىٰةُ فِيهَا حُكْمُ ٱللَّهِ﴾ الآية [المائدة:

---

(١) هذا الكلام سبق، ولكنه أعاده مقدمة لقوله بعد: «بل زعم الأصوليون»، واستدلاله بالآيات على كلام الأصوليين. (د).

(٢) انظر: «تعليل الأحكام» (٢٨٥) للشلبي، و«المقاصد العامة للشريعة الإسلامية» (ص ١٥٥) ليوسف العالم.

(٣) ففي الآية الأولى إقامة أصل الدين وعدم التفرق فيه، وفي الثانية الصبر وهو من مكارم الأخلاق، وهكذا الآيات بعدها فيها أصول الصلاة، والصيام، وإنفاق المال للفقراء، والقصاص. (د).

(٤) في (ط): «كثيراً».

. [٤٣

وكثير من الآيات أخبر فيها بأحكام كلية كانت في الشرائع المتقدمة، وهي في شريعتنا، ولا فرق بينهما.

وقال تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾ [الحج: ٧٨].

وقال في قصة موسى عليه السلام: ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: ١٤].

وقال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٣].

وقال: ﴿إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ﴾ [القلم: ١٧].

وقال: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥].

إلى سائر ما في ذٰلك من معاني الضروريات.

وكذٰلك الحاجيات؛ فإنا نعلم أنهم لم يكلفوا بما لا يطاق، هٰذا وإن كانوا قد كلفوا بأمور شاقة؛ فذٰلك لا يرفع أصل اعتبار الحاجيات، ومثل ذٰلك التحسينيات؛ فقد قال تعالى[1]: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنكَرَ﴾ [العنكبوت: ٢٩]، وقوله: ﴿فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠] يقتضي بظاهره دخول محاسن العادات؛ من الصبر على الأذى، والدفع بالتي هي أحسن، وغير ذٰلك.

---

(١) انظر كيف يعد ما في هٰذه الآية من ضد التحسينات ومكارم الأخلاق، لا من ضد الضروريات، لا سيما قطع السبيل. (د).

وكتب (م) ما نصه: «في اعتبار المؤلف ما ذكر في الآية من باب الحاجيات نظر، فإن بعضها على الأقل من باب الضروريات؛ فتأمل، والله يعصمك».

وأما قوله: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]؛ فإنه يصدّق[1] على الفروع الجزئية، وبه تجتمع معاني الآيات والأخبار، فإذا كانت الشرائع قد اتفقت في الأصول مع وقوع النسخ فيها وثبتت ولم تنسخ؛ فهي في الملة الواحدة الجامعة لمحاسن الملل أولى[2]، والله تعالى أعلم.

* * * * *

---

(١) أي: فيحمل عليه بخصوصه بحيث لا يتناول الكليات، لا سيما الضروريات المحفوظة في كل ملة وإن اختلفت تفاصيل الحفظ. (د).

(٢) انظر التوسع في هذا عند ابن تيمية: «قاعدة في توحد الملّة وتعدد الشرائع» مطبوع وضمن «مجموع الفتاوى» له (١٩ / ١٠٦ ـ ١٢٨)، و«مجموعة الرسائل المنيرية» (٣ / ١٢٨ ـ ١٦٥)، والشوكاني في رسالته المطبوعة «إرشاد الثقات إلى اتفاق الشرائع»، وانظر منها (ص ١٩ ـ ٢٧، ٤٨ وما بعدها)، وابن العربي في «أحكامه» (٤ / ١٦٥٤ ـ ١٦٥٥)، والقسطلاني في «إرشاد الساري» (٥ / ٤١٦).

وانظر في عدم جواز النسخ في الأخبار: «درء تعارض العقل والنقل» (٥ / ٢٠٨)، و«أحكام أهل الذمة» (٢ / ٥٩٠ ـ ٥٩١)، و«فهم القرآن» (٣٥٩) للمحاسبي.

الفصل الثالث في الأوامر والنواهي

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

الأمر والنهي يستلزم طلباً وإرادة[1] من الآمر؛ فالأمر يتضمن طلب المأمور به وإرادة إيقاعه، والنهي يتضمن طلباً لترك المنهي عنه وإرادةً لعدم إيقاعه، ومع

(١) ليس المراد بها أثر الصفة التي تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه؛ لأن هٰذه لا تلازم الأمر عند أهل السنة كما سيقول، بل ذٰلك عند المعتزلة؛ حتى اضطروا إلى التزام أنه تعالى يريد الشيء ولا يقع ويقع وهو لا يريده، وقد استدل السنيون بجملة أدلة منها إيمان أبي لهب مطلوب بالاتفاق، وهو ممتنع الوقوع، وإلا؛ لانقلب العلم جهلاً، وإذا كان ممتنعاً؛ فلا تصح إرادته بالاتفاق منا ومنهم، وقد اعترف أبو علي وابنه أبو هاشم بأن الطلب غير الإرادة، قال ابن برهان: «لنا ثلاث إرادات: إرادة إيجاد الصيغة، وإرادة صرف اللفظ عن غير جهة الأمر، وإرادة الامتثال»، والأخيرة هي محل النزاع بيننا وبين أبي علي وابنه، وقد ذكر هٰذه الثلاث الغزالي والإمام، واحتج أبو علي بأن الصيغة كما ترد للطلب تأتي للتهديد، ولا فارق إلا الإرادة، وأجيب بأن التهديد مجاز، والمؤلف ذكر رابعاً. (د).

قلت: انظر في المسألة: «البحر المحيط» (٤ / ٦٥)، و«المحصول» (٢ / ١٩ وما بعدها)، و«التمهيد» (١ / ١٢٤)، و«المسودة» (٥٤)، و«البرهان» (١ / ٢٠٤)، و«المستصفى» (١ / ٤١٥)، و«التبصرة» (١٨)، و«روضة الناظر» (٢ / ٦٠١)، والمقرر فيها جميعاً أنه لا يشترط في كون الأمر أمراً إرادة الآمر، وهٰذا مذهب أهل السنة، ونسب إلى الأئمة الأربعة، وهو مذهب الجماهير وقول الأكثرين، والاشتراط مذهب المعتزلة؛ كما تراه في «المعتمد» (١ / ٥٠)، =

هٰذا؛ ففعل المأمور به وترك المنهي عنه يتضمنان أو يستلزمان إرادة[1]، بها يقع الفعل أو الترك أو لا يقع.

وبيان ذٰلك أن الإرادة جاءت في الشريعة على معنيين[2]:

أحدهما[3]: الإرادة الخَلْقية القدَرية المتعلقة بكل مراد؛ فما أراد الله كونه كان، وما أراد أن لا يكون فلا سبيل إلى كونه، ـ أو تقول ـ[4]: وما لم يرد أن يكون؛ فلا سبيل إلى كونه.

والثاني: الإرادة الأمرية المتعلقة[5] بطلب إيقاع المأمور به وعدم إيقاع

= و«المغني» (١٧ / ١١٣ ـ ١١٤) لعبدالجبار، والمتأمل في المسألة يعلم أن المصنف يفصل في المسألة كما سيأتي، وأن الخلاف من باب (لا مشاحة في الاصطلاح) على حد تعبيره.

(١) أي: من المأمور والمنهي؛ لأنه بإرادته يقع الفعل أو لا يقع، وإن كانت إرادته لا تكون نافذة إلا بمشيئة الله، وما تشاؤون إلا أن يشاء الله. (د).

(٢) انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢ / ٤١٢ ـ ٤١٤ و٨ / ٥٨ ـ ٦١، ٨ / ١٥٩ ـ ١٦١، ١٨٧ ـ ١٩٠، ١٩٧ ـ ٢٠٠، ٤٤٠ ـ ٤٤٢، ٤٧٦ ـ ٤٧٨ و١٠ / ٢٤ ـ ٢٧ و١١ / ٢٦٦ و١٧ / ٦٢ ـ ٦٥).

(٣) في الأصل: «إحداهما».

(٤) التشقيق في العبارة مبني على أن الأعدام التي لا توجد؛ هل تعلقت الإرادة بألا توجد، أو أنه لم تتعلق الإرادة بوجودها فقط؟ وليس بلازم تعلقها بعدم الوجود كما قالوه في المكلف به في النهي الكف أو نفي الفعل، فمن قال: نفي الفعل؛ قيل عليه: إنه عدم لا يصلح أثراً للقدرة، يعني: ولا يصلح أثراً للإرادة فيجيب بأنه يصلح؛ إذ يمكنه ألا يفعل فيستمر العدم، ويمكنه أن يفعل فلا يستمر؛ فيصلح العدم أن يكون متعلقاً للقدرة والإرادة، وعليه؛ فالعبارة الثانية أوسع في الشمول من الأولى. (د).

(٥) ظاهره أن الإرادة تنص على الطلب نفسه، مع أنه لو كان كذٰلك؛ لنافى غرضه من تعلقها بنفس المراد على معنى محبته والعناية بشأنه، ولكان هٰذا هو الذي أجاب به الفخر عن استشكال آية: ﴿ولا يريد بكم العسر﴾ كما سيأتي، مع أن جوابه مبني على المعنى الأول في =

المنهي عنه، ومعنى هٰذه الإرادة أنه يحب[1] فعل ما أمر به ويرضاه، [ويحب أن يفعله المأمور ويرضاه][2] منه، من حيث هو مأمور به، وكذٰلك[3] النهي يحب ترك المنهي عنه ويرضاه.

فالله عز وجل أمر العباد بما أمرهم به؛ فتعلقت إرادته بالمعنى الثاني بالأمر؛ إذ الأمر يستلزمها لأن حقيقته[4] إلزام المكلف الفعل أو الترك[5]؛ فلا بد أن يكون ذٰلك الإلزام مراداً، وإلا لم يكن إلزاماً ولا تصور له معنى مفهوم.

وأيضاً؛ فلا يمكن مع ذٰلك أن يريد الإلزام مع العروّ عن إرادة إيقاع الملزم به على المعنى المذكور، لٰكن الله تعالى أعان أهل الطاعة؛ فكان أيضاً مريداً لوقوع الطاعة منهم، فوقعت على وفق إرادته بالمعنى الأول وهو القدري، ولم يعن أهل المعصية؛ فلم يرد وقوع الطاعة منهم؛ فكان الواقع الترك، وهو مقتضى إرادته بالمعنى الأول، والإرادة بهٰذا المعنى الأول لا يستلزمها الأمر؛ فقد يأمر بما لا يريد، وينهى عما يريد، وأما بالمعنى الثاني؛ فلا يأمر إلا بما يريد، ولا ينهى إلا عما لا يريد.

والإرادة على المعنيين قد جاءت في الشريعة؛ فقال تعالى في الأولى:

= الإرادة، لذٰلك يلزم فهمه على معنى أنها ملازمة للطلب، ويدل عليه قوله: «فتعلقت إرادته بالمعنى الثاني . . . إلخ»، ولا ينافيه قوله بعد: «وحاصل الإرادة الأمرية أنها إرادة التشريع»؛ لأنه يجب حمله على ما قرره هنا. (د).

(1) في الأصل: «يجب» بياء وجيم، وهو تحريف، وصوابه: «يحب»، وكذا فيما بعده. (ف). قلت: ووقعت على الجادة في جميع النسخ.

(2) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(3) هٰكذا في الأصول و (ط)، قال (ف): «لعله: وكذٰلك [في] النهي» اهـ. قلت: وقد أضافها (م) كعادته.

(4) في (ط): «حقيقة».

(5) في العبارة تسامح لا يخفى؛ فإن الترك ليس حقيقة الأمر. (ف).

﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا ﴾ الآية [الأنعام: ١٢٥].

وفي حكاية نوح عليه السلام: ﴿ وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ ﴾ [هود: ٣٤].

وقال تعالى: ﴿ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِم... ﴾ إلى قوله. ﴿ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴾ [البقرة: ٢٥٣].

وهو كثير جداً.

وقال في الثانية: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ [1] بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ [البقرة: ١٨٥].

﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ ﴾ الآية [المائدة: ٦].

﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ... ﴾ إلى قوله: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴾ [النساء: ٢٦ ـ ٢٨].

---

(١) في الفخر: استدل به المعتزلة على أنه يقع من العبد ما لا يريده الله؛ لأنه إذا تكلف المريض وصام يكون قد فعل العسر الذي لم يرده الله، وأجاب بأنه لم يرد الأمر به وإن كان يريد نفس العسر، ولم أجد في «الآلوسي» ولا في «البغوي» أيضاً تفسير الإرادة بالرضا والمحبة في هٰذه الآيات كما قاله المؤلف، ومتى ثبت له مستند من اللغة؛ كان أفضل حل لإشكالات المعتزلة في مثل هٰذه الآيات، أما صاحب «القاموس»؛ فقال: «الإرادة: المشيئة»، وأما شارحه؛ فلم يزد شيئاً، وقال في «اللسان»: «أراد الشيء: شاءه»، ثم قال: «أراد الشيء: أحبه، وعني به»؛ فتم للمؤلف ما أراد رحمه الله. (د).

قلت: انظر «التفسير الكبير» (٥ / ٧٨ ـ ٧٩) للرازي.

﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ﴾ [الأحزاب: ٣٣].

وهو كثير جداً أيضاً.

ولأجل عدم التنبه للفرق بين الإرادتين وقع الغلط في المسألة؛ فربما نفى بعض الناس الإرادة عن الأمر والنهي مطلقاً[1]، [وربما نفاها بعضهم عما لم يؤمر به مطلقاً وأثبتها[2] في الأمر مطلقاً][3]، ومن عرف الفرق بين الموضعين لم يلتبس عليه شيء من ذٰلك.

وحاصل الإرادة الأمرية أنها إرادة التشريع[4]، ولا بد من إثباتها بإطلاق، والإرادة القدرية هي إرادة التكوين، فإذا رأيت في هٰذا التقييد[5] إطلاق لفظ القصد[6] وإضافته إلى الشارع؛ فإلى معنى الإرادة التشريعية أشير، وهي أيضاً إرادة التكليف، وهو شهير[7] في عُرف[8] الأصوليين أن يقولوا: «إرادة التكوين»، [ويعنون بالمعنى الأول إرادة التكليف] ويعنون بالمعنى الثاني[9] الذي يجري ذكره بلفظ القصد في هٰذا الكتاب، ولا مُشاحّة في الاصطلاح، والله المستعان.

---

(١) أخذاً بظاهر رأي أهل السنة في عدم التلازم بين الأمر والإرادة، غافلاً عن تعدد معنى الإرادة. (د).

(٢) أخذاً بظاهر رأي المعتزلة في تضمن الأمر الإرادة أو استلزامه لها. (د).

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من (م).

(٤) أي: التي تقع في مقام التشريع كما في الآيات الأخيرة، ومثله يقال في قوله: «إرادة التكوين». (د).

(٥) أي: التصنيف، وهو هٰذا الكتاب. (ف).

(٦) وسترى منه في المسألة الثانية الشيء الكثير. (د).

(٧) لعل في العبارة تحريفاً، وتحريرها: «وقد اشتهر في علم الأصوليين أن يقولوا: إرادة التكوين، ويعنون بها المعنى الثاني». (ف).

(٨) كذا في (ط)، وفي غيره: «علم».

(٩) فيطلقون إرادة التكوين على إرادة التشريع، وهو خلاف اصطلاح هٰذا الكتاب، وقد لا تخلوا العبارة من تحريف. (د). قلت: لا تحريف مع إثبات ما بين المعقوفتين، وهو من انفراد (ط).

المسألة الثانية

الأمر بالمطلقات[1] يستلزم قصد الشارع إلى إيقاعها، كما أن النهي يستلزم قصده لترك إيقاعها.

وذٰلك أن معنى الأمر والنهي اقتضاء الفعل واقتضاء الترك[2]، ومعنى الاقتضاء الطلب، والطلب يستلزم[3] مطلوباً والقصدَ[4] لإيقاع ذٰلك المطلوب، ولا معنى للطلب إلا هٰذا.

ووجه ثان أنه لو تصور طلب لا يستلزم القصدَ لإيقاع المطلوب لأمكن[5] أن يرد أمر مع القصد لعدم إيقاع المأمور به، وأن يرد نهي مع القصد لإيقاع المنهي عنه، وبذٰلك لا يكون الأمر أمراً ولا النهي نهياً، هٰذا خلف، ولصح[6] انقلاب الأمر نهياً وبالعكس، ولأمكن أن يوجد أمر أو نهي من غير قصد إلى إيقاع فعل أو عدمه[7]؛ فيكون المأمور به أو المنهي عنه مباحاً[8] أو مسكوتاً عن

---

(١) انظر التقييد بالمطلقات؛ هل سببه أن الأمر دائماً لا يكون إلا بمطلق، فيكون لبيان الواقع؟ (د).

قلت: انظر «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٢ / ٥٢٩ - ٥٣٠).

(٢) أي: أو الكف، على الخلاف في معنى النهي. (د).

(٣) أي: لأنه معنى نسبي لا يتحقق إلا بطالب ومطلوب. (د).

(٤) هو عين الدعوى. (د).

(٥) لأن فرض ذٰلك حينئذ لا يكون محالاً؛ فيتحقق حينئذ معنى الإمكان. (د).

(٦) لازم لقوله: «لأمكن... إلخ»؛ فقد رتب على هٰذا الفرض في هٰذا الوجه ثلاثة لوازم باطلة: ألا يكون الأمر أمراً، وهو سلب الشيء عن نفسه، وانقلاب كل من الأمر والنهي إلى الآخر، وهو قلب الحقائق، والثالث أن يكون المأمور به أو المنهي عنه مباحاً أو مسكوتاً عن حكمه، وهو قلب للحقيقة أيضاً. (د).

(٧) في (م): «وعدمه».

(٨) أي: إن اعتبر الأمر المذكور دليلاً شرعياً لا قصد فيه لإيقاع الفعل ولا عدمه، وهٰذا هو =

حكمه، وهٰذا كله محال.

والثالث أن الأمر والنهي من غير قصد إلى إيقاع المأمور به وترك المنهي عنه هو كلام الساهي والنائم والمجنون، وذٰلك ليس بأمر ولا نهي باتفاق، والأمر في هٰذا أوضح من أن يستدل عليه.

فإن قيل: هٰذا مشكل من أوجه:

أحدها: أنه يلزم على هٰذا أن يكون التكليف بما لا يطاق مقصوداً إلى إيقاعه؛ فإن المحققين اتفقوا على جواز ذٰلك وإن لم يقع، فإن جوازه يستلزم صحة القصد إلى إيقاعه، والقصد إلى إيقاع ما لا يمكن[1] إيقاعه عبث؛ فيلزم أن يكون القصد[2] إلى الأمر بما لا يطاق عبثاً، وتجويز العبث على الله محال؛ فكل ما يلزم عنه محال وذٰلك استلزام القصد إلى الإيقاع، بخلاف ما إذا قلنا: إن الأمر لا يستلزم القصد إلى الإيقاع؛ فإنه لا يلزم منه محظور عقلي، فوجب القول به.

= حقيقة المباح، وقوله: «أو مسكوتاً عنه»؛ أي: إذا لم يعتبر دليلاً شرعياً رأساً، وهٰذا الثاني توسيع في الغرض، وإلا؛ فأصل الكلام أن هناك صيغة لم يقصد بها إيقاع الفعل ولا عدمه، وهٰذا هو المباح لا غير، ومحل اللازم المحال قوله: «فيكون المأمور به أو المنهي عنه... إلخ».

(١) أي: عادة حتى يتكرر الحد الأوسط؛ فإن هٰذا هو ما لا يطاق الذي جوز التكليف به وإن لم يقع، أما ما لا يمكن عقلاً؛ فلا، وسيأتي في قوله: «لأن حقيقته إلزام ما لا يقدر على فعله» ما يفيد ذٰلك. (د).

(٢) لو قال: فيلزم أن يكون الأمر الذي يلزمه القصد إلى إيقاع ما لا يطاق عبثاً؛ لكان أوضح، أو يحذف كلمة القصد ويكتفي عنها بقوله بعد: «وذٰلك استلزام القصد إلى الإيقاع»؛ أي: وسبب المحال استلزام... إلخ، ولٰكنه في الجواب الآتي يجعل القصد منصباً على الأمر نفسه، لا على المأمور به، ويأتي للكلام بقية هناك؛ فتنبه. (د).

والثاني: أن مثل[1] هٰذا يلزم في السيد إذا أمر عبده بحضرة ملك قد توعد السيدَ على ضرب عبده، زاعماً أنه لا يطيعه، وطلب تمهيد عذره بمشاهدة الملك؛ فإنه يأمر العبد وهو غير قاصد لإيقاع المأمور به لأن القصد هنا يستلزم قصده لإهلاك نفسه، وذٰلك[2] لا يصدر من العقلاء؛ فلم يصح أن يكون قاصداً وهو آمر، وإذا لم يصح؛ لم يلزم أن يكون كل آمر قاصداً للمأمور به، وكذٰلك النهي حرفاً بحرف[3]، وهو المطلوب.

والثالث: أن هٰذا لازم في أمر التعجيز، نحو ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الحج: ١٥]، وفي أمر التهديد نحو: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]، وما أشبه ذٰلك؛ إذ معلوم أن المعجِّز والمهدِّد غير قاصد لإيقاع المأمور به في تلك الصيغة.

فالجواب عن الأول أن القصد إلى إيقاع ما لا يطاق لا بد منه، ولا يلزم من القصد إلى ذٰلك حصوله؛ إذ القصد إلى الأمر[4] بالشيء لا يستلزم إرادة الشيء، إلا على قول من يقول: إن الأمر إرادة الفعل، وهو رأي المعتزلة[5]،

---

(١) إنما قال «مثله»؛ لأنه مما يطاق، غاية ما فيه أنه لا يصدر عن العقلاء وإن أمكن؛ إلا أنه يشارك الأول في أن كلًّا لا يصدر عن العاقل. (د).

(٢) عورض هٰذا بأنه لا يصدر عن العاقل أيضاً طلب تكذيب نفسه المؤدي لإهلاك نفسه في تصويره هٰذا، مع أنهم اتفقوا جميعاً على دلالة الأمر على الطلب، وأنه لا ينفك عنه، وإن اختلفوا في استلزامه الإرادة؛ فما هو جوابهم فهو جوابنا. (د).

(٣) أي: في الإشكالين جميعاً. (د).

(٤) أي: الذي يستلزم قصد إيقاعه لا يستلزم إرادة حصوله، ولا يخفى عليك أن لفظ القصد هنا ليس هو محل القصد في موضوع المسألة؛ لأنه في موضوع المسألة واقع على المطلوب، لا على نفس الأمر؛ فلا يشتبه عليك، ولو حذفه؛ لكان أظهر، وقد سبق نظيره. (د).

(٥) يقولون: إن الإرادة تستلزم الأمر والرضا والمحبة. (د).

وأما الأشاعرة؛ فالأمر عندهم غير مستلزم للإرادة، وإلا وقعت[1] المأمورات كلها.

وأيضاً، لو فرض في تكليف ما لا يطاق عدم القصد إلى إيقاعه؛ لم يكن تكليفَ ما لا يطاق لأن حقيقته إلزام فعل ما لا يقدر على فعله، وإلزامُ الفعل هو القصد إلى أن يفعل أو لازم القصد إلى أن يفعل، فإذا عدم[2] ذلك؛ فلا تكليف به؛ فهو طلب للتحصيل[3] لا طلب للحصول، وبينهما فرق واضح.

وهكذا القول في جميع الأسئلة، فإن السيد إذا أمر عبده؛ فقد طلب منه أن يحصِّل[4] ما أمر به، ولم يطلب حصول ما أمره به، وفرق بين طلب التحصيل وطلب الحصول.

---

(١) أي: أو لم يقع ما يريده منها؛ فلم يقع مراد الله ووقع مراد عبده، ولا تخفى شناعته وإن التزمه المعتزلة. (د).

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «علم»، وقال (د): «لعل الأصل: «عدم» بالدال؛ أي: فحيث كان تكليف ما لا يطاق هو إلزام المكلف به، وإلزام الفعل هو قصد أن يفعل، فحيث يعدم القصد؛ فلا تكليف، وهو خلاف الفرض».

(٣) وتكون فائدة التكليف ابتلاء الشخص واختباره بتوجهه لمبادىء الامتثال أو عدم توجهه، وكان حقه أن يذكر هذا؛ لأنه في الحقيقة هو الجواب عن لزوم العبث، وأما كون حصوله غير مقصود؛ فهو مما يقوي العبث لا أنه يزيله ويدفعه. (د).

(٤) لا يخفى عليك ضعف هذا الجواب لأنه لا يطلب تحصيله أيضاً؛ لأن العاقل لا يطلب تحصيل ما فيه هلاكه بمقتضى تصويره المسألة؛ فالأحسن ما قالوه، وهو أن هذا صيغة أمر لا حقيقته كما في أمر التعجيز والإباحة، ثم وجدت الاعتراض مقرراً في المسألة من جانب المعتزلة بأن العاقل لا يطلب ما فيه مضرته وتحقيق عقابه؛ فما يكون جواب أصحابنا عند تفسير الأمر بالطلب يكون جواباً للمعتزلة عن تفسيره بالإرادة، وإن كانت الإرادة عندهم يلزم في تخلف مرادها شناعة، انظر تقريره في «الإحكام» للآمدي [٢ / ١٩٩]. (د).

وأما أمر التعجيز والتهديد؛ فليس في الحقيقة[1] بأمر، وإن قيل: إنه أمر بالمجاز؛ فعلى ما تقدم[2] إذ الأمر وإن كان مجازياً فيستلزم قصداً به يكون[3] أمراً، فيتصور[4] وجه المجاز، وإلا؛ فلا يكون أمراً دون قصد إلى إيقاع المأمور به بوجه.

* * * * *

---

(١) ولذلك أخرجوه من تعريف الأمر بظهور أن المراد بالأمر الصيغة مراداً منها ما يتبادر عند الإطلاق، وهو الطلب. (د).

(٢) أي: يجري على ما تقدم من أن المقصود التحصيل لا الحصول، وكلامه صريح في أن فرض كونـه مجازاً لا يفيد بمجرده في دفع الإشكال؛ لأنه يستلزم أيضاً القصد الذي يكون به أمر. . . إلخ، وهٰذا إنما يظهر فيما لو جعلنا صيغة الخبر طلباً مجازاً؛ فيجيء فيه أنه لا بد من قصد إيقاع المطلوب، وموضوعنا بالعكس، وهو أن صيغة الأمر إذا أخرجت عما وضع له الأمر الحقيقي وهو الطلب رأساً إلى معنى آخر كالإباحة والتهديد والتعجيز والتسخير. . . إلخ؛ فليس هنا طلب يحتاج إلى قصد إيقاع المطلوب؛ فعليك بالتأمل. (د).

(٣) في (ط): «يكون به».

(٤) لا يتوقف وجه المجاز على هٰذا، راجع ما في الأسنوي في هٰذا المقام؛ فقد ذكر فيه القرائن والعلاقات بين معنى الأمر الموضوع له وبين المعاني الأخرى التي استعمل فيها لفظه. (د).

المسألة الثالثة

الأمر بالمطلق[1] لا يستلزم الأمر بالمقيد، والدليل على ذٰلك أمور:

أحدها: أنه لو استلزم الأمر بالمقيد لانتفى أن يكون أمراً بالمطلق، وقد فرضناه كذٰلك، هٰذا خلف، فإنه إذا قال الشارع: «أعتق رقبة»؛ فمعناه أعتق ما يطلق عليه هٰذا الاسم من غير تعيين، فلو كان يستلزم الأمر بالمقيد لكان معناه: أعتق الرقبة المعينة الفلانية؛ فلا يكون أمراً بمطلق ألبتة.

---

(١) أي: غير المقيد بقيد خاص اختلفوا فيه، قال في «الأحكام» (٢ / ٢٦٩): «قال بعض أصحابنا: الأمر إنما تعلَّق بالماهيَّةِ الكليَّةِ المشتركةِ، ولا تعلقَ له بشيء من جزئياتها، [وذٰلك] كالأمر بالبيع؛ فإنه لا يكون أمراً بالبيع بالغبن الفاحش ولا بثمن المثل؛ إذ هما متفقان في مسمَّى البيع، ومختلفان بصفتهما، والأمرُ إنَّما تعلَّق بالقدر المشترك، وهو غيرُ مستلزمٍ لما تخصَّص به كلُّ واحدٍ من الأمرين؛ فلا يكونُ الأمرُ المتعلِّقُ بالأعمِّ متعلِّقاً بالأخصِّ؛ إلا أن تدلَّ القرينةُ على إرادة أحد المعنيين»، ثم قال (٢ / ٢٧٠): «وهو غير صحيح؛ لأنَّ ما به الاشتراك بين الجزئيات معنى كليٌّ لا تصوُّرَ لوجوده في الأعيان، وإلا كان موجوداً في جزئياته، ويلزمُ من ذٰلك انحصارُ ما يصلحُ اشتراكُ كثيرين فيه فيما لا يصلح لذٰلك، وهو محال، وعلى هٰذا؛ فليس معنى اشتراكِ الجزئيَّات في المعني الكليِّ هو أنَّ الحد المطابق للطبيعة الموصوفة بالكلية مطابق للطبيعة الجزئية، بل إنْ تُصوِّرَ وجودهُ؛ فليس في غير الأذهان»، ثم قال: «وطلب الشيء يستدعي كونَهُ متصوَّراً في نفس الطالب، وإيقاعُ المعنى الكليّ في الأعيان غيرُ متصوَّر في نفسه؛ فلا يكون متصوَّراً في نفس الطالب، فلا يكون أمراً به، ولأنه يلزم منه التَّكليف بما لا يُطاق، ومن أُمِر بالفعل مطلقاً لا يُقال: إنه مُكلَّفٌ بما لا يُطاق، فإذاً الأمرُ لا يكون بغير الجزئيّات الواقعة في الأعيان، لا بالمعنى الكلي» اهـ.

قال (د): «أما المؤلف؛ فله رأي آخر غير هٰذين الرأيين؛ كما سيتبين لك عند الجواب عن الإشكال الأول».

قلت: قرر شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٦ / ٧٩) أنه «ليس تقييد المطلق رفعاً لظاهر اللفظ، بل ضم حكم آخر إليه»، وهٰذا وما قاله المصنف مسلك حسن؛ فإنه يجب الفرق بين ما يثبته اللفظ وبين ما ينفيه، وانظر: «المسودة» (ص ١٤٩)، و«المحصول» (٢ / ٢٥٤).

والثاني: أن الأمر من باب الثبوت، وثبوت الأعم لا يستلزم [ثبوت][1] الأخص؛ فالأمر بالأعم لا يستلزم الأمر بالأخص، وهٰذا على اصطلاح بعض[2] الأصوليين الذين اعتبروا الكليات الذهنية في الأمور الشرعية.

والثالث: أنه لو كان أمراً بالمقيد؛ فإما أن يكون معيناً أو غير[3] معين، فإن كان معيناً[4]؛ لزم تكليف ما لا يطاق وقوعاً؛ فإنه لم يعين في النص، وللزم أن يكون ذٰلك المعين بالنسبة إلى كل مأمور، وهٰذا محال[5]، وإن كان غير معين؛ فتكليف ما لا يطاق لازم أيضاً لأنه أمر بمجهول، والمجهول لا يتحصل به امتثال؛ فالتكليف به محال، وإذا ثبت أن الأمر لا يتعلق بالمقيد؛ لزم أن لا يكون قصد الشارع متعلقاً بالمقيد من حيث هو مقيد[6]؛ فلا يكون مقصوداً له لأنا قد فرضناه أن قصده إيقاع المطلق، فلو كان له قصد في إيقاع المقيد؛ لم يكن

---

(١) سقط من (ط).

(٢) سيأتي له في الجواب أن المعتبر عند العرب غير ذٰلك، وهو ما يريد حمل الكلام عليه بعد، يعني: فهٰذا الدليل مبني على هٰذا الاصطلاح الذي لم يكن يبن كلامه عليه، وهو يضعف هٰذا الدليل. (د).

(٣) لا يلزم من كونه مقيداً بقيد مخصوص أن يكون معيناً؛ لأن التعيين إنما يكون بتشخصه تشخصاً تاماً لا اشتراك فيه، ومجرد التقييد بقيد مخصوص كتقييد البيع بثمن المثل لا يفيد هٰذا التشخص؛ فصح كلامه، ولا يقال: كيف يكون الفرض أنه أمر بمقيد، ويشقق فيه بين كونه معيناً وغير معين؟ (د).

(٤) وهو جزئي من جزئيات لا تتناهى، ولم يعينه الشارع بنص؛ فالتكليف به حينئذ تكليف بما ليس في وسع المكلف الوصول إلى ما يعينه ويحدده ليمتثل بفعله. (د).

(٥) أي: محال أن يقع الشيء الواحد المعين من كل واحد من المأمورين؛ لأن الجزئي الذي يفعله زيد غير الذي يقوم به عمرو، وهٰكذا، ويكون التكليف به تكليفاً بمحال، وإنما يلزم أن يكون هٰذا المعين بالنسبة إلى كل المأمورين لأنه المطلوب الموجه إلى سائرهم بلفظ واحد مطلق أريد منه هٰذا المعين كما هو الفرض. (د).

(٦) أما من حيث إنه فرد تحقق فيه المطلق المقصود إيقاعه فيتعلق به القصد. (د).

قصده إيقاع المطلق، هٰذا خلف لا يمكن.

فإن قيل: هٰذا معارض بأمرين:

أحدهما[1]: أنه لو كان الأمر بالمطلق من حيث هو مطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد؛ لكان التكليف به محالاً أيضاً لأن المطلق لا يوجد في الخارج، وإنما هو موجود في الذهن، والمكلف به يقتضي أن يوجد في الخارج؛ إذ لا يقع به الامتثال إلا عند حصوله في الخارج، وإذ ذاك يصير مقيداً [لا مطلقاً][2]؛ فلا يكون بإيقاعه ممتثلاً، والذهني لا يمكن إيقاعه في الخارج؛ فيكون[3] التكليف به تكليفاً بما لا يطاق، وهو ممتنع؛ فلا بد أن يكون الأمر به مستلزماً للأمر بالمقيد، وحينئذ يمكن الامتثال؛ فوجب المصير إليه، بل القول[4] به.

والثاني: أن المقيد لو لم يقصد في الأمر بالمطلق لم[5] يختلف الثواب باختلاف الأفراد الواقعة من المكلف؛ لأنها من حيث الأمر بالمطلق على تساو، فكأن يكون الثواب على تساوٍ أيضاً، وليس كذٰلك، بل يقع الثواب على مقادير المقيدات المتضمنة لذٰلك المطلق؛ فالمأمور بالعتق إذا أعتق أدون الرقاب كان له من الثواب بمقدار ذٰلك، وإذا أعتق الأعلى كان ثوابه أعظم، وقد سئل عليه الصلاة والسلام عن أفضل الرقاب؛ فقال: «أغلاها ثمناً وأنفسها عند أهلها»[6]،

---

(١) هٰذا الاعتراض هو بعينه دليل الآمدي على عدم صحة رأس المسألة هنا كما نقلناه لك، وقد ترك اللازم الأول في كلامه، واكتفى بلزوم التكليف بما لا يطاق. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من النسخ المطبوعة، وأثبته من الأصل و (ط).

(٣) كذا في (ط)، وفي غيره: «فلا يكون»، ولذا كتب (د): «لا يستقيم المعنى إلا بحذف كلمة «لا»».

قلت: سبقه (ف)؛ فقال: «لعله: فيكون، تأمل» اهـ.

(٤) في (ط): «إليه، والقول». (٥) في (ط): «يقصد بالأمر لم...».

(٦) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب العتق، باب أيُّ الرِّقاب أفضل، ٥ / ١٤٨ / رقم ٢٥١٨)، ومسلم في «الصحيح» (رقم ٨٤) عن أبي ذر رضي الله عنه مرفوعاً.

وأمر بالمغالاة في أثمان القربات كالضحايا[1]، وبإكمال الصلاة وغيرها[2] من العبادات حتى يكون الأمر فيها أعظم، ولا خلاف في أن قصد الأعلى في أفراد المطلقات المأمور بها أفضل وأكثر ثواباً من غيره، فإذا كان التفاوت في أفراد المطلقات موجباً للتفاوت في الدرجات؛ لزم من ذلك كون المقيدات مقصودة للشارع وإن حصل الأمر بالمطلقات.

---

(١) يدل عليه فعله ﷺ مما أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الضحايا، باب ما يستحب من الضحايا / رقم ٢٧٩٦)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الأضاحي، باب ما جاء فيما يستحب من الأضاحي، ٤ / ٨٥ / رقم ١٤٩٦)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الضحايا، باب الكبش، ٧ / ٢٢١)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الأضاحي، باب ما يستحب من الأضاحي / رقم ٣١٢٨)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٢٢٨) عن أبي سعيد الخدري؛ أنَّ رسول الله ﷺ ضحَّى بكبشٍ أقرن فحيلٍ، يأكل في سوادٍ، وينظر في سواد، ويشرب في سواد، **وإسناده صحيح على شرط مسلم**.

و«الأقرن»: ذو القرنين، و«الفحيل»: الكريم المختار للفحلة، ويقال: المنجب في ضرابه، وأراد به النبل وعِظَم الخلقة، و«يأكل في سواد...» أراد أن فمه وما أحاط بملاحظ عينه من وجهه وأرجله أسود، وسائر بدنه أبيض.

والأقرب إلى لفظ المصنف ما أخرجه أحمد في «المسند» (٣ / ٤٢٤)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٢٣١)، وابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» (٣ / ٦٩ / رقم ١٣٨٤)، والبيهقي في «الكبرى» (٩ / ٢٦٨) عن أبي الأسد ـ بالسين، وقيل بالشين المعجمة ـ السلمي عن أبيه عن جده؛ قال: كنتُ سابعَ سبعة مع رسول الله ﷺ، فأمر فجمع كلُّ رجلٍ منا درهماً، فاشترينا أضحية بسبعة دراهم؛ فقلنا: يا رسول الله! لقد أغلينا بها. قال: «إنَّ أفضل الضحايا أغلاها ثمناً وأنفسها».

وإسناده ضعيف، أبو الأسد ـ أو الأشد ـ مجهول، وكذا أبوه، وقيل: إن جده عمرو بن عبس، وفيه أيضاً عثمان بن زفر الجهني، وهو مجهول أيضاً؛ كما في «التقريب»، وممن أشار إلى ضعفه الهيثمي في «المجمع» (٤ / ٢١)، وانظر: «السلسلة الضعيفة» (رقم ١٦٧٨).

(٢) وهذه كانت صفة صلاته ﷺ، وكان يقول: «صلوا كما رأيتموني أُصلِّي»، أخرجه البخاري، ومضى تخريجه.

فالجواب عن الأول أن التكليف بالمطلق عند العرب ليس معناه التكليف بأمر ذهني، بل معناه التكليف بفرد[1] من الأفراد الموجودة في الخارج، أو التي يصح وجودها في الخارج مطابقاً لمعنى اللفظ، [بحيث][2] لو أطلق عليه اللفظ صدق وهو الاسم النكرة عند العرب، فإذا قال: «أعتق رقبة»[3]؛ فالمراد طلب إيقاع العتق بفرد مما يصدق عليه لفظ الرقبة فإنها[4] لم تضع لفظ الرقبة إلا على فرد من الأفراد غير مختص بواحد من الجنس، هذا هو الذي تعرفه العرب، والحاصل أن الأمر به أمر بواحد مما[5] في الخارج، وللمكلف اختياره في الأفراد الخارجية.

وعن الثاني أن ذلك التفاوت الذي التفت إليه الشارع؛ إما أن يكون القصد إليه مفهوماً من نفس الأمر بالمطلق أو من دليل خارجي، والأول ممنوع؛ لما تقدم من الأدلة، ولذلك لم يقع التفاوت في الوجوب أو الندب الذي اقتضاه الأمر بالمطلق، وإنما وقع التفاوت في أمر آخر خارج عن مقتضى مفهوم

---

(١) وبهذا يكون قد قال في المسألة قولاً وسطاً؛ فالأمر عنده ليس متوجهاً إلى الماهية الذهنية لما ورد عليه من إشكالات، ولا إلى المقيد لما ورد عليه من إشكالات، بل إلى فرد من الأفراد الخارجية التي يصدق عليها معنى اللفظ، وللمكلف اختياره في أحدها، ويؤول هذا إلى أن المكلف به الماهية المتحققة في فرد ما مما تصدق عليه تلك الماهية؛ فلا ترد الإشكالات التي تقدمت في هذه المسألة وفي المسألة الرابعة من كتاب الأدلة، وقد عرفت فيما نقلناه عن الآمدي أن هذه المسألة كما هي من مسائل الأصول المدونة، وقد خالف المؤلِّف في البحث عن هذه المسألة طريقته في هذا المؤلَّف؛ ليفيد أن له اختياراً خاصّاً يخلص من الإشكالات فيها. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و (ط).

(٣) أي معناه: وإلا؛ فلفظ الرقبة لا صدق له، وإذا كان الصادق هو معناه وصدقه حمله عليه حمل الكلي على جزئيه قطعاً؛ رجعنا إلى أن التكليف بماهية المطلق المتحققة في فرد ما من أفرادها، وهذا هو المعنى الذي جرى عليه سابقاً في المسألة الرابعة. (د).

(٤) في (ط): «فكأنها».

(٥) كذا في (ط)، وفي غيره: «كما»، وكتب (د): «لعل الأصل: مما في الخارج».

[المطلق][1]، وهٰذا صحيح، والثاني مسلَّم؛ فإن التفاوت إنما فهم من دليل خارجي؛ كالأدلة الدالة على أن أفضل الرقاب أعلاها[2]، وأن الصلاة المشتملة على جميع آدابها المطلوبة أفضل من التي نقص منها بعض ذٰلك[3]، وكذا سائر المسائل؛ فمن هنالك كان مقصوداً للشارع[4]، ولذٰلك كان ندباً لا وجوباً وإن كان الأصل واجباً لأنه زائد على مفهومه؛ فإذاً القصد إلى تفضيل بعض الأفراد على بعض يستلزم القصد إلى الأفراد، وليس ذٰلك من جهة الأمر بالمطلق، بل [بدليل من][5] خارج؛ فثبت أن القصد إلى المطلق من حيث هو مطلق لا يستلزم القصد إلى المقيد من حيث هو مقيد.

بخلاف الواجب المخير؛ فإن أنواعه مقصودة للشارع بالإذن، فإذا أعتق المكلف رقبة، أو ضحى بأضحية، أو صلى صلاة، ومثلها موافق للمطلق؛ فله أجر ذٰلك من حيث هو داخل تحت المطلق؛ إلا أن يكون ثَمّ فضلٌ زائد، فيثاب عليه بمقتضى النـدب الخارجي، وهو مطلق أيضاً، وإذا كفَّر بعتق؛ فله أجر العتق، أو أطعم فأجر الإطعام، أو كسا فأجر الكسوة بحسب ما فعل، لا لأن[6] له أجر كفارة اليمين فقط من غير تقييد بما كفر [به][7]؛ فإن تعيين الشارع المخير فيه يقتضي قصده إلى ذٰلك دون غيره، وعدَم تعيينه في المطلقات[8] يقتضي عدم قصده إلى ذٰلك.

وقد اندرج هنا أصل آخر، وهي:

---

(١) سقط من (ط). (٢) مضى ما يدل عليه (ص ٣٨١).

(٣) مضى ما يدل عليه (ص ٣٨٢). (٤) كذا في (ط)، وفي غيره: «مقصود الشارع».

(٥) كذا في (ط)، وبدل ما بين المعقوفتين في غيره: «من دليل».

(٦) في (ط): «لا أن له»، وقال (د): «لعله: «لا أن له»، ويكون محصل الفرق أن ثواب الزائد من دليل خارجي المطلق، ومن نفس دليل الواجب في المخير».

(٧) زيادة من (م)، وسقطت من الأصل و(ف) و(د) و (ط). (٨) في (م): «المطلق».

المسألة الرابعة

وترجمتها أن الأمر بالمخير[1] يستلزم قصد الشارع إلى أفراده المطلقة المخير فيها.

المسألة الخامسة

المطلوب الشرعي ضربان:

أحدهما: ما كان شاهدُ الطبع خادماً له ومعيناً على مقتضاه[2]، بحيث يكون الطبع الإنساني باعثاً على مقتضى الطلب؛ كالأكل، والشرب، والوقاع، والبعد[3] عن استعمال القاذورات من أكلها والتضمُّخ بها، أو كانت العادة الجارية من العقلاء[4] في محاسن الشيم ومكارم الأخلاق موافقةِ لمقتضى ذٰلك الطلب من غير منازع طبيعي؛ كستر العورة[5]، والحفظ[6] على النساء والحرم[7]، وما أشبه ذٰلك، وإنما قيد بعدم المنازع تحرزاً من الزنى ونحوه[8] مما

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «المخير».

(٢) لفظ: «مقتضى» مقتحم، والأصل: «معيناً عليه»؛ كما يدل عليه قوله: «باعثاً على مقتضى الطلب» الذي هو المطلوب. (د).

(٣) جعله فيما يأتي مما يقتضيه الوازع الطبيعي والمحاسن العادية معاً، وهو ظاهر في الأكل والتضمخ كما هنا، أما مجرد إصابة الثوب بمثل البول؛ فإنه يظهر رجوعه لمحاسن العادات». (د).

(٤) في (ط): «بين العقلاء». (٥) في الأصل و (ط): «منازع طبعي؛ كستر العورات».

(٦) جعله من مقتضى عادة العقلاء في محاسن الشيم، وقد يتوقف فيه ويجعل من دواعي الطبع المحافظة على النساء والحرم والأولاد، بل ربما يقال: إنه طبع في الحيوان كله، وما يرى في بعض أفراد الإنسان من ضعف الغيرة؛ فذٰلك لعوارض، ونقول: إنه ضعف فقط لا تجرد منها. (د).

(٧) حرم الرجل عياله ونساؤه وما يحمي ويقاتل عنه. (ف).

(٨) من أكل أموال الناس بالباطل كالسرقة والربا... إلخ؛ فإن محاسن الشيم وإن كانت تقتضي عدم السرقة والتعدي على الغير في نفسه وماله وعرضه؛ إلا أن هناك منازعاً من الطبع يطلب الدخول في هٰذه الأشياء طلباً لما يراه مصلحة له؛ فشدد فيها النهي. (د).

يصد فيه الطبع عن موافقة الطلب.

والثاني: ما لم يكن كذلك؛ كالعبادات من الطهارات، والصلوات، والصيام، والحج، وسائر المعاملات[1] المراعى فيها العدل الشرعي، والجنايات[2]، والأنكحة المخصوصة بالولاية والشهادة، وما أشبه ذلك.

فأما الضرب الأول؛ فقد يكتفي الشارع في طلبه بمقتضى الجبلة الطبيعية[3] والعادات الجارية؛ فلا يتأكد الطلب تأكد غيره، حوالة على الوازع الباعث على[4] الموافقة دون المخالفة وإن كان في نفس الأمر متأكداً، ألا ترى أنه لم يوضع في هٰذه الأشياء على المخالفة حدود معلومة زيادة على ما أخبر به من الجزاء[5] الأخروي؟

ومن هنا يطلق كثير من العلماء على تلك الأمور أنها سنن، أو مندوب إليها، أو مباحات على الجملة، مع أنه لو خولف الأمر والنهي فيها مخالفة ظاهرة؛ لم يقع الحكم على وفق ذٰلك المقتضى، كما جاء في قاتِل[6] نفسه أنه «يُعذَّب في جهنم بما قتلَ به نفسه»[7].

---

(١) فإن قواعد المعاملات التي سنها الشارع ليتعامل على مقتضاها الخلق لا يقال فيها: اقتضاه الطبع ولا محاسن العادات من العقلاء، بل هي تشريع موازين في المعاملات، علم الله سبحانه أنها تحقق العدل بين الخلق، وتمنع الجور والغبن، وتحسم مادة الخصومات والمنازعات بينهم؛ لأنهم يجدون في هٰذه القواعد حكماً يحتكمون إليه في جميع مرافقهم ومعاوضاتهم. (د).

(٢) هٰذا مما احترز عنه بقيد عدم المنازع الطبيعي. (د).

(٣) في (ط): «بمقتضى الحيلة الطبعيَّة».

(٤) هٰكذا في (د) و(ط) و(م)، وفي الأصل: «من»، وفي (ف): «عن»، وقال: «الأنسب على الموافقة».

(٥) أي: على المخالفة. (د).

(٦) كذا في (د)، وفي الأصل و(ف) و(ط) و(م): «قتل»، قال (ف): «لعله فيمن قتل».

(٧) يدل عليه ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الطب، باب شرب السم والدواء به =

وجاء في مذهب مالك[1] أن من صلى بنجاسة ناسياً؛ فلا إعادة عليه إلا استحساناً، ومن صلى بها عامداً أعاد أبداً من حيث خالف الأمر الحتم؛ فأوقع على إزالة النجاسة لفظ: «السُّنَّة» اعتماداً على الوازع الطبيعي[2] والمحاسن العادية، فإذا خالف[3] ذلك عمداً رجع إلى الأصل[4] من الطلب الجزم؛ فأمر بالإعادة أبداً.

وأبين من هذا أنه لم يأت نص جازم في طلب الأكل والشرب، واللباس الواقي من الحر والبرد، والنكاح الذي به بقاء النسل، وإنما جاء ذكر هذه الأشياء في معرض الإباحة أو الندب؛ حتى إذا كان المكلف في مظنة مخالفة الطبع أمر[5] وأبيح له المحرم، إلى أشباه ذلك.

= وما يخاف منه والخبيث، ١٠ / ٢٤٧ / رقم ٥٧٧٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه، ١ / ١٠٣ / رقم ١٠٩) عن أبي هريرة مرفوعاً: «من قتل نفسه بحديدةٍ فحديدته في يده يتوجَّأ بها في بطنه في نار جهنم خالداً مخلَّداً فيها أبداً، ومن قتل نفسه بسُمٍّ فسمُّه في يده يتحسَّاهُ في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً».

وأخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب من حلف بملّة سوى الإسلام، ١١ / ٥٣٧ / رقم ٦٦٥٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه، ١ / ١٠٤ / رقم ١١٠) عن ثابت بن الضحاك مرفوعاً، وذكر حديثاً في آخره: «ومن قتل نفسه بشيء عذّبه الله به يوم القيامة».

قال (ف): «فويل لمن يحمله ضعف الدين والهمة على ارتكاب رذيلة الانتحار الفاشية في هذا العصر».

(١) انظر: «المدونة الكبرى» (١ / ٢٢)، و«عقد الجواهر الثمينة» (١ / ١٨ - ١٩).

(٢) في (ط): «الطبعي».

(٣) في (ط): «خولف».

(٤) أي: مقصود الشارع في الواقع ونفس الأمر، وإن لم يوجه فيه الخطاب الجزم اعتماداً على الباعث النفسي عند المكلف. (د).

(٥) بخطاب النهي عن الضد: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ كما هو أحد التفاسير في الآية، وقوله: «وأبيح له المحرم» كأكل الميتة. (د).

وأما الضرب الثاني؛ فإن الشارع قرره على مقتضاه من التأكيد في المؤكدات، والتخفيف في المخففات؛ إذ ليس للإنسان فيه خادم طبعي باعث على مقتضى الطلب، بل ربما كان مقتضى الجبلة يمانعه وينازعه؛ كالعبادات لأنها مجرد تكليف.

وكما يكون ذٰلك[١] في الطلب الأمري كذٰلك يكون في النهي؛ فإن المنهيات على الضربين؛ فالأول كتحريم الخبائث، وكشف العورات، وتناول السموم، واقتحام المهالك وأشباهها، ويلحق بها اقتحام المحرمات لغير شهوة عاجلة، ولا باعث طبعي؛ كالملك الكذاب، والشيخ الزاني، والعائل المستكبر[٢]؛ فإن مثل هٰذا قريب مما تخالفه الطباع ومحاسن العادات؛ فلا تدعو إليه شهوة، ولا يميل إليه عقل سليم؛ فهٰذا الضرب لم يؤكد بحد[٣] معلوم في

---

(١) أي: التقسيم إلى الضربين، وقوله: «كتحريم الخبائث... إلخ»، ذكر فيه أمثلة لصنفي الضرب الأول، ثم أجرى حكم الضرب الأول الأمري على هٰذا؛ فقال: «فهٰذا الضرب... إلخ»؛ إلا أنه أغفل الضرب الثاني من المنهيات، فلم يمثل له ولم يذكر حكمه كما فعل في الأوامر. (د).

(٢) ستأتي الإشارة إلى الحديث الوارد في ذٰلك قريباً، قال (ف): «والعائل: الفقير».

(٣) أي: بعدد كذبات الملك، وزنيات الشيخ، وكيفية استكبار العائل، وقوله: «ولا وضعت له عقوبة معينة»؛ أي: باعتبار هٰذه الأوصاف زيادة عن حد الزنا مثلاً ممن كان غير شيخ، وقد يقال: إن هٰذا جار أيضاً في الكذب والاستكبار لشهوة، فإن لم يوضع لهما حد معلوم عدداً ولا كيفية ولا وضعت لهما عقوبة دنيوية خاصة؛ فالمثال ظاهر الأثر في الزنا لا فيهما، ومما هو داخل في اقتحام المحرمات لغير شهوة ما تواتر عن أمة الترك في هٰذه الأيام أنهم يتهافتون على أكل لحم الخنزير لا لشهوة، ولٰكن ليفهموا رئيس حكومتهم المدعو مصطفى كمال أنهم شديدو الامتثال له في اطراح الأوامر الإسلامية، وأنهم صاروا إلى الفرنجة في كل شيء، أما أنه ليس لشهوة؛ فظاهر من أن القوم لم يألفوه، بل كانوا يستقذرونه إلى سنة واحدة مضت، وهم يقلدون في هٰذا شر تقليد؛ لأنهم لا يعرفون أن لحم الخنزير لا يأكله الفرنجة إلا بعد مباحث خاصة ليتحققوا من سلامته من الجراثيم =

الغـالـب، ولا وضعت له عقـوبـة معينة، بل جاء النهي فيه كما جاء الأمر في المطلوبات التي لا[1] يكون الطبع خادماً لها؛ إلا أن مرتكب هٰذا لما كان مخالفاً لوازع الطبع ومقتضى العادة، [زيادة][2] إلى ما فيه من انتهاك حرمة الشرع، أشبه بذٰلك المجاهرَ بالمعاصي، المعاندَ فيها، بل هو هو؛ فصار الأمر في حقه أعظم بسبب أنه لا يستدعي لنفسه حظّاً عاجلاً، ولا يبقى لها في مجال العقلاء بل البهائم مرتبةٌ، ولأجل ذٰلك جاء من الوعيد في الثلاثة: «الشيخ الزاني وأخويه»[3] ما جاء، وكذٰلك فيمن قتل نفسه.

بخلاف العاصي بسبب شهوةٍ عَنَّتْ، وطبع غَلب، ناسياً لمقتضى الأمر، ومغلقاً عنه باب العلم بمآل المعصية، ومقدار ما جنى بمخالفة الأمر، ولذٰلك قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوۡبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعۡمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٖ﴾ الآية: [النساء. ١٧].

أمـا الذي ليس له داعٍ إليها، ولا باعث عليها؛ فهو في حكم المعاند المجـاهـر[4]، فصار هاتكاً لحرمة النهي والأمر مستهزئاً بالخطاب؛ فكان الأمر فيه أشد، ولٰكن كل ما كان الباعث فيه على المخالفة الطبع جعل فيه في الغالب[5]

= القتالة التي يصاب بها هٰذا الحيوان بالتوارث أو العدوى، وقد أعدوا لذٰلك آلات وعدداً بكتريولوجية كما شوهد في بلغاريا الألمانية، وهٰذا بالضرورة بعض أسباب منع أكله في الدين الإسلامي. (د).

(١) إنما ينتظم المعنى على حذف «لا» كما يدل عليه سابق الكلام ولاحقه. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من (د).

(٣) يشير المصنف إلى ما أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب بيان غلظ تحريم إسبال الإزار، ١ / ١٠٢ - ١٠٣ / رقم ١٠٧) عن أبي هريرة مرفوعاً: «ثلاثة لا يكلّمهم الله يوم القيامة ولا يزكّيهم ولهم عذاب أليم: شيخٌ زانٍ، ومَلِكٌ كذّاب، وعائلٌ مستكبرٌ».

(٤) في (ط): «بالمجاهرة».

(٥) ومن غير الغالب الغصب؛ فهو مما يقتضيه الطبع، ولم يجعل له حد مخصوص ولا عقوبـة بدنية خاصة لمكان التحرز منه وسهولة تخليص المغصوب بالترافع للحاكم، والغاصب غالباً =

حدود وعقوبات مرتبة، إبلاغاً في الزجر عما تقتضيه الطباع، بخلاف ما خالف الطبع أو كان الطبع وازعاً عنه؛ فإنه لم يجعل له حد محدود.

فصل

هٰذا الأصل وجد منه بالاستقراء جُمَلٌ؛ فوقع التنبيه عليه لأجلها ليكون الناظر في الشريعة ملتفتاً إليه، فإنه ربما وقع الأمر والنهي في الأمور الضرورية على الندب أو الإباحة والتنزيه[1] فيما يفهم من مجاريها؛ فيقع الشك في كونها من الضروريات كما تقدم تمثيله في الأكل والشرب واللباس والوقاع.

وكذٰلك وجوه الاحتراس من المضرات والمهلكات وما أشبه ذٰلك؛ فيرى أن ذٰلك لا يلحق بالضروريات، وهو منها في الاعتبار الاستقرائي شرعاً، وربما وجد الأمر بالعكس[2] من هٰذا؛ فلأجل ذٰلك وقع التنبيه عليه ليكون من المجتهد

= يدعي الحق في المغصوب؛ فلم يبق إلا إثبات الحق لصاحبه بالترافع، وإنما ورد فيه الخبر ببيان من الجزاء الأخروي؛ كحديث: «من غصب قيد شبر طوقه من سبع أرضين»[1] وأمثاله، مع الزجر والأدب في الدنيا بما يراه الحاكم. (د).

(١) في (ط): «أو التنزيه».

(٢) فستر العورة في الصلاة واجب ولو في خلوة[2]، وهو من محاسن العادات ومكارم الأخلاق، أما سترها عن غير الزوج والزوجة؛ فهو مكمل للضروري لأنها تثير الشهوة، فكشفها ذريعة للزنا الداخل تحريمه في قسم الضروريات. (د).

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في سبع أرضين، ٦ / ٢٩٢ / رقم ٣١٩٥، وكتاب المظالم، باب إثم من ظلم شيئاً من الأرض، ٥ / ١٠٣ / رقم ٢٤٥٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساقاة، باب تحريم الظلم وغصب الأرض وغيرها، ٣ / ١٢٣١ - ١٢٣٢ / رقم ١٦١٢) بنحوه.

(٢) كذا قال النووي في «شرح مسلم» (٤ / ٣٢)، ونازع في ذٰلك ابن القطان في «أحكام النظر» (ص ١١٢).

على بال؛ إلا أن ما تقدم هو الحكم المتحكم، والقاعدة التي لا تنخرم، فكل أحد وما رأى، والله المستعان.

وقد تقدم التنبيه على شيء منه في كتاب[1] المقاصد، وهو مقيد بما تقيد به هنا أيضاً، [والله أعلم][2].

* * * * *

(١) في المسألة الثالثة من النوع الرابع. (٢ / ٣٠٥).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و (ط).

المسألة السادسة

كلُّ خَصْلَةٍ أمر بها أو نهي عنها مطلقاً من غير تحديد ولا تقدير؛ فليس الأمـر أو النهي فيهـا على وزان واحـد في كل فرد من أفـرادهـا؛ كالعـدل، والإحسان، والوفاء بالعهد، وأخذ العفو من الأخلاق، والإعراض عن الجاهل، والصبـر، والشكـر، ومـواسـاة ذي القربى والمساكين والفقراء، والاقتصاد في الإنفاق والإمساك، والدفع بالتي هي أحسن، والخوف، والرجاء، والانقطاع إلى الله، والتوفية في الكيل والميزان، واتباع الصراط المستقيم، والذكر لله، وعمل الصالحات، والاستقامة، والاستجابة لله، والخشية، والصفح، وخفض الجناح للمؤمنين والدعاء إلى سبيل الله، والدعاء للمؤمنين، والإخلاص، والتفويض، والإعراض عن اللغو، وحفظ الأمانة، وقيام الليل، والدعاء والتضرع، والتوكل، والـزهـد في الـدنيا، وابتغاء الآخرة، والإنابة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والتقوى، والتواضع، والافتقار إلى الله، والتزكية [1]، والحكم بالحق، واتبـاع الأحسن، والتوبة، والإشـفاق، والقيام بالشهادة، والاستعاذة عند نزغ الشيطان، والتبتـل [2]، وهجـر الجـاهلين، وتعـظيم الله، والتذكر، والتحدث بالنعم، وتـلاوة القـرآن، والتعـاون على الحق، والـرهبـة، والـرغبة، وكذلك الصدق، والمراقبة، وقول المعروف، والمسارعة إلى الخيرات، وكظم الغيظ، وصلة الـرحم، والـرجـوع إلى الله ورسوله عند التنازع، والتسليم لأمر الله، والتثبت في الأمـور، والصمت، والاعتصـام بالله، وإصـلاح ذات البين، والإخبات [3] والمحبة لله، والشدة على الكفار، والرحمة للمؤمنين، والصدقة.

---

(١) للنفس بمعنى التطهير لها: ﴿قد أفلح من تزكى﴾، وهي غير التزكية الآتية في المنهيات التي بمعنى الثناء عليها، ﴿فلا تزكوا أنفسكم﴾. (د).

(٢) التبتل هو الانقطاع إلى الله تعالى والإخلاص إليه. (ف).

(٣) الخشوع. (د).

هٰذا كله في المأمورات[1].

وأما المنهيات؛ فكالظلم[2]، والفحش، وأكل مال اليتيم، واتباع السبل المضلة، والإسراف، والإقتار، والإثم[3]، والغفلة، والاستكبار، والرضى بالدنيا من الآخرة، والأمن من مكر الله، والتفرق في الأهواء[4] شيعاً، والبغي واليأس من روح الله، وكفر النعمة، والفرح بالدنيا، والفخر بها، والحب لها، ونقص المكيال والميزان، والإفساد في الأرض، واتّباع الآباء من غير نظر، والطغيان، والركون للظالمين، والإعراض عن الذكرى[5]، ونقض العهد، والمنكر، وعقوق الوالدين، والتبذير[6]، واتباع الظنون، والمشي في الأرض مرحاً، وطاعة من اتبع

---

(١) وإن كانت هٰذه المأمورات يدخل بعضها في البعض الآخر، وبعضها لازم لبعض آخر؛ إلا أنه أراد أن يذكر الخصال حسبما وردت بها الأوامر، وهٰذه كلها واردة في الكتاب والسنة، وكذا يقال في المنهيات. (د).

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «فالظلم».

(٣) الذنب مطلقاً. (د).

(٤) سواء أكانت دينية أم غير دينية، مما يؤدي إلى التفرق واختلاف الكلمة؛ فيغاير اتباع السبل المضلة لأنه خاص بالدين، ﴿**ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله**﴾ [الأنعام: ١٥٣]، ولا يلزم في تحققه التفرق شيعاً. (د).

(٥) كذا في (ط)، وفي غيره: «الذكر».

(٦) انظر: هل له معنى يغاير به الإسراف المتقدم ولو بالعموم والخصوص حتى لا يكون تكراراً محضاً؟ نعم، إنهما وردا في القرآن: ﴿**وكلوا واشربوا ولا تسرفوا**﴾ [الأعراف: ٣]، ﴿**ولا تبذر تبذيراً**﴾ [الإسراء: ٢٦]، ولٰكنه كان يحسن إذا أراد ذكرهما معاً لهٰذا الغرض أن يذكرهما متواليين، ومثله يقال في «المنكر» و«الإثم» و«الإجرام»؛ إذ الثلاثة بمعنى واحد وإن اختلفت بالاعتبار، وكذا ينظر في «الظن» الآتي مع «اتباع الظنون» هنا، وقد يقال: إن اتباع الظن في مقام البرهان والتعويل عليه حسبما أشير إليه في قوله تعالى: ﴿**ولا تقف ما ليس لك به علم**﴾ [الإسراء: ٣٦] غير نفس الظن السيء وإن لم يعول عليه صاحبه ولا بنى عليه حكماً، ﴿**اجتنبوا كثيراً من الظن**﴾ [الحجرات: ١٢]، وظاهر أيضاً أن اتباع الهوى يكون في الرأي والمذهب، وهو غير اتباع الشهوات والانقياد لحكم اللذائذ الحسية المنهي عنها. (د).

هواه، والإشراك في العبادة، واتباع الشهوات، والصد عن سبيل الله، والإجرام، ولهو القلب، والعدوان، وشهادة الزور، والكذب، والغلو في الدين، والقنوط، والخيلاء، والاغترار بالدنيا، واتباع الهوى، والتكلف، والاستهزاء بآيات الله، والاستعجال[1]، وتزكية النفس، والنميمة، والشح، والهلع[2]، والدّجَر[3]، والمن، والبخل، والهمز واللمز، والسهو عن الصلاة، والرياء، ومنع المرافق، وكذلك اشتراء الثمن القليل بآيات الله، ولَبْس الحق بالباطل، وكتم العلم، وقساوة[4] القلب، واتباع خطوات الشيطان، والإلقاء باليد إلى التهلكة، واتباع الصدقة بالمن والأذى، واتّباع المتشابه، واتخاذ الكافرين أولياء، وحب الحمد بما لم يفعل، والحسد، والترفع عن حكم الله، والرضى بحكم الطاغوت، والوهن للأعداء والخيانة، ورمي البريء بالذنب وهو البهتان، ومشاقة الله

---

(١) كما ورد في الحديث: «يستجاب لأحدكم ما لم يعجل، يقول: قد دعوت ربي فلم يستجب لي»، وفي رواية: «يستعجل»[1]، وفي الحديث: «الإناة من الله والعجلة من الشيطان»[2]. (د).

(٢) الهلع: أفحش الجزع، وقد ورد: «شرّ ما في المرء شح هالع، وجبن خالع»[3]. (د).

(٣) الدجر محركاً: الحيرة، وهي منهي عنها؛ لأنها لازمة لعدم الصبر والاعتماد على الله. (د). قلت: وفي (ط): «والزجر».

(٤) في (د): «وقسوة».

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الدعوات، باب يستجاب للعبد ما لم يعجل، ٨ / ١٥٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الذكر والدعاء، باب بيان أنه يستجاب للداعي ما لم يعجل، ٢٧٣٥) عن أبي هريرة مرفوعاً.

(٢) أخرجه الترمذي (٢٠١٢) عن سهل بن سعد وضعفه، وهو في «ضعيف سنن الترمذي» (رقم ٣٤٦) لشيخنا الألباني حفظه الله تعالى.

(٣) أخرجه أبو داود (٣٥١١)، وابن حبان (٨٠٨ ـ موارد)، وأحمد (٢ / ٣٠٢ ـ ٣٠٣)، وأبو نعيم (٩ / ٥٠) عن أبي هريرة، وإسناده صحيح.

والرسول، واتباع غير سبيل المؤمنين، والميل عن الصراط المستقيم، والجهر بالسوء من القول، والتعاون على الإثم والعدوان، والحكم بغير ما أنزل الله، والارتشاء على إبطال الأحكام، والأمر بالمنكر، والنهي عن المعروف، ونسيان الله، والنِّفاق، وعبادة الله على حَرْف، والظن، والتجسس، والغيبة، والحلف الكاذب[1].

وما أشبه ذٰلك من الأمور التي وردت مطلقة في الأمر والنهي لم يؤت فيها بحد محدود إلا أن مجيئها في القرآن[2] على ضربين:

أحدهما: أن تأتي على العموم والإطلاق في كل شيء[3]، وعلى كل

---

(١) في (د): «الكاذبة». (٢) أي: مثلاً، وإلا؛ ففي السنة كذٰلك. (ف).

(٣) أي: من المناطات والأمور التي تتعلق بها، وقوله: «وعلى كل حال»؛ أي: لم يفرق في النص عليها بين حال المأمور والمنهي وحال آخر؛ فلم تبين النصوص حينئذ أنها تكون واجبة إذا كان كذا ومندوبة إذا كان كذا، ولا محرمة إذا كان كذا ومكروهة إذا كان كذا، بل تجيء في هٰذا الضرب مطلقة إطلاقاً تاماً بدون تفريق بين مراتبها الكثيرة وتفاصيلها المختلفة في قوة الطلب أو النهي حتى يصل إلى الوجوب أو التحريم، وقد يصل إلى الكفر أو عدم قوته؛ فلا يتجاوز المندوب أو المكروه، وهٰذا الضرب هو الغالب في غالب هٰذه الخصال من نوع الأوامر الذي ذكر فيه ثلاثاً وسبعين خَصْلة، وكذا من نوع النواهي الذي ذكر فيه إحدى وتسعين خَصْلة، ولا يقال: إن بعض المنهيات؛ كالإشراك في العبادة، والقنوط من رحمة الله، والاستهزاء بآيات الله، ونسيان الله وغيرها مما لا تتفاوت أفراده؛ لأن هٰذه درجة واحدة هي الكفر؛ لأنا نقول: بل هي متفاوتة أيضاً، ألا ترى في الإشراك حديث: «أنا أغنى الشركاء عن الشرك، من عمل عملاً أشرك فيه معي غيره تركته وشركه»[1]؛ فهٰذا قد يكون رياء وهو نوع من الشرك، وكذا يقال: إن غفلة القلب عن تأدية أوامر الله نسيان لله وقد تعد استهزاء بآيات الله، فهما بذٰلك من المعاصي التي لا تبلغ درجة الكفر، وقد تقدم له في تفسير ﴿ولا تتخذوا آياتي هزواً﴾ [البقرة: ٢٣١] أنها نزلت في مضارة الزوجة بالطلاق ثم الرجعة ثم الطلاق... إلخ، وهٰكذا لو تأملت الباقي؛ لوجدت الأمر على ما قرره. (د).

---

(١) مضى تخريجه (٢ / ٣٥٥، ٣ / ١٠)، وهو صحيح.

حال، لٰكن بحسب كل مقام، وعلى ما تعطيه شواهد الأحوال في كل موضع، لا على وزان واحد، ولا حكم واحد، ثم وُكِلَ ذٰلك إلى نظر المكلف؛ فيزن بميزان نظره، ويتهدى لما هو اللائق والأحرى في كل تصرف، آخذاً ما بين الأدلة الشرعية والمحاسن العادية؛ كالعدل، والإحسان، والوفاء بالعهد، وإنفاق عفو المال، وأشباه ذٰلك؛ ألا ترى إلى قوله في الحديث: «إن الله كتب الإحسان[1] على كل شيء، فإذا قَتَلْتُم؛ فأحسِنوا القِتْلَة» الحديث إلخ[2].

فقول[3] الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ ﴾ [النحل: ٩٠] ليس الإحسان فيه مأموراً به أمراً جازماً في كل شيء، ولا غير جازم في كل شيء، بل ينقسم بحسب المناطات؛ ألا ترى أن إحسان العبادات بتمام أركانها من باب الواجب، وإحسانها بتمام آدابها من باب المندوب؟

ومنه إحسان القتلة كما نبه عليه الحديث، وإحسان الذبح إنما هو مندوب لا واجب، وقد يكون في الذبح من باب الواجب إذا كان هٰذا الإحسان راجعاً إلى تتميم الأركان والشروط، وكذٰلك العدل في عدم المشي بنعل واحدة ليس كالعدل في أحكام الدماء والأمور وغيرها؛ فلا يصح إذاً إطلاق القول في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ ﴾ [النحل: ٩٠] أنه أمر إيجاب أو أمر ندب؛ حتى يفصل الأمر فيه، وذٰلك راجع إلى نظر المجتهد تارة، وإلى نظر المكلف وإن كان مقلداً تارة أخرى، بحسب ظهور المعنى وخفائه.

---

(١) هو فعل الحسن ضد القبيح. (د).

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الصيد والذبائح، باب الأمر بإحسان الذبح والقتل وتحديد الشفرة، ٣ / ١٥٤٨ / رقم ١٩٥٥) عن شداد بن أوس مرفوعاً، وتتمته: «وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليحد أحدكم شفرته، وليُرِح ذبيحته».

(٣) أي: فيؤخذ من هٰذا الأصل هٰذا المعنى في الآية. (د).

والضرب الثاني: أن تأتي في أقصى مراتبها(1)، ولذلك تجد الوعيد مقروناً بها في الغالب، وتجد المأمور به منها أوصافاً لمن مدح اللهُ من المؤمنين، والمنهي عنها أوصافاً لمن ذم اللهُ من الكافرين.

(1) أي: تارة تأتي الأوامر والنواهي مطلقة دون أن تقترن بعظيم الوعد ولا شديد الوعيد، وتارة يأتي الأمر بالخصلة في أفضل مرتبته من تأكيد أمره وتفخيم شأنه؛ حتى لا يسع المكلف التساهل فيه، سواء أكان أمراً صريحاً أم في معنى الصريح؛ كما في قوله تعالى: ﴿**فاتبعوني يحببكم الله**﴾ [آل عمران: ٣١] الآيتين، وقوله: ﴿**ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون**﴾[الحشر: ٩، التغابن: ١٦] مع قوله: ﴿**إن تقرضوا الله قرضاً حسناً**﴾ [التغابن: ١٧] الآية، وقوله: ﴿**ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات**﴾ [النساء: ١٣ والفتح: ١٧] الآيتين، وكما في حديث: «ما من صاحب إبل ولا بقر ولا غنم لا يؤدي حق الله فيها؛ إلا جاءت يوم القيامة أكثر ما كانت»[1] الحديث، وفي طلب الرفق بمخلوقات الله: «دخلت امرأة النّار في هرة ربطتها فلم تطعمها»[2] الحديث، «الرحم شجنة من الرحمٰن؛ من وصلها وصله الله، ومن قطعها قطعه الله»[3]، وهٰكذا ما لا يحصى من الأوامر والنواهي لقوله تعالى: ﴿**لا تيأسوا من روح الله**﴾ الآية [يوسف: ٨٧]، ﴿**ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى**﴾ الآية، والمشاقة أن يكون المرء في شق والشرع في شق آخر؛ فهي المخالفة مطلقاً، ولٰكن في الآية جاءت على أقصى مرتبة كما يدل عليه الوعيد، ومنه: ﴿**لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين**﴾ الآية [آل عمران: ٢٨]، والحديث: «لا تكذبوا علي؛ فإنه من كذب علي متعمداً يلج النار»، وكأحاديث الرياء وما فيها من التشديد والتهويل في أمره. (د).

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب إثم مانع الزكاة / رقم ٩٨٧).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب أحاديث الأنبياء، باب منه، ٦ / ٥١٥ / رقم ٣٤٨٢، وكتاب المساقاة، باب فضل سقي الماء / رقم ٢٣٦٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب البر والصلة، باب تحريم تعذيب الهرة، ٤ / ١٧٦٠ / رقم ٢٢٤٢).

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأدب، باب من وصلها وصله الله، ١٠ / ٤١٧ / رقم ٥٩٨٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب البر والصلة، باب صلة الرحم، ٤ / ١٩٨١ / رقم ٢٥٥٥).

ويعين ذٰلك أيضاً أسباب التنزيل لمن استقرأها؛ فكان القرآن آتياً[1] بالغايات تنصيصاً عليها، من حيث كان الحال والوقت يقتضي ذٰلك، ومنبّهاً بها على ما هو دائر[2] بين الطرفين، حتى يكون العقل[3] ينظر فيما بينهما بحسب ما دلَّه دليل الشرع؛ فيميز بين المراتب بحسب القرب والبعد من أحد الطرفين؛ كي لا يسكن إلى حالة هي مظنة الخوف لقربها من الطرف المذموم، أو مظنة الرجاء لقربها من الطرف المحمود، تربية حكيم خبير.

وقد روي في هٰذا[4] المعنى [عن أبي بكر الصديق] في وصيته لعمر بن الخطاب عند موته حين قال له: «ألم تر أنه نزلت آية الرخاء مع آية الشدة، وآية

---

(١) في الأصل و(ف): «آت»، قال (ف): «قوله الأنسب: آتياً بالنصب خبر كان الناقصة ونصب قوله: ومنبه، بعده عطفاً عليه، ويبعد من جهة المعنى جعل كأن حرفاً للتشبيه، ويدل لذٰلك ما يأتي عند قوله، وأيضاً؛ فمن حيث كان القرآن آتياً بالطرفين. . . إلخ».

(٢) لا يقال: إنما يظهر ذٰلك إذا كانت الغايتان المذكورتان في الدليل الشرعي متعلقتين بخصلة واحدة، واقترن الأمر بها بالوعد العظيم، والنهي عن ضدها بالوعيد الشديد؛ فيكون لها طرف محمود، وطرف مذموم، وبينهما مراتب ينظر العقل في قربها وبعدها من الطرفين، وهٰذا غير مطرد في الأوامر والنواهي؛ لأنا نقول: بل الأمر كذٰلك لأنه بفرض أنه لم يرد في الخصلة الواحدة إلا الأمر؛ فالطرف الثاني المذموم وهو النهي وإن لم ينص عليه دليل خاص؛ فدليله هو نفس الأمر الذي يقتضي النهي عن ضده، وكذا يقال في عكسه، على أن هٰذا ليس بلازم في معنى الطرفين هنا، بل المراد الطرف العام الذي يستوجب الرجاء بامتثال الأوامر التي فيها الوعد جملة، والطرف المقابل له وهو الطرف العام الذي يستوجب الخوف من غضب الله جملة، وإن كان ذٰلك في عدة خصال لا في خصلة واحدة ينظر بين طرفيها، وهٰذا المعنى الثاني هو المناسب؛ لما رواه في قصة أبي بكر، ولمساق الكلام الآتي إلى قوله: «فيزن المؤمن أوصافه المحمودة فيخاف ويرجو، ويزن أوصافه المذمومة فيخاف أيضاً ويرجو». (د). وفي (ط): «ومنبه بها على. . .».

(٣) في (ف): «الفعل»، وحشّى عليه بقوله: «صوابه العقل، بقاف معجمة قبلها عين مهملة».

(٤) في (ط): «من هٰذا».

الشدة مع آية الرخاء؛ ليكون المؤمن راغباً راهباً؛ فلا يرغب رغبة يتمنى فيها على الله ما ليس له، ولا يرهب رهبة يلقي فيها بيده إلى التهلكة، أولم تر يا عمر أن الله ذكر أهل النار بسيء أعمالهم؛ لأنه رد عليهم ما كان لهم من حسن، فإذا ذكرتهم قلت: إني أخشى أن أكون منهم، وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم؛ لأنه تجاوز لهم عما كان لهم من سيء، فإذا ذكرتهم؛ قلت: إني مقصر، أين عملي من أعمالهم؟»[1]، هٰذا ما نقل، وهو معنى[2] ما تقدم.

فإن صح؛ فذاك، وإلا؛ فالمعنى صحيح يشهد له الاستقراء.

وقد روي: «أولم تر يا عمر أن الله ذكر أهل النار بسيء أعمالهم؛ لأنه رد عليهم ما كان لهم من حسن، فيقول القائل: أنا خير منهم؛ فيطمع، وذكر أهل الجنة بأحسن أعمالهم؛ لأنه تجاوز لهم عما كان لهم من سيء، فيقول قائل: من أين أدركُ درجتهم؟ فيجتهد»[3].

والمعنى على هٰذه الرواية صحيح أيضاً يتنزل على المُساق المذكور، فإذا

---

(١) أخرجه ابن زبر في «وصايا العلماء» (ص ٣٢ ـ ٣٣) بإسنادٍ ضعيف وفيه انقطاعٌ أيضاً، أبو المليح الهذلي لا يعرف له سماع من أبي بكر ولا عمر، ورواه عنه عبيدالله بن أبي حميد أبو الخطاب، قال البخاري: «منكر الحديث»، وقال: «يروي عن أبي المليح عجائب»، وقال النسائي: «متروك»، وقال دحيم: «ضعيف».

(٢) هو على هٰذه الرواية مال إلى الخوف عند ذكر أهل النار؛ لما ذكر أهل الجنة لم تسكن نفسه إلى الرجاء، بل ذكر تقصيره ليجتهد؛ فلم يرج، بل هو خائف في الحالتين، وليس دائراً بين الأمرين الذي هو المعنى المتقدم، أما في الرواية بعد؛ فالمعنى فيها يوافق ما تقدم، والظاهر أن الرواية الأولى تبين حال أبي بكر نفسه، وهي غلبة الخوف عليه كما هو معروف عنه، والرواية الثانية يقولها على لسان غيره رضي الله عنه. (د).

(٣) أخرجه ابن زبر في «وصايا العلماء» (ص ٣٤ ـ ٣٥) بإسنادٍ ضعيف منقطع، قتادة بن دعامة لم يدرك أبا بكر.

كان الطرفان مذكورين؛ كان الخوف والرجاء جائلاً بين هاتين الأخِيَّتين[1] المنصوصتين، في محل مسكوتٍ عنه لفظاً، منبَّهٍ عليه تحت نظر العقل، ليأخذ كل على حسب اجتهاده ودقة نظره، ويقع التوازن بحسب القرب من أحد الطرفين والبعد من الآخر.

وأيضاً؛ فمن حيث كان القرآن آتياً بالطرفين الغائبين[2] حسبما اقتضاه المساق؛ فإنما أتى بهما في عبارات مطلقة تصدق على القليل والكثير؛ فكما يدل المساق على أن المراد أقصى[3] المحمود أو المذموم في ذلك الإطلاق، كذلك قد يدل اللفظ على القليل والكثير منْ مقتضاه، فيزن المؤمن أوصافه المحمودة؛ فيخاف ويرجو، ويزن أوصافه المذمومة فيخاف أيضاً ويرجو.

مثال ذلك أنه إذا نظر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾ [النحل: ٩٠]؛ فوزن نفسه في ميزان العدل، عالماً أن أقصى العدل الإقرار بالنعم لصاحبها وردها إليه ثم شكره عليها، وهذا هو الدخول في الإيمان والعمل بشرائعه، والخروج عن الكفر واطراح توابعه، فإن وجد نفسه متصفاً بذلك؛ فهو يرجو أن يكون من أهله، ويخاف أن لا يكون بلغ[4] في هذا المدى غايته؛ لأن العبد لا يقدر على توفية حق الربوبية في جميع أفراد هذه الجملة، فإن نظر بالتفصيل؛ فكذلك أيضاً، فإن العدل كما يطلب في الجملة يطلب في التفصيل؛ كالعدل بين الخلق إن كان حاكماً والعدل في أهله وولده ونفسه؛ حتى العدل في البدء بالميامن[5] في لباس النعل ونحوه، كما أن هذا جار في ضده

(١) تثنية الأخية بفتح الهمزة وكسر الخاء وتشديد الياء، وهي العروة تشد بها الدابة مثنية في الأرض، وجمعها أخايا أو أخي مشدداً. (ف).

(٢) هكذا في الأصول، وفي (ط): «الغَائلِّين»، قال (ف): «لعله الفائتين بدليل ما تقدم».

(٣) أي: كما في الضرب الثاني. (د).

(٤) كذا في (ط)، وفي غيره: «يبلغ».

(٥) في (ف) في الموضعين: «بالميامن»، وعقب في الموضع الأول بقوله: «لعله =

وهو الظلم؛ فإن أعلاه الشرك بالله، ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣].

ثم في التفاصيل أمور كثيرة، أدناها مثلاً البدء بالمياسر[1]، وهٰكذا سائر الأوصاف وأضدادها؛ فلا يزال المؤمن في نظر واجتهاد في هٰذه الأمور حتى يلقى الله وهو على ذٰلك.

فلأجل هٰذا قيل: إن الأوامر والنواهي المتعلقة بالأمور المطلقة ليست على وزان واحد بل منها ما يكون من الفرائض أو من[2] النوافل في المأمورات ومنها ما يكون من المحرمات أو من المكروهات في المنهيات، لٰكنها[3] وُكِلت إلى أنظار المكلفين ليجتهدوا في نحو هٰذه الأمور.

كان الناس من السلف الصالح يتوقفون عن الجزم بالتحريم، ويتحرجون عن أن يقولوا: حلال أو حرام، هٰكذا صُراحاً، بل كانوا يقولون في الشيء إذا سئلوا عنه: لا أحب هٰذا، وأكره هٰذا، ولم أكن لأفعلَ هٰذا، وما أشبهه[4]؛ لأنها أمور مطلقة في مدلولاتها، غير محدودة في الشرع تحديداً يوقف عنده لا يُتعدَّى، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ﴾ [النحل: ١١٦].

وقد جاء مما يعضد هٰذا الأصل زيادة على الاستقراء المقطوع به فيها قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ الآية: [الأنعام: ٨٢]؛ فإنها لما نزلت قال الصحابة: وأينا لم يظلم؟ فنزلت: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣].

وفي رواية: لما نزلت هٰذه الآية؛ شق ذٰلك على أصحاب رسول الله ﷺ،

= بالمياسر، تأمل».

(١) انظر الحاشية السابقة.
(٢) في (ط): «ومن».
(٣) في الأصل: «لأنها».
(٤) انظر: «إعلام الموقعين» (١ / ٣١ ـ وما بعده).

وقالوا: أيُّنا لم يلبس إيمانَه بظلم؟ فقال رسول الله ﷺ: «ليس بذلك، ألا تسمع[1] إلى قول لقمان: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]؟!»[2].

وفي «الصحيح»: «آيةُ المنافقِ ثلاث: إذا حدَّث كَذَبَ، وإذا وَعَدَ أخلَف، وإذا ائْتُمِنَ خانَ»[3].

فقال ابن عباس وابن عمر ـ وذكرا لرسول الله ﷺ ما أهمهما من هذا الحديث ـ: فضحك عليه الصلاة والسلام، فقال: «ما لَكم ولهُن؟ إنما خصصتُ بهنّ المنافقين، أمّا قولي: إذا حدث كذب؛ فذلك فيما أنزل الله عليَّ: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ﴾ الآية [المنافقين: ١]؛ أفأنتم كذلك؟». قلنا: لا. قال: «لا عليكم، أنتم من ذلك بُرآء، وأما

---

(١) فتكون الآية من قبيل: ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾؛ فلا يقال: كيف يتأتى لبس الإيمان بالشرك ولا يوجد الإيمان معه؟! وفي قصة الصحابة في الآية والحديث الدلالة الواضحة على أن هذه المطلقات من النواهي غير الصريحة لم تحدد تحديداً يوقف عنده؛ فهي في الآية والحديث في أعلى مراتب النهي، وقد فهم الصحابة أنها شاملة للمراتب الأخرى. (د).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب ظلم دون ظلم، ١ / ٨٧ / رقم ٣٢، وكتاب الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿واتخذ الله إبراهيم خليلاً﴾، ٦ / ٣٨٩ / رقم ٣٣٦٠، وكتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿ولقد آتينا لقمان الحكمة﴾، ٦ / ٤٦٥ / رقم ٣٤٢٨، ٣٤٢٩، وكتاب التفسير، باب ﴿ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾، ٨ / ٢٩٤ / رقم ٤٦٢٩، وباب سورة لقمان، ٨ / ٥١٣ / رقم ٤٧٧٦، وكتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب إثم من أشرك بالله وعقوبته في الدنيا والآخرة، ١٢ / ٢٦٤ / رقم ٦٩١٨، وباب ما جاء في المتأوّلين، ١٢ / ٣٠٣ / رقم ٦٩٣٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب صدق الإيمان وإخلاصه، ١ / ١١٤ ـ ١١٥ / رقم ١٢٤) عن ابن مسعود رضي الله عنه.

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب علامة المنافق، ١ / ٨٩ / رقم ٣٣)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب بيان خصال المنافق، ١ / ٧٨ / رقم ٥٩) عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً.

قولي: إذا وعد أخلف؛ فذلك فيما أنزل [الله][1] عليّ: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَـٰهَدَ ٱللَّهَ لَئِنْ ءَاتَىٰنَا مِن فَضْلِهِۦ لَنَصَّدَّقَنَّ﴾ الآيات الثلاث [التوبة: ٧٥ ـ ٧٨]؛ أفأنتم كذلك؟». قلنا: لا. قال: «لا عليكم، أنتم من ذلك بُرآء، وأما قولي: إذا اؤتُمِن خان؛ فذلك فيما أنزل الله عليّ: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ﴾ الآية [الأحزاب: ٧٢]؛ فكل إنسان مؤتمنٌ على دينه؛ فالمؤمن يغتسل من الجنابة في السر والعلانية، ويصوم ويصلي في السر والعلانية، والمنافق لا يفعل ذلك؛ أفأنتم كذلك؟». قلنا: لا. قال: «لا عليكم، أنتم من ذلك بُرآء»[2].

ومن تأمل الشريعة وجد من هذا ما يطمئن إليه قلبه في اعتماد هذا الأصل، وبالله التوفيق.

* * * * *

---

(١) كذا في الأصل و(م) و(ف) و(ط)، وسقطت من (د).

(٢) ذكره سهل بن عبدالله التستري في «تفسيره» (ص ٤٨ ـ ٤٩) من غير إسنادٍ، ولا إخاله يصح، ولم يذكره السيوطي في «الدر» في مواطن الآيات المذكورة.

المسألة السابعة

الأوامر والنواهي ضربان[1] صريح، وغير صريح، فأما الصريح؛ فله نظران:

أحدهما: من حيث مجرده لا يعتبر[2] فيه علة مصلحية، وهٰذا[3] نظر من يجري مع مجرد الصيغة[4] مجرى التعبد المحض من غير تعليل؛ فلا فرق عند صاحب هٰذا النظر بين أمر و أمر، ولا بين نهي ونهي؛ كقوله: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ مع قوله: «اكلَفُوا من العمل ما لكم به طاقةٌ»[5].

وقوله: ﴿فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩] مع قوله: ﴿وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩].

وقوله: «ولا تَصوموا يومَ النحْرِ»[6] مثلاً مع قوله: «لا تُواصِلوا»[7].

---

(١) أي: باعتبار الصيغة. (د).

(٢) أي: حتى يقال: إنه يفهم الغرض من الأمر والنهي بميزان تلك المصلحة. (د).

(٣) هٰذا طريق الظاهرية. (د).

(٤) في الأصل: «الصِّفَة».

(٥) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب التنكيل لمن أكثر الوصال، ٤ / ٢٠٦ / رقم ١٩٦٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب النهي عن الوصال في الصوم، ٢ / ٧٧٤ - ٧٧٥ / رقم ١١٠٣) عن أبي هريرة، والمذكور بعض ألفاظ مسلم.

وقال (ف) و (م) في معنى «اكلفوا»: «هو من كلفت بالأمر إذا أولعتُ به وأحببته».

(٦) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الصوم، باب صوم يوم النحر، ٤ / ٢٤٠ / رقم ١٩٩٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب النهي عن صوم يوم الفطر ويوم الأضحى، ٢ / ٧٩٩ / رقم ١١٣٨) عن أبي هريرة؛ قال: «يُنهى عن صيامين وبيعتين: الفطر والنحر، والملامسة والمنابذة».

ونحوه في «الصحيحين» عن أبي سعيد، وسيأتي (ص ٤٦٩). =

وما أشبه ذٰلك مما يفهم[1] فيه التفرقة بين الأمرين.

وهٰذا نحو ما في «الصحيح»؛ أنه عليه الصلاة والسلام خرج على أبيّ بن كعب وهو يصلي؛ فقال عليه الصلاة والسلام: «يا أُبَيُّ!»؛ فالتفت إليه ولم يُجِبْهُ، وصلى فخفف ثم انصرف؛ فقال رسول الله ﷺ: «يا أُبَيُّ! ما منعك أن تجيبني إذ دعوتُك؟». فقال: يا رسول الله! كنت أصلي. فقال: «أفلم تجِدْ فيما أوحي إليَّ: ﴿ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤]؟». قال: بلى يا رسول الله، ولا أعود إن شاء الله.

وهو في البخاري[2] عن أبي سعيد بن المعلى، وأنه صاحب القصة؛ فهٰذا منه عليه الصلاة والسلام إشارة[3] إلى النظر لمجرد الأمر وإن كان ثَمَّ معارض.

وفي أبي داود أن ابن مسعود جاء يوم الجمعة والنبي ﷺ يخطب؛ فسمعه يقول: «اجلسوا». فجلس بباب المسجد، فرآه النبي ﷺ؛ فقال له: «تعالَ يا

= وأخرجه أحمد في «المسند» (٣ / ٥٣) عن أبي سعيد، وفيه: «ولا تصوموا يوم الفطر ولا يوم الأضحى».

وأخرجه أبو نعيم في «الحلية» (٨ / ٣٨٨) عن أبي سعيد مرفوعاً بلفظ: «لا تصوموا يومين: يوم الفطر، ويوم النحر».

(٧) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الصوم، باب الوصال، ٤ / ٢٠٢ / رقم ١٩٦١) عن أنس و(رقم ١٩٦٣) عن أبي سعيد.

(١) أي: بمقتضى القرائن، وسيأتي في بيان النظر الثاني ما يتضح به تطبيق وجهة هٰذا النظر الأول على هٰذه الآيات والأحاديث التي مثل بها هنا. (د).

(٢) مضى تخريجه (ص ٢٩٨).

(٣) قد يقال: إن الآية مخصصة لآية: ﴿وقوموا لله قانتين﴾ التي أوجبت على المصلي ألا يتكلم؛ فالنبي ﷺ يرشده إلى التخصيص، وأنه تجب عليه الاستجابة للرسول ـ ولو في الصلاة ـ بمقتضى هٰذه الآية، على أي وجه نظر إلى الأمر؛ فلا دلالة فيه على غرض المؤلف. (د).

عبدَاللهِ»[1].

وسمع عبدُالله بن رواحة رسولَ الله ﷺ وهو بالطريق يقول: «اجلسوا». فجلس بالطريق، فمرَّ به عليه الصلاة والسلام؛ فقال: «ما شأنك؟». فقال: سمعتك تقول اجلسوا. فقال له: «زَادَكَ اللهُ طاعةً»[2].

---

(١) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الصلاة، باب الإمام يكلم الرجل في خطبته، ١ / ٢٨٦ / رقم ١٠٩١) ـ ومن طريقه البيهقي في «الكبرى» (٢ / ٢٠٦) ـ من طريق مخلد بن يزيد عن ابن جريج عن عطاء عن جابر به.

وقال أبو داود عقبه: «هٰذا يعرف مرسلاً، إنما رواه الناس عن عطاء عن النبي ﷺ، ومخلد هو شيخ». قلت: قال ابن حجر عنه في «التقريب»: «صدوق له أوهام».

ومن أوهامه وصله لهٰذا الحديث، وقد خالفه الوليد بن مسلم؛ فرواه عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس لا عن جابر.

أخرجه ابن خزيمة في «الصحيح» (٣ / ١٤١ ـ ١٤٢ / رقم ١٧٨٠)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٢٨٣ ـ ٢٨٤)، والبيهقي في «الكبرى» (٣ / ٢٠٥ ـ ٢٠٦).

وقال ابن خزيمة قبله: «إنْ كان الوليد بن مسلم ومن دونه حفظ ابن عباس في هٰذا الإسناد؛ فإنَّ أصحاب ابن جريج أرسلوا هٰذا الخبر عن عطاء[1] عن النبي ﷺ.

وضعّفه شيخنا الألباني بقوله في التعليق على «صحيح ابن خزيمة»: «قلت: فيه مع الإرسال الـذي أشار إليه الحافظ ـ أي: ابن خزيمة ـ عنعنة ابن جريج، وكذا الوليد، وكان يدلس تدليس التسوية، وهشام بن عمار كان يتلقَّن».

بقي بعد هٰذا أمر، وهو أنَّ ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ١٦٦ / رقم ١٦٣٢) أورد هٰذا الحديث بقوله: «وروي عن ابن مسعود أنه جاء يوم الجمعة...»، ثم قال: «ذكره أبو داود في (كتاب الجمعة) من «السنن»؛ فأوهم صنيعه هٰذا المصنف ـ الشاطبيَّ ـ أن الحديث من مسند ابن مسعود، و ليس هو كذٰلك بل هو ـ عند أبي داود ـ من مسند جابر، والمصنف ينقل كثيراً من الأحاديث ويعزوها أو يحكم عليها تقليداً لغيره، وقد أكثر في هٰذا الكتاب من النقل عن ابن عبدالبر رحمه الله تعالى.

(٢) أخرجه البيهقي في «الدلائل» (٣ / ٢٥٦ ـ ٢٥٧)، والديلمي في «الفردوس» =

---

(١) انظر: «مسند الحارث» (١٠١٥ ـ زوائده)، و«ذم الكلام» (٢٧٩).

وفي البخاري: قال عليه الصلاة والسلام يوم الأحزاب: «لا يُصَلِّ أحدٌ العصرَ إلاَّ في بني قُرَيظَةَ»[1]، فأدركهم وقت العصر في الطريق؛ فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي، ولم يُرد منا ذلك، فذكر ذلك للنبي ﷺ؛ فلم يعنف[2] واحدة من الطائفتين.

= وابن عساكر في «تاريخ دمشق» ـ كما في «كنز العمال» (رقم ٣٧١٧٠، ٣٧١٧١) بإسنادٍ منقطع؛ فهو ضعيف.

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الخوف، باب صلاة الطالب والمطلوب راكباً وإيماءً، ٢ / ٤٣٦ / رقم ٩٤٦، وكتاب المغازي، باب مرجع النبي ﷺ من الأحزاب، ٧ / ٤٠٧ ـ ٤٠٨ / رقم ٤١١٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الجهاد والسير، باب المبادرة بالغزو وتقديم أهمّ الأمرين المتعارضين، ٣ / ١٣٩١ / رقم ١٧٧٠) عن ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً.

(٢) عدم التعنيف لا يدل على صواب النظرين؛ لأن المجتهد المخطىء مأجور، فضلاً عن كونه لا يعنف؛ فليس في الحديث ما يدل على غرض المؤلف من صحة النظر إلى مجرد الأمر، على أن المؤخرين للصلاة قد يكونون فهموا من النهي عن الصلاة أن هناك مصلحة دينية أو دنيوية علمها الرسول ﷺ وإن لم يبادر لبيانها لهم؛ فلا يكونون قد استندوا لمجرد الأمر. (د).

قلت: وسمعتُ شيخنا الألباني ـ حفظه الله ـ مراراً يقول عن الصَّلاة في بني قريظة: إنها من قضايا الأعيان، ولن تتكرر، ولذا سكت النبي ﷺ عن الفريقين، مع أنَّ أحد الفريقين مصيب لا كلاهما، قال حفظه الله في التعليق على حديث (رقم ١٩٨١) من «السلسلة الضعيفة» ما نصه: «يحتج بعض الناس اليوم بهذا الحديث على الدعاة من السلفيين وغيرهم، الذين يدعون إلى الرجوع فيما اختلف فيه المسلمون إلى الكتاب والسنة، يحتج أولئك على هؤلاء بأن النبي ﷺ أقر خلاف الصحابة في هذه القصة، وهي حجة داحضة واهية؛ لأنه ليس في الحديث إلا: «أنه لم يعنف واحداً منهم»، وهذا يتفق تماماً مع حديث الاجتهاد المعروف، وفيه أن من اجتهد فأخطأ فله أجر واحد؛ فكيف يعقل أن يعنف من قد أجر؟! وأما حمل الحديث على الإقرار للخلاف؛ فهو باطل لمخالفته للنصوص القاطعة الآمرة بالرجوع إلى الكتاب والسنة عند التنازع والاختلاف؛ كقوله تعالى: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾، وقوله: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة =

. . . .

= من أمرهم﴾ الآية.

وإن عجبي لا يكـاد ينتهي من أنـاس يزعمـون أنهم يدعون إلى الإسلام، فإذا دُعوا إلى التحاكم إليه؛ قالوا: قال عليه الصلاة والسلام: «اختلافُ أمتي رحمة»، وهو حديث ضعيف لا أصل له كما تقدم تحقيقه في أول هٰذه السلسلة، وهم يقرؤون قول الله تعالى في المسلمين حقاً: **﴿إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولٰئك هم المفلحون﴾**».

ووجدتُ كلاماً جيداً حول هٰذا الحديث للحافظ ابن كثير في كتابه «الفصول في اختصار سيرة الرسول» (ص ١٥٢ ـ ١٥٣)، قال رحمه الله تعالى: «قال ابن حزم [في «جامع السيرة» (ص ١٩٢)]: وهٰؤلاء هم المصيبون وأولٰئك مخطئون مأجورون، وعلم الله لو كنا هناك لم نصلّ العصر إلا في بني قريظة ولو بعد أيام».

قلت: أما ابن حزم؛ فإنه معذور لأنه من كبار الظاهرية، ولا يمكنه العدولُ عن هٰذا النص، ولٰكن في ترجيح أحد هٰذين الفعلين على الآخر نظر، وذٰلك أنه ﷺ لم يعنِّف أحداً من الفريقين، فمن يقول بتصويب كل مجتهد؛ فكل منهما مصيب ولا ترجيح، ومن يقول بأن المصيب واحدٌ ـ وهو الحق الذي لا شك فيه ولا مِرية، لدلائل من الكتاب والسنة كثيرة ـ؛ فلا بد على قوله من أن أحد الفريقين له أجران بإصابة الحق وللفريق الآخر أجر؛ فنقول وبالله التوفيق: الذين صلّوا العصر في وقتها حازوا قصب السبق؛ لأنهم امتثلوا أمرَه ﷺ في المبادرة إلى الجهاد وفِعْل الصلاة في وقتها، ولا سيما صلاة العصر التي أكد الله سبحانه المحافظةَ عليها في كتابه بقوله تعالى: **﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى﴾**، وهي العصر على الصحيح المقطوع به إن شاء الله من بضعة عشرَ قولاً، والتي جاءت السنة بالمحافظة عليها، فإن قيل: كان تأخير الصلاة للجهاد حينئذ جائزاً، كما أنه ﷺ أخَّرَ العصرَ والمغربَ يومَ الخندق واشتغل بالجهاد، والظُّهرَ أيضاً، كما جاء في حديث رواه النسائي [في «المجتبى» (١ / ٢٩٧)، وفيه انقطاع عن ابن مسعود، ورواه عن أبي سعيد بإسناد صحيح؛ كما في «النيل» (٢ / ٣٢)] من طريقين؛ فالجواب أنه بتقدير تسليم هٰذا وأنه لم يتركها يومئذ نسياناً، فقد تأسف على ذٰلك حيث يقول لما قال له عمر بن الخطاب رضي الله عنه: يا رسول الله! ما كدتُ أصلي العصرَ حتى كادت الشمسُ تَغْرُب. فقال: «والله ما صلَّيتُها»، وهٰذا يشعر بأنه ﷺ كان ناسياً لها لما هو فيه من الشغل؛ كما جاء في «الصحيحين» عن علي رضي الله عنه؛ قال: =

وكثير من الناس فسخوا البيع الواقع في وقت النداء؛ لمجرد قوله تعالى: ﴿وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩].

وهٰذا وجه من الاعتبار يمكن الانصراف إليه والقول به عامّاً، وإن كان غيره أرجح منه، وله مجال في النظر منفسح؛ فمن وجوهه أن يقال: لا يخلو أن نعتبر في الأوامر والنواهي المصالح، أوْ لا، فإن لم نعتبرها؛ فذٰلك أحرى في الوقوف مع مجردها، وإن اعتبرناها؛ فلم يحصل[١] لنا من معقولها أمر يتحصل[٢] عندنا دون[٣] اعتبار الأوامر والنواهي؛ فإن المصلحة وإن علمناها على الجملة؛ فنحن جاهلون بها على التفصيل فقد علمنا أن حد الزنى مثلاً لمعنى الزجر بكونه[٤] في

= قال رسول الله ﷺ يوم الأحزاب: «شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر، ملأ الله قبورَهم وبيوتهم ناراً».

والحاصل أن الذين صَلَّوْا العصر في الطريق جمعوا بين الأدلة، وفهموا المعنى؛ فلهم الأجر مرتين، والآخرين حافظوا على أمره الخاص؛ فلهم الأجر رضي الله عنهم جميعهم وأرضاهم». انتهى، وما بين المعقوفتين من إضافاتي، وانظر: «تفسير ابن كثير» (٣ / ٤٨٦ ـ ط المعرفة)، و«مدارج السالكين» (١ / ٣٨٦ ـ ط الفقي).

(١) أي لم يتحقق عندنا فيما نعقله من أنواع المصلحة في المأمورات والمنهيات ما يصح أن نعتمده ونجري تفهم الأوامر على مقتضاه، مغفلين النظر إلى صريح الأمر أو النهي، وذٰلك لمعنيين: أحدهما أنا قد نعقل الحكمة في أمر كالزجر في رجم الزاني المحصن، ولٰكن لا نعقل لماذا تعين هٰذا طريقاً للزجر، مع أنه كان يمكن الزجر بضرب العنق أو الجلد حتى يموت مثلاً، وهٰكذا؛ فهٰذا المقدار من العلم الإجمالي بالمصلحة لا يصح أن يبنى عليه شيء قد يكون فيه إهدار الأمر والنهي، وسيأتي المعنى الثاني في قوله: «وكثيراً مما يظهر. . . إلخ». (د).

(٢) أي: حتى يصح أن نفهم بواسطته تحديد المصلحة أو المفسدة التي يقصدها الشارع بالأمر أو النهي. (د).

(٣) أي: بأن نجعل تلك المصلحة ميزاناً لتفهم الأمر والنهي، بحيث تجعل المصلحة هي الحاكمة في توجيه الأوامر والنواهي الشرعية، وإن أدت إلى عدم اعتبار معناها الأصلي، ويؤول هٰذا إلى اعتبار المصلحة دونهما. (د).

(٤) في (ط): «فكونه».

المحصن الرجم، دون ضرب العنق، أو الجلد إلى الموت، أو إلى عدد معلوم، أو السجن، أو الصوم، أو بذل مال كالكفارات، وفي غير المحصن جلد مئة وتغريب عام دون الرجم، أو القتل أو زيادة عدد الجلد على المئة أو نقصانه عنها، إلى غير ذٰلك من وجوه الزجر الممكنة في العقل.

هٰذا كله لم نقف على تحقيق المصلحة فيما حُدَّ فيه على الخصوص دون غيره، وإذا لم نعقل ذٰلك ـ ولا يمكن ذٰلك للعقول ـ؛ دلَّ على أن فيما حد من ذٰلك مصلحة لا نعلمها، وهٰكذا يجري الحكم في سائر ما يعقل معناه، أما التعبدات[1]؛ فهي أحرى بذٰلك، فلم يبق لنا إذاً وَزَرٌ[2] دون الوقوف مع مجرد الأوامر والنواهي.

وكثيراً[3] ما يظهر لنا ببادىء الرأي للأمر أو النهي معنى مصلحي، ويكون[4] في نفس الأمر بخلاف ذٰلك، يبينه نص آخر يعارضه؛ فلا بد من الرجوع إلى ذٰلك النص دون اعتبار ذٰلك المعنى.

وأيضاً[5]؛ فقد مر في كتاب المقاصد أن كل أمر ونهي لا بد فيه من معنى

---

(١) أي: التي مبناها على مجرد التلقي دون النظر إلى المعقول من المصالح والحكم. (د).

(٢) بفتحتين: الملجأ والمعتصم. (ف).

(٣) مقابل لقوله: «وإن علمناها على الجملة؛ فنحن جاهلون بها على التفصيل»؛ أي: قد نعلمها إجمالاً، وهٰذا هو المعنى الأول، وقد نفهم ببادىء النظر أنا عرفناها ثم يتبين أنها غير ما فهمناه، بسبب وقوفنا على نص آخر، أو بسبب اكتشاف قاعدة من أحكام الكون نفهم بها مصلحة للحكم الشرعي غير ما كنا نفهمها، يعني: وإذا لم نتحقق تعيين الحكمة للأمر؛ فلا يمكننا الخروج عما تقتضيه الصيغ بحسب ظاهرها. (د).

(٤) في (ط): «فيكون».

(٥) انظر: هل يستقل هٰذا بأن يكون وجهاً ثالثاً مغايراً لما سبق، بحيث لا يستغنى عنه بقوله: «أما التعبدات... إلخ»؟ وإن كان في هٰذا لاحظ التعبد في الجميع. (د).

تعبـدي، وإذا ثبت هٰذا؛ لم يكن لإهماله سبيل؛ فكل معنى يؤدي إلى عدم اعتبار مجرد الأمر والنهي لا سبيل إلى الرجوع إليه، فإذاً المعنى[1] المفهوم للأمر والنهي إن كرّ عليه بالإهمال؛ فلا سبيل إليه، وإلا؛ فالحاصل الرجوع إلى الأمر والنهي دونه؛ فآل الأمر في القول باعتبار المصالح أنه لا سبيل إلى اعتبارها مع الأمر والنهي، وهو المطلوب.

ولا يقـال: إن عدم الالتفات إلى المعاني إعراض عن مقاصد الشارع المعلومة؛ كما في قول[2] القائل: لا يجوز الوضوء بالماء الذي بال فيه الإنسان، فإن كان قد بال في إناء ثم صبه في الماء؛ جاز الوضوء به.

لأنـا نقـول: هٰذا أيضـاً معـارَض بما يضادّه في الطرف الآخر في تتبع المعاني مع إلغاء الصيغ، كما قيل في قوله عليه الصلاة والسلام: «في أربعين شاةً شاةٌ»[3]: إن المعنى قيمـة شاة؛ لأن المقصود سدُّ الخَلَّة، وذٰلك حاصل

(١) أي: الحكمة المعقولة للأمر والنهي إذا كانت تعارضهما وتؤدي إلى إهمالهما وإبطال مقتضاهما؛ فلا سبيل للأخذ بهٰذه الحكمة والبناء عليها، وسيأتي تمثيله بالشاة في الزكاة، وإن كانت لا تعارضهما، فمن باب أولى أن العمل إنما هو بمقتضاهما؛ فالمآل أنهما المرجع ومبنى الأحكام دون المعنى المصلحي، حتى على اعتبار المصالح. (د).

(٢) قال الفقهاء: لا فرق بين أن يقع البول في الماء مباشرة أو في إناء ثم يصب فيه، خلافاً للظاهرية وقوفاً منهم عند حرفية الدليل في حديث: «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يتوضأ منه»، أو: «يغتسل منه»، أو: «فيه»[1] على الروايات الثلاث، حتى فرقوا بين البول فيه والتغـوط فيه؛ فحرموا الأول دون الثاني، قال النووي: «وهو أقبح ما نقل عنهم من الجمود على الظاهر»؛ فقولهم بهٰذا الفرق إعراض منهم عن مقاصد الشرع الظاهرة. (د).

(٣) أخـرج البخـاري في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم، ٤ / ٣١٧ / رقم ١٤٥٤) ضمن حديث طويل فيه: «وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومئة شاةٌ».

---

(١) انظر لتخريجه «نصب الراية» (١ / ١٠١، ١١٢).

بقيمة الشاة؛ فجعل الموجود معدوماً، والمعدوم موجوداً، وأدى ذٰلك إلى أن لا تكون الشاة واجبة، وهو عين المخالفة، وأشباه ذٰلك من أوجه المخالفة الناشئة عن تتبع المعاني.

وإذا كانت المعاني غير معتبرة بإطلاق، وإنما تعتبر من حيث هي مقصود الصيغ؛ فاتّباع أنفُس الصيغ التي هي الأصل واجب لأنها مع المعاني كالأصل مع الفرع، ولا يصح اتّباع الفرع مع إلغاء الأصل، ويكفي من التنبيه على رجحان هٰذا النحو ما ذكر.

والثاني من النظرين: هو من حيث يفهم من الأوامر والنواهي قصد شرعي بحسب الاستقراء[1]، وما يقترن بها من القرائن الحالية أو المقالية الدالة على

---

(١) أي: استقراء ما ورد في الكتاب والسنة من الأوامر أو النواهي في خصوص هٰذه المأمورات أو المنهيات؛ فإن تنوع الصيغ في مختلف التراكيب مع الالتفات للقرائن المحتفة بها يدل على عين المصلحة المقصود للشارع تحصيلها، وفيه إشارة إلى دفع ما سبق من أنه لا يمكن تحديد المصلحة وتعيينها؛ فيقول هنا: إن ذٰلك ممكن باستقراء موارد هٰذه الأوامر وبالقرائن، وحينذاك تعرف المصلحة عيناً، ويصح أن يبنى عليها فهم الغرض من الأمر والنهي كما سيمثل له، أما مثاله هناك في حد الزنا؛ فيمكن أن يقال: نحن لا ندعي أن كل أمر يفهم منه قصد الشارع في المصلحة قصداً محدوداً معيناً بمعرفة حكمته وسره، بل نقول: إذا دل الاستقراء على مقصود الشارع محدوداً معيناً، وإن لم تعرف الحكمة الخاصة؛ عول على المقصد وإن لزمه تأويل لفظ الأمر واستعماله في معنى مجازي، وإن لم نتحقق بالاستقراء والقرائن مقصوده كذٰلك؛ كان مما يجب فيه الوقوف عند الأمر والنهي حسب وضعه الأصلي، وكما أن فيه دفع الشق الأول وهو عدم تعين المصلحة وتحديدها؛ فإن فيه دفع الشق الثاني السالف، وهو قوله: «وكثيراً ما يظهر ببادىء الرأي... إلخ»؛ فكأنه يقول له: وما لنا ببادىء الرأي وأوله؟ إنما نقول بحسب الاستقراء وتتبع القرائن، فإذا كان كذٰلك؛ فإنه لا يتبين بنص آخر خلاف المعنى المصلحي الذي يبنى عليه فهم الأمر على حقيقته، على فرض توقف فهم قصد الشارع من الأمر على العلم بالمعنى المصلحي تفصيلاً. (د).

أعيان المصالح في المأمورات، والمفاسد في المنهيات[1]؛ فإنّ المفهوم من قوله: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ المحافظة عليها والإدامة[2] لها، ومن قوله: «اكْلَفُوا مِن العمـلِ ما لَكم به طاقةٌ»[3] الرفق بالمكلف خوفَ العنت أو الانقطاع، لا أن المقصود نفس التقليل من العبادة، أو ترك الدوام على التوجه لله.

وكـذلك قوله: ﴿فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ٩] مقصوده الحفظ على إقامة الجمعة وعدم التَّفريط فيها، لا الأمر بالسعي إليها فقط.

وقوله: ﴿وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩] جار مجرى التوكيد لذلك بالنهي عن ملابسة الشاغل عن السعي، لا أن المقصود النهي عن البيع مطلقاً[4] في ذلك الوقت، على حد النهي عن بيع الغرر[5]، أو بيع الربا، أو نحوهما[6].

وكذلك إذا قال: «لا تَصومُوا يومَ النحر»[7] المفهوم منه مثلاً قصد الشارع إلى ترك إيقاع الصوم فيه خصوصاً، ومن قوله: «لا تواصِلوا»[8]، أو قوله: «لا

---

(١) انظر في هذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٥ / ٢٨٢ ـ ٢٨٣ و٢٩ / ٢٨١ ـ ٢٩٢).

(٢) وهذا فُهم بتتبع الأوامر الواردة في المحافظة على الصلاة، ومن القرائن المحتفة بهذه الأوامر وهي فعله ﷺ وفعل صحابته في إقامة الصلاة مع القرائن المقالية؛ كقوله تعالى: **﴿حافظوا على الصلوات﴾** [البقرة: ٢٣٨]، وهكذا. (د).

(٣) مضى تخريجه (ص ٤٠٤).

(٤) أي: بل ذلك لمن تلزمه الجمعة فقط، لأنه يكون معطلاً له وشاغلاً عنها؛ فليس النهي عنه مقصوداً لذاته، بل هو تبعي مكمل لطلب إقامة الجمعة؛ فلذلك قال: «جار مجرى التوكيد»؛ لأن الأمر بالسعي متضمن للنهي عما يشغل عنه؛ فكان التصريح بهذا المنهي كالتأكيد. (د).

(٥) سيأتي تخريجه (ص ٤١٦).

(٦) في الأصل: «نحوها».

(٧) مضى تخريجه (ص ٤٠٤)، وهو صحيح.

(٨) مضت الأحاديث التي فيها النهي عن ذلك.

تَصُوموا الدَّهْرَ»[1] الرفق بالمكلف أن لا يدخل فيما لا يحصيه ولا يدوم عليه، ولـذلـك كان عليه الصلاة والسلام يواصل ويسرد الصوم[2]، كان يصوم حتى يقال[3]: لا يفطر، ويفطر حتى يقال[3]: لا يصوم[4].

وواصل عليه الصلاة والسلام، وواصلَ السلفُ الصالح مع علمهم بالنهي؛ تحققاً بأن مغزى النهي الرفق والرحمة[2]، لا أن مقصود النهي عدم إيقاع الصوم ولا تقليله.

وكذلك سائر الأوامر والنواهي التي مغزاها راجع إلى هذا المعنى؛ كما أنه قد يفهم من مغزى الأمر والنهي الإباحة[3]، وإن كانت الصيغة لا تقتضي بوضعها الأصلي ذلك؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة: ٢]، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١٠]؛ إذ علم قطعاً أن مقصود

---

(١) ورد في النهي عن صيام الدهر أحاديث كثيرة، تراها في «صحيح البخاري» (كتاب الصوم، باب صوم الدهر، ٤ / ٢٢٠)، و«صحيح مسلم» (كتاب الصيام، باب النهي عن صوم الدهر لمن تضرر به أو. . .، ٢ / ٨١٢ - ٨١٨)، منها ما عند مسلم (رقم ١١٥٩): «لا صام من صام الأبد».

(٢) مضى تخريجه (٢ / ٢٣٩)، وفي (ط): «ويسرد الصيام».

قال (ف): «أي: يواليه ويتابعه تعليماً للأمة كيف تجاهد نفسها وتصبر عند صدمات الشدائد».

(٣) في (ط): «يقولوا».

(٤) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الصيام، باب ما يُذكر من صوم النبي ﷺ، ٤ / ٢١٥ / رقم ١٩٧١)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الصيام، باب صيام النبي ﷺ في غير رمضان، ٢ / ٨١١ / رقم ١١٥٧) عن ابن عباس؛ قال: «ما صام النبي ﷺ شهراً كاملاً قطّ غير رمضان، ويصوم حتى يقول القائل: لا والله لا يفطر، ويُفطر حتى يقول القائل: لا والله لا يصوم».

(٥) كما جاء النص به، وقد مضى (٢ / ٢٤٠).

(٦) وقد ذكروا للأمر ستة عشر معنى مجازياً، وقالوا: يجب أن تكون الإباحة وغيرها معلومة من غير الصيغة، حتى يكون العلم قرينة على إرادة غير الطلب. (د).

الشارع ليس ملابسة الاصطياد عند الإحلال، ولا الانتشار عند انقضاء الصلاة، وإنما مقصوده أن سبب المنع من هٰذه الأشياء قد زال، وهو انقضاء[1] الصلاة، وزوال[2] حكم الإحرام.

فهٰذا النظر يعضده الاستقراء أيضاً، وقد مر منه أمثلة.

وأيضاً؛ فقد قام الدليل على اعتبار المصالح شرعاً، وأن الأوامر والنواهي مشتملة عليها، فلو تركنا اعتبارها على الإطلاق؛ لكُنَّا قد خالفنا[3] الشارع من حيث قصدنا موافقته، فإن الفرض أن هٰذا الأمر وقع لهٰذه المصلحة، فإذا ألغينا النظر فيها في التكليف بمقتضى الأمر؛ كنا قد أهملنا في الدخول تحت حكم الأمر ما اعتبره الشارع فيه؛ فيوشك[4] أن نخالفه في بعض موارد ذٰلك الأمر، وذٰلك أن الوصال وسرد[5] الصيام قد جاء النهي عنه، وقد واصل عليه الصلاة والسلام بأصحابه حين نهاهم فلم ينتهوا[6].

(١ و٢) من إضافة الصفة للموصوف فيهما، والمقصود هو الموصوف. (د).

وكتب (ف): «أي: السبب بوصف الزَّوال هو انقضاء الصَّلاة وزوال حكم الإحرام، وإلا؛ فالإحرام والصلاة هما السببان المانعان».

(٣) أي: قد تحصل المخالفة من حيث قصدنا الموافقة بفعل مقتضى الصيغة مجردة عن القرائن التي تحدد معناها؛ كما سيقول: «فيوشك... إلخ». (د).

(٤) لأن إهمال اعتبار المصلحة التي ورد الأمر أو النهي لتحقيقها يجعلنا غير ضابطين لحدود الأمر أو النهي؛ لأنه لا يكون لنا مرشد إلى مقصد الشارع سوى مجرد الصيغة، وقد لا تكون كافية في تحديد المقصد، فإذا التزمنا الوقوف معها فقط؛ فقد ننحرف عن الغرض الذي يرمي إليه الشرع، كما في مثاله بعد الذي كان يلزمه المحظوران المذكوران. (د).

(٥) في (ط): «أو سرد».

(٦) حتى قال لهم: «لـو تأخَّـر الشهـر لزدتُكم»؛ كالمنكِّل لهم حين أبوا أن ينتهوا، قاله المصنف (١ / ٥٢٦)، وكان يقول: «لو مُدَّ لنا في الشهر لواصلتُ وصالاً يدع المتعمقون تعمّقهم»، وتخريجه هناك في التعليق عليه، والله الموفّق للخيرات، والهادي للصالحات.

وفي هٰذا أمران إن أخذنا بظاهر النهي:

أحدهما: أنه نهاهم فلم ينتهوا؛ فلو كان المقصود من النهي ظاهره لكانوا قد عاندوا نهيه بالمخالفة مشافهة، وقابلوه بالعصيان صُرَاحاً، وفي القول بهٰذا ما فيه.

والآخر: أنه واصل بهم حين لم يمتثلوا نهيه، ولو كان النهي على ظاهره؛ لكان تناقُضاً[1]، وحاشى لله من ذٰلك، وإنما كان ذٰلك النهي للرفق بهم خاصة، وإبقاءً عليهم، فلما لم يسامِحوا أنفسهم بالراحة، وطلبوا فضيلة احتمال التعب في مرضاة الله؛ أراد عليه الصلاة والسلام أن يريهم بالفعل ما نهاهم لأجله، وهو دخول المشقة، حتى يعلموا أن نهيه عليه الصلاة والسلام هو الرفق بهم، والأخلق بالضعفاء الذين لا يصبرون على احتمال اللأواء[2] في مرضاة ربهم.

وأيضاً؛ فإن النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن أشياء وأمر بأشياء، وأطلق القول فيها إطلاقاً ليحملها المكلف في نفسه وفي غيره على التوسط، لا على مقتضى الإطلاق الذي يقتضيه لفظ الأمر والنهي؛ فجاء الأمر بمكارم الأخلاق وسائر الأمور المطلقة، والنهي عن مساوىء الأخلاق وسائر المناهي المطلقة، وقد تقدم أن المكلف جُعل له النظر فيها بحسب ما يقتضيه حاله ومُنَّتُه[3]، ومثل ذٰلك لا يتأتى مع الحمل على الظاهر مجرداً من الالتفات إلى المعاني.

وقد نهى عليه الصلاة والسلام عن بيع الغرر[4]، وذَكر منه أشياء؛ كبيع

---

(١) لأنه أقرهم على الوصال على أنه عبادة، مع أنه لو أخذ النهي على ظاهره لكان معصية، ولا يقال: إنه نسخ؛ لأن الحكم الأول بقي على حاله. (د).

(٢) أي: المشقة والشدة. (ف).

(٣) بضمّ الميم: القوة، وخص بعضهم بها قوة القلب. (ف).

(٤) أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب بطلان بيع الحصاة والذي فيه غرر، ٤ =

الثمرة قبل أن تُزهى[1]، وبيع حبَل الحبلة[2]، والحصاة[3] وغيرها.

وإذا أخذنا بمقتضى مجرد الصيغة امتنع علينا بيع كثير مما هو جائز بيعه

= / ١١٥٣ / رقم ١٥١٣) عن أبي هريرة رضي الله عنه؛ قال: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة، وعن بيع الغرر».

(١) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب بيع النخل قبل أن يبدو صلاحها، ٤ / ٣٩٧ / رقم ٢١٦٧) عن أنس أن النبي ﷺ نهى عن بيع الثمرة حتى يبدو صلاحُها، وعن النخل حتى يزهو. قيل: وما يزهو؟ قال: «يحمارٌّ أو يصفارٌّ».

وأخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب إذا باع الثمار قبل أن يبدو صلاحُها، ٤ / ٣٩٨ / رقم ٢١٩٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب النهي عن بيع الثمار قبل بدوّ صلاحها، ٣ / ١١٦٦ / رقم ١٥٣٤) عن ابن عمر مرفوعاً: «لا تتبايعوا الثمرة حتى يبدوا صلاحُها».

وكتب (ف) هنا ما نصُّه: «هي مضارع أزهى النبت يزهى إذا احمر أو اصفر، ويقال: زها النبت يزهو إذا نبت ثمره، وقيل: هما بمعنى الاحمرار والاصفرار، قال أبو الخطاب: لا يقال للنخل إلَّا يزهي، ولا يقال فيه يزهو. اهـ بتصرف».

(٢) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب بيع الغرر وحَبَل الحبلة، ٤ / ٣٥٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب تحريم بيع حبل الحبلة، ٣ / ١١٥٣ - ١١٥٤ / رقم ١٥١٤) عن ابن عمر؛ أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع حَبَل الحبلة، وكان بيعاً يتبايعه أهلُ الجاهلية: «كان الرجل يبتاع الجزورَ إلى أن تُنْتَجَ الناقةُ، ثم تُنْتَجُ التي في بطنها»؛ فالمتحصل من معنى «بيع حبل الحبلة»؛ أي: بيع نتاج النتاج، أو أن يجعلوه أجلًا يتبايعون إليه.

(٣) مضى في التعليق على (٢ / ٥٢٢) حديث أبي هريرة: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر»، وتقدم هناك معنى بيع الحصاة، وقد فسّر بعدة تفاسير، وكلها فيها الخطر والغرر الذي يجعلها كالقمار.

وقال (ف): «في الحديث نهي عن بيع الحصاة، وهو أن يقول المشتري أو البائع: إذا نبذت الحصاة إليك؛ فقد وجب البيع، وقيل: هو أن يقول: بعتك من السلع ما تقع عليه حصاتك إذا رميت بها، أو بعتك من الأرض إلى حيث تنتهي حصاتك، والكل فاسد من بيوع الجاهلية، وغرر لما فيها من الجهالة».

قلت: انظر فيه أيضاً «المعلم بفوائد مسلم» (٢ / ١٦٠).

وشراؤه؛ كبيع الجوز واللوز والقسطل[1] في قشرها، وبيع الخشبة[2] والمغيبات في الأرض، والمقاثي كلها، بل كان يمتنع كل ما فيه وجه مغيب؛ كالديار، والحوانيت المغيبة الأسس، والأنقاض[3]، وما أشبه ذلك مما لا يحصى ولم يأت فيه نص بالجواز، ومثل هذا لا يصح[4] فيه القول بالمنع أصلاً؛ لأن الغرر المنهي عنه محمول على ما هو معدود عند العقلاء غرراً متردداً[5] بين السلامة والعطب؛ فهو مما خص بالمعنى[6] المصلحي، ولا يتبع فيه اللفظ بمجرده.

---

(١) في «التذكرة»: هو عند أهل مصر اسم للنبت المسمى شاه بلوط، وهو المعروف الآن بأبي فروة. (ف).

(٢) في (ط): «الخشب».

(٣) جمع نقض ـ بكسر النون ـ، وهو اسم البناء المنقوض إذا هدم، وفي الاستعمال هنا توسع لا يخفى. (ف).

(٤) قال شراح الحديث: يستثنى من بيع الغرر أمران: الأول ما يدخل في المبيع تبعاً بحيث لو أفرد لم يصح بيعه، والثاني ما يتسامح فيه؛ إما لحقارته، أو للمشقة في تمييزه وتعيينه، ومما يدخل تحت ما ذكر بيع أساس البناء، واللبن في الضرع، والحمل في بطن الدابة، والقطن المحشو في الجبة، إذا كانت تبعاً. (د).

(٥) أليس الجوز واللوز وأمثالهما مما تردد بين السلامة والعطب عند العقلاء؟ فالأفضل الرجوع إلى ما قلناه عن شراح الحديث من أن مثل هذا يتسامح فيه عادة للمشقة في معرفته، وكان يلزم إذا منع شرعاً دخوله في المعاوضات أن يحصل حرج ومشقة؛ فاقتضى التوسعة والرخصة. (د).

قلت: انظر «إعلام الموقعين» (١ / ٣٦٠ وما بعده ـ ط دار الحديث)، و«المعلم بفوائد مسلم» (٢ / ١٥٩ ـ ١٦٠) للمازري.

(٦) ألم يرد من الشارع في ذلك شيء من القول أو الفعل أو التقرير لبيع الدور ذات الأسس المغيبة في الأرض، والمقاثىء كالبطيخ، والجوز واللوز ونحوهما مما لا يعرف طعمه وموافقته إلا بكسره؟ يبعد جداً أن ينقضي عهده ﷺ ولا يكون في هذه الأشياء معاملة، حتى نضطر إلى أن القول بأنها إنما خصصت من الغرر بالمعنى المصلحي؛ أي: من المصالح المرسلة، على أنه قد يقال: كيف أنها تعد مرسلة مع أن اللفظ الوارد يشملها؟ إلا أن يقال: بل مراده الاستحسان، نعود للسؤال فنقول: ألم يكن البطيخ في عهده ﷺ يباع ويشترى في السوق جهاراً؟ ففي «زاد المعاد» (٤ =

وأيضاً؛ فالأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوٍ في دلالة الاقتضاء، والتفرقةُ بين ما هو منها أمر وجوب أو ندب وما هو نهي تحريم أو كراهة لا تعلم من النصوص، وإن علم منها بعض؛ فالأكثر منها غير معلوم، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني، والنظر إلى المصالح، وفي أي مرتبة[1] تقع، وبالاستقراء[2] المعنوي، ولم نستند فيه لمجرد الصيغة، وإلا لزم في الأمر أن لا يكون في الشريعة إلا على قسم واحد، لا على أقسام متعددة، والنهي كذلك أيضاً، بل نقول: كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى[3] المساق في دلالة الصيغ، وإلا صار ضحكة وهزءة[4]، ألا ترى إلى قولهم: فلان أسد أو حمار، أو عظيم الرماد، أو جبان الكلب، وفلانة بعيدة مَهْوَى القُرْط[5]، وما لا

= / ٣٥٣) أنه صح في الحديث أنه عليه الصلاة والسلام يأكل البطيخ بالرطب، ويقول: «يدفع حر هٰذا برد هٰذا». (د).

قلت: أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأطعمة، باب القثاء، ٩ / ٥٧٢ / رقم ٥٤٤٧)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الأشربة، باب أكل القثاء بالرطب / رقم ٢٠٤٣) عن عبدالله بن جعفر؛ قال: «رأيت رسول الله ﷺ يأكل القثاء بالرطب»، والزيادة المذكورة عند أبي داود (رقم ٣٨٣٥)، والترمذي (رقم ١٨٤٥)، وابن ماجه (رقم ٣٣٢٥)، وإسنادها صحيح.

(١) أمن الضروريات هي، أم من الحاجيات، أم من التحسينات؟ (د).

(٢) أي: في موارد الأوامر وما يحتف بها من القرائن الحالية والمقالية كما سبق. (د).

(٣) ليكون قرينة ضابطة لغرض المتكلم، وصارفة له إلى حيث يريد وإن لم يكن هو المعنى الأصلي؛ كما مثله بعد. (د).

(٤) في «اللسان»: «رجل ضحكة؛ بالتسكين: يضحك منه، وعن الليث: الضحكة؛ بفتح الحاء: الرجل الكثير الضحكة، يعاب عليه» اهـ. ورجل هزأة؛ بالتسكين: يهزأ به، وقيل: يهزأ منه. اهـ. (ف).

(٥) كناية عن لازمه وهو طول الجيد، وقد عدوه من الكناية القريبة، كما في قول عمر بن أبي ربيعة:

بعيدة مهوى القرط إما لنوفلٌ أبوها وإما عبدُ شمسٌ وهاشمُ (د) =

ينحصر من الأمثلة، لو اعتبر اللفظ بمجرده لم يكن له معنى معقول؛ فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله ﷺ؟

وعلى هٰذا المساق يجري التفريق[1] بين البول في الماء الدائم وصبّه من الإناء فيه.

وقد حكى إمام الحرمين[2] عن ابن سريج[3] أنه ناظر أبا بكر بن داود الأصبهاني في القول بالظاهر، فقال له ابن سريج[3]: «أنت تلتزم الظواهر، وقد قال تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧]؛ فما تقول فيمن يعمل مثقال ذرتين؟ فقال مجيباً: الذرتان ذرة وذرة. فقال ابن سريج[3]: فلو عمل مثقال ذرة ونصف؟ فتبلّد وانقطع»[4].

وقد نقل عياض عن بعض العلماء أن مذهب داود بدعة ظهرت بعد المئتين[5]، وهٰذا وإن كان تغالياً في رد العمل بالظاهر؛ فالعمل بالظواهر أيضاً

= أما (ف)؛ فقال: «بضم فسكون: نوع من الحلي يعلق في الأذن يعرف بالحلق، ويقال له لغة أيضاً: الشنف؛ بفتح فسكون».

(١) أي: فلو اعتبر اللفظ بمجرده فيه كما اعتبره الظاهرية؛ لم يكن له معنى معقول، بل المعقول مما سيق له الحديث أنه لا فرق بين الأمرين؛ لأن كلًّا منهما قد يكون سبباً في تنجيس الماء وإفساده. (د).

(٢) في كتابه «البرهان في أصول الفقه» (٢ / ٨٨١).

(٣) في (ط) في المواضع كلها: «ابن شريح»، وهو خطأ.

(٤) في «البرهان» (٢ / ٨٨١): «فتبلّد وظهر خزيُه».

(٥) انظر آراء شديدة تهاجم الظاهرية في: «عارضة الأحوذي» لابن العربي (١٠ / ١٠٨ - ١١٢)، و«طبقات الشافعية الكبرى» (٢ / ٤٥)، و«لسان الميزان» (٢ / ٤٢٢ - ٤٢٤)، وكتابنا هٰذا (٥ / ١٤٩).

ومن أحسن ما قيل في أهل الظاهر وأكثره موضوعية نقد ابن القيم الجوزية في «إعلام الموقعين» (٢ / ٢٦ - ٤٠) الذي ذكر فيه أن لأهل الظاهر حسنات يقابلها سيئات؛ فقد أحسنوا في اعتنائهم بالنصوص ونصرها والمحافظة عليها.

وانظر: «الإمام داود الظاهري وأثره في الفقه الإسلامي» (ص ١٤٣ وما بعدها).

على تتبع وتغال بعيدٌ عن مقصود الشارع، كما أن إهمالها إسراف أيضاً، كما تقدم [تقريره] في آخر كتاب المقاصد، وسيذكر بعدُ إن شاء الله تعالى.

فصل

فإذا ثبت هٰذا وعمِلَ العاملُ على مقتضى المفهوم من علة الأمر والنهي؛ فهو جار على السنن القويم، موافقٌ لقصد الشارع في ورده وصَدَره، ولذٰلك أخذ السلف الصالح أنفسهم بالاجتهاد في العبادة، والتحري في الأخذ بالعزائم، وقهروها تحت مشقات التعبد؛ فإنهم فهموا أن الأوامر والنواهي واردة مقصودة من جهة الآمر والناهي ﴿لِنَنظُرَ [1] كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ١٤]، و﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢].

لٰكن لما كان المكلف ضعيفاً في نفسه، ضعيفاً في عزمه، ضعيفاً في صبره؛ عذره ربه الذي علمه كذٰلك وخلقه عليه؛ فجعل[2] له من جهة ضعفه رفقاً يستند إليه في الدخول في الأعمال، وأدخل في قلبه حب الطاعة وقواه عليها، وكان معه عند صبره على بعض الزعازع المشوِّشة، والخواطر المُشغِبة[3]، وكان من جملة الرفق به أن جعل له مجالاً في رفع الحرج عن صدماته، وتهيئة له في أول العمل بالتخفيف، استقبالاً بذٰلك ثقلَ المداومة، حتى لا يصعب عليه البقاء فيه والاستمرار عليه، فإذا دخل العبد حبُّ الخير، وانفتح له يسر المشقة؛ صار

---

(١) في المطبوع: «لينظر» بلام وياء، وفي [الأعراف: ١٢٩]: ﴿فينظر﴾، وفي [يونس: ١٤]: ﴿لننظر﴾ بنون.

(٢) وقال: «اكفلوا من العمل ما لكم به طاقة»، ونحوه من موجبات الرفق. (د).

(٣) في «اللسان»: «قال الجوهري: التشويش التخليط، وقال أبو منصور: لا أصل له في العربية، وإنما هو من كلام المولدين، وأصله التهويش وهو التخليط. (المُشْغبة)؛ أي: الموقعة في الشغبة بسكون الغين، وهو الفتنة والعامة تفتحها». (ف).

الثقيل عليه خفيفاً، فتوخى مطلق الأمر بالعبادة بقوله: ﴿وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾ [المزمل: ٨]، ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

فكأن المشقة وضدها إضافيان لا حقيقتان[1] كما تقدم في مسائل الرخص فالأمر متوجِّه، وكل أحد فقيهُ نفسه، فإذا كان الأمر والنهي المراد بهما الرفق والتوسعة على العبد؛ اشتركت الرخص معهما في هٰذا القصد، فكان الأمر والنهي في العزائم مقصوداً أن يُمتَثَل على الجملة، وفي الرفق راجعاً إلى جهة العبد: إذا اختار مقتضى الرفق؛ فمثل الرخصة، وإذا اختار خلافه؛ فعلى مقتضى العزيمة التي اقتضاها قوله: ﴿وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾ [المزمل: ٨] وأشباهه.

فصل

وأما الأوامر والنواهي غير الصريحة؛ فضروب:

أحدها: ما جاء مجيء الإخبار عن تقرير الحكم؛ كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣].

﴿۞ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣]

﴿وَلَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾[2] [النساء: ١٤١].

﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ﴾ [المائدة: ٨٩].

وأشباه ذٰلك مما فيه معنى الأمر؛ فهٰذا ظاهر الحكم، وهو جار مجرى الصريح من الأمر والنهي.

والثاني: ما جاء مجيء مدحه أو مدح فاعله في الأوامر، أو ذمه أو ذم فاعله

---

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «حقيقيان».

(٢) فالمراد النهي عن جعل المؤمنين أنفسهم تحت سلطة الكافرين بأي طريق كان، وليس هٰذا خبراً محضاً، وإلا؛ لكان بخلاف مخبره، وهو محال. (د).

في النواهي، وترتيب الثواب على الفعل في الأوامر وترتيب العقاب في النواهي، أو الإخبار[1] بمحبة الله في الأوامر والبغض والكراهية أو عدم الحب في النواهي.

وأمثلة هذا الضرب؛ كقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصِّدِّيقُونَ﴾ [الحديد: ١٩].

وقوله: ﴿بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ﴾ [الأعراف: ٨١].

وقوله: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ﴾ [النساء: ١٣].

﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا﴾ [النساء: ١٤].

وقوله: ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٤].

وقوله: ﴿إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف: ٣١].

﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧].

﴿وَإِن تَشْكُرُواْ يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ [الزمر: ٧].

وما أشبه ذٰلك.

فإن هٰذه الأشياء دالة على طلب الفعل في المحمود، وطلب الترك في المذموم، من غير إشكال.

والثالث: ما يتوقف عليه المطلوب؛ كالمفروض في مسألة «ما لا[2] يتم

---

(١) في (ط): «والإخبار».

(٢) كغسل جزء من الرأس لاستيفاء غسل الوجه؛ فهٰذا لا يتم عادة غسل الوجه بدونه؛ فهل يجب غسل هٰذا الجزء وجوباً تابعاً لإيجاب غسل الوجه، أم لا يجب شرعاً وإن كان لا بد منه عادة؟ وإذا لم يفعله المكلف؛ فهل يأثم بتركه غير إثمه بترك غسل الوجه، أم لا إثم إلا بالأخير فقط؟ والمختار كما عند ابن الحاجب أن ما لا يتم الواجب إلا به ليس بواجب شرعاً إلا إذا كان شرطاً شرعياً، وأما الشرط العقلي أو العادي؛ فالمختار أنه لا يجب تبعاً، وليس هنا إلا وجوب واحد لغسل الوجه، وقيل: الشروط كلها واجبة، وقيل: كلها غير واجبة، وهٰذا الخلاف في غير الأسباب، أما =

الواجب إلا به»، وفي مسألة «الأمر بالشيء هل هو نهي[1] عن ضده؟»، و«كون المباح مأموراً به»[2] بناء على قول الكعبي، وما أشبه ذلك من الأوامر والنواهي التي هي لزومية للأعمال، لا مقصودة لأنفسها.

وقد اختلف الناس فيها وفي اعتبارها، وذلك مذكور في الأصول، ولكن إذا بنينا على اعتبارها؛ فعلى القصد الثاني لا على القصد الأول، بل هي أضعف[3] في الاعتبار من الأوامر والنواهي الصريحة التبعية؛ كقوله: ﴿وَذَرُوا

= الأسباب؛ فقد نقل الإجماع على وجوبها، بل قالوا: إن التكليف في المسببات إنما هو في الحقيقة بأسبابها كالحز بالسكين بالنسبة للقتل؛ لأن المسببات غير مقدورة، والمقدور هو السبب كما تقدم. (د).

قلت: انظر في القاعدة: «البحر المحيط» (١ / ٢٢٣)، و«مذكرة في أصول الفقه» (ص ٢٦)، و«البرهان» (١ / ٢٥٧)، و«الإحكام» (١ / ١١٠) للآمدي، و«المسودة» (٦٠)، و«المستصفى» (١ / ٧١)، و«التمهيد» (١ / ٣٢٢)، و«شرح تنقيح الفصول» (ص ١٦٠)، و«القواعد» للمقري (٢ / ٣٩٣، القاعدة الرابعة والأربعون بعد المئة)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٠ / ١٥٩).

(١) والمختار أنه ليس نهياً عن ضده، بل ولا يتضمنه، والكلام فيه يرجع في كثير من مباحثه إلى الكلام في مسألة ما لا يتم الواجب إلا به، وفي كل منهما لا يوجد تعلق لخطاب شرعي، مع أنه لا تكليف بغير تعلق الخطاب. (د).

قلت: انظر في القاعدة: «المحصول» (٢ / ١٩٩)، و«البحر المحيط» (٢ / ٤١٦)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (٧ / ١٧٤ - ١٧٨ و١٠ / ٥٣١ - ٥٣٢ و١١ / ٦٧٣ - ٦٧٥ و١٦ / ٣٧، ٢٠ / ١١٨ - ١١٩، ١٥٩ - ١٦٠).

(٢) انظر في هذه القاعدة: «المستصفى» (١ / ٧٤)، و«إحكام الفصول» (ص ١٩٣) للباجي، و«المسودة» (ص ٦٥)، و«البرهان» (١ / ١٠٢)، و«البحر المحيط» (١ / ٢٤١، ٢٧٩)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٠ / ١٦١ وما بعدها)، وما مضى (١ / ١٧٥ و٣ / ٢٢٠).

(٣) ولذلك اختلف في أنها أوامر ونواهي شرعية بخلاف الصريحة التبعية؛ فلا يتأتى فيها الاختلاف في هذا وإن اختلف في ترتب أحكام خاصة عليها؛ كنسخ البيع وقت النداء. (د).

﴿ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]؛ لأن رتبة الصريح ليست كرتبة الضمني في الاعتبار أصلاً.

وقد مر في كتاب المقاصد أن المقاصد الشرعية ضربان: مقاصد أصلية ومقاصد تابعة؛ فهٰذا القسم في الأوامر والنواهي مستمد من ذٰلك، وفي الفرق بينهما فقه كثير(١)، ولا بد من ذكر مسألة(٢) تقررها في فصل يبين ذٰلك، حتى تتخذ دستوراً لأمثالها في فقه الشريعة بحول الله.

فصل

«الغصب» عند الفقهاء هو التعدي على الرقاب، و«التعدي» مختص بالتعدي على المنافع دون الرقاب(٣).

فإذا قصد الغاصب تملك رقبة المغصوب؛ فهو منهي عن ذٰلك، آثم(٤) فيما فعل من جهة ما قصد، وهو لم يقصد إلا الرقبة؛ فكان النهي أولاً عن الاستيلاء على الرقبة، وأما التعدي على المنافع؛ فالقصد فيه تملك المنافع دون الرقبة؛ فهو منهي عن ذٰلك الانتفاع من جهة ما قصد، وهو لم يقصد إلا

---

(١) أي: يترتب على تمييز المقاصد الأصلية عن المقاصد التابعة فقه كثير لمسائل الشريعة، وإدراك لأحكام تفاريع كثيرة مما ينبني على كل منهما. (د).

(٢) أي: من مسائل المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة المناسبة لهٰذا المقام بخصوصه مقام الأمر والنهي الأصلي والتبعي، وما يترتب على كل منهما من حيث اعتباره وعدمه؛ ليستفاد منها حكم أمثالها في الأوامر والنواهي الأصلية والتبعية في غير مسألة الغصب والتعدي التي عقد لها الفصل. (د).

(٣) انظر: «المدونة الكبرى» (٤ / ١٨٤ - ١٨٥)، و«عدة البروق في جمع ما في المذهب من الجموع والفروق» (ص ٩٢٦ وما بعدها) للونشريسي.

(٤) ويؤدب وجوباً بما يراه الحاكم. (د).

المنافع، لكن كل واحد منهما يلزمه[1] الآخر بالحكم التبعي، وبالقصد الثاني لا بالقصد الأول.

فإذا كان غاصباً؛ فهو ضامن للرقاب لا للمنافع، وإنما يضمن قيمة الرقبة يوم الغصب، لا بأرفع[2] القيم؛ لأن الانتفاع تابع، فإذا كان تابعاً؛ صار النهي عن الانتفاع تابعاً للنهي عن الاستيلاء على الرقبة، فلذلك لا يضمن قيمة المنافع؛ إلا على قول بعض[3] العلماء، بناء على أن المنافع مشاركة[4] في القصد الأول، والأظهر أن لا ضمان عليه؛ لعموم قوله عليه الصلاة والسلام:

---

(١) لأن غصب الرقبة يتبعه الاستيلاء على المنفعة، وعدم تمكين المالك منها، كذلك التعدي على المنفعة لا يكون إلا إذا استولى على الرقبة، وحال بينها وبين مالكها؛ فهما عملياً متلازمان، ولا يفرق بينهما إلا بالقصد، ومتى قصد أحدهما كان الثاني تابعاً له، وهناك يجيء الكلام في اختلاف الأحكام، وظاهر أنه بالاعتراف أو بالقرائن يعرف قصده من الغصب أو التعدي حتى يرتب الحاكم حكمه، والتلازم في هذا غير التلازم الذي أشار إليه فيما لا يتم الواجب إلا به، وفي مسألة الأمر بالشيء وما معهما؛ فلذلك قال بعد أن قرر ما يتعلق بالغصب: «وهذا البحث جار. . . إلخ»؛ فمسألة الغصب والتعدي صنف آخر مما يندرج في المقاصد الأصلية والتابعة غير صنف ما لا يتم الواجب إلا به، وما معه كما هو ظاهر. (د).

(٢) أي: من حين الغصب إلى وقت الحكم. (د).

(٣) قال ابن القاسم: «وأعتمد أن ربه إذا أخذ القيمة؛ فلا غلة له»، وقال بعضهم: إن غلة المغصوب لمالكه إذا كان أرضاً أو عقاراً استعملا في السكنى أو الزرع أو الكراء مثلاً، وكذا غلة الحيوان التي لا تحتاج إلى تحريك؛ كالصوف، واللبن، وأما غلة الحيوان الحاصلة من التحريك؛ كالركوب، والإجارة، والحرث وما أشبه ذلك؛ فللغاصب في مقابلة الإنفاق عليه لأن الخراج بالضمان، وأما ما عطل ولم يستغل كمن غصب أرضاً بوراً؛ فلا كراء عليه، وإذا قصد غصب المنفقة؛ فعليه الكراء. (د).

(٤) أي: فالغاصب يقصد الرقبة والمنافع معاً قصداً أصلياً. (د).

«الخراجُ[1] بالضمانِ»[2]، وسبب ذلك ما ذكر من أن النهي عن الانتفاع غير مقصود لنفسه، بل هو تابع للنهي عن الغصب، وإنما هو شبيه بالبيع وقت النداء، فإذا كان البيع مع التصريح بالنهي صحيحاً عند جماعة من العلماء لكونه غير مقصود في نفسه؛ فأولى أن يصح[3] مع النهي الضمني.

وهذا البحث جارٍ في مسألة «ما لا يتم الواجب إلا به؛ هل هو واجب أم لا؟»، فإن قلنا: «غيرُ واجب»؛ فلا إشكال، وإن قلنا: «واجب»؛ فليس وجوبه مقصوداً في نفسه، وكذلك مسألة «الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده؟»، و«النهي عن الشيء هل هو أمر بأحد أضداده»، فإن قلنا بذلك؛ فليس بمقصود لنفسه، فلا يكون للأمر والنهي حكم منحتم إلا عند فرضه بالقصد الأول، وليس

(١) أي: وقد دخل المغصوب في ضمان الغاصب من وقت الاستيلاء عليه. (د).

(٢) مضى تخريجه (ص٢٠٤)، وهو صحيح، كتب (ف) هنا ما نصه: «الخراج غلة العبد والأمة، قال ابن الأثير ـ في تفسير الحديث ـ: يريد بالخراج ما يحصل من غلة العين المبتاعة عبداً كان أو أمة أو ملكاً، وذلك أن يشتريه فيستغله زماناً ثم يعثر على عيب قديم؛ فله رد العين المبيعة وأخذ الثمن، ويكون للمشتري ما استغله؛ لأن المبيع لو كان تلف في يده لكان من ضمانه، ولم يكن على البائع شيء، و(باء) الضمان متعلقة بمحذوف تقديره الخراج مستحق بالضمان؛ أي: بسببه» اهـ. ولأبي عبيد وغيره من أهل العلم ما يشبه هذا».

وقال (ماء): «أي غلة المشتري للمشتري، بسبب أنه في ضمانه، وذلك بأن يشتري شيئاً ويستغله زماناً ثم يعثر ـ أي: يطلع منه ـ على عيب دلسه البائع ولم يطلع عليه؛ فله رده ـ أي الشيء المشترى ـ على البائع، والرجوع عليه بالثمن جميعه، وأن الغلة التي استغلها المشتري؛ فهي له لأنه كان في ضمانه، ولو هلك هلك من ماله».

(٣) أي: البيع إذا فرض أنه لم ينه عنه صراحة، بل اكتفى باندراجه ضمن الأمر في قوله: ﴿فاسعوا إلى ذكر الله﴾ [الجمعة: ٩]؛ فيكون شبيهه وهو النهي التبعي عن الاستيلاء على منافع المغصوب كذلك؛ أي: لا يرتب عليه حكم النهي؛ فلا يعتد بقيمة المنافع ولا تضمن؛ لأن النهي عنها حينئذ ليس أصلياً بل تبعي، وقد عرفنا أن التبعي حتى الصريح كما ورد في ﴿وذروا البيع﴾ [الجمعة: ٩] لم يرتب عليه حكمه؛ فهذا أولى. (د).

كذٰلك.

أما إذا كان متعدياً؛ فضمانه ضمان[1] التعدي لا ضمان الغصب؛ فإن الرقبة تابعة، فإذا كان كذٰلك؛ صار النهي عن إمساك الرقبة تابعاً للنهي عن الاستيلاء على المنافع، فلذٰلك يضمن بأرفع[2] القيم مطلقاً، ويضمن ما قل وما كثر، وأما ضمان الرقبة في التعدي؛ فعند التلف[3] خاصة، من حيث كان تلفها عائداً على المنافع بالتلف بخلاف الغصب في هٰذه الأشياء.

ولو كان أمرهما واحداً؛ لما فرق بينهما مالك ولا غيره، قال مالك في الغاصب والسارق: «إذا حبس المغصوبَ أو المسروق عن أسواقه ومنافعه ثم رده بحاله لم يكن لربِّه أن يُضَمِّنَهُ[4] وإن كان مستعيراً[5] أو متكارياً ضمن قيمته»[6]

(١) فرقوا بين ضمان الغصب وضمان التعدي بأمور: منها أن التلف بسماوي يضمنه في الغصب لا التعدي، ومنها أن تغير السوق في الغصب لا يعتبر، وفي التعدي يعتبر مفوتاً فيضمن أعلى القيم، والسرقة كالغصب، ومنها أن الفساد اليسير من الغاصب يوجب للمالك أخذ قيمة المغصوب إن شاء واليسير من المتعدي يستوجب أخذ أرش النقص الحاصل فقط مع نفس المتعدى عليه، ومنها أنه إذا تعيب المغصوب بغير تعدي الغاصب خير ربه بين أخذه معيباً ولا شيء له في نظير العيب وبين أخذ القيمة يوم الغصب، ومن صور التعدي زيادة المكتري والمستعير على المسافة المشترطة أو المدة المشترطة أو الحمل المشترط بغير إذن ربه ورضاه؛ فواضح أن المقصود فيهما المنافع، والذات تابعة. (د).

(٢) لأن من منافعها قيمتها؛ فأرفع القيم لها داخل في منافعها، فيضمنه مطلقاً سواء أكان الأرفع سابقاً ثم رخصت، أم لاحقاً بعدما كانت رخيصة، وسواء أكان للمتعدي دخل في علو القيمة أم لم يكن، كما يضمن غلتها قليلة كانت أو كثيرة. (د).

(٣) أي: التلف بتعديه هو؛ لأن التلف بتعديه لا فرق فيه بين الغصب والتعدي. (د).

(٤) أي: لا أعلى القيم ولا المنافع. (د).

قلت: في (د) و(ف): «ربُّه أن».

(٥) أي: وزاد على ما اشترط، كما أسلفنا؛ فيكون تعدي بالزيادة. (د).

(٦) انظر: «المدونة الكبرى» (٤ / ١٨٢ ـ ط دار الكتب العلمية).

وهٰذا التفريع إنما هو على المشهور في مذهب مالك وأصحابه، وإلا فإذا بنينا على غيره؛ فالمأخذ آخر، والأصل المبني عليه[1] ثابت.

فالقائل[2] باستواء البابين ينبني قوله على مآخذ:

ـ منها: القاعدة التي يذكرها أهل المذهب، وهي: «هل الدوام كالابتداء؟»[3]، فإن قلنا: ليس الدوام كالابتداء؛ فذٰلك جار على المشهور في الغصب؛ فالضمان يوم الغصب، والمنافع تابعة، وإن قلنا: إنه كالابتداء؛ فالغاصب في كل حين كالمبتدىء للغصب، فهو ضامن في كل وقت ضماناً جديداً: فيجب أن يضمن المغصوب بأرفع[4] القيم كما قال ابن وهب وأشهب وعبدالملك، قال ابن شعبان: «لأن عليه أن يردّه في كل وقت، ومتى لم يردّه؛ كان كمغتصبه حينئذ».

ـ ومنها: القاعدة المتقررة، وهي «أن الأعيان لا يملكها في الحقيقة إلا باريها تعالى، وإنما للعبد منها المنافع»[5]، وإذا كان كذٰلك؛ فهل القصد إلى

---

(١) أي: هنا وهو أن الأمر والنهي التبعيين غير منحتمين، وإنما المنحتم المقصود الأصلي ثابت، والمخالف للمشهور لا يفرع على ما ينافيه، بل على مآخذ أخرى لا تخرم هٰذا الأصل، أي: فمع بقاء اعتبار هٰذا الأصل يتأتى للمخالف مخالفة المشهور بناء على تلك المآخذ التي سيذكر منها أربعة؛ لأن كونه غير منحتم بمجرده لا ينافي أن ينضم إليه ما يجعله قوياً متأكداً ينبني عليه ما ينبني على المقصد الأصلي، وبهٰذا يتضح معنى قوله بعد: «فإذا نظر في هٰذه الوجوه بالقاعدة المذكورة؛ ظهر وجه الخلاف»، وذٰلك لأنه لولا ثبوت هٰذه القاعدة وكان التبعي منحتماً؛ لكان الواجب في الغصب ضمان المنافع قطعاً، ولم يكن للخلاف وجه. (د).

(٢) كالشافعية. (د).

(٣) انظر عنها: «إيضاح المسالك»(ص ١٦٣) للونشريسي، و«قواعد المقّري»(رقم ٥٦).

(٤) أي: فيعتبر تغير الأسواق ويكون مفوتاً. (د).

(٥) انظر عنها: «المعيار المعرب» (٥ / ٣٣٤)، و «المعلم» للمازري (٢ / ٢١٠)، و«الملكية ونظرية العقد في الفقه الإسلامي» (ص ٧٢) لمحمد أبو زهرة.

ملك الرقاب منصرف إلى ملك المنافع أم لا؟ فإن قلنا: هو منصرف إليها إذ أعيان الرقاب لا منفعة فيها من حيث هي أعيان، بل من حيث اشتمالها على المنافع المقصودة؛ فهٰذا مقتضى قول من لم يفرق بين الغصب والتعدي في[1] ضمان المنافع، وإن قلنا: ليس بمنصرف؛ فهو مقتضى[2] التفرقة.

ـ ومنها: أن الغاصب إذا قصد تملك الرقبة؛ فهل يتقرر له عليها شبهة ملك بسبب ضمانه لها أم لا؟ فإن قلنا: إنه يتقرر عليها [شبهة مالك][3]، كالذي في أيدي الكفار من أموال المسلمين؛ كان داخلاً تحت قوله عليه الصلاة والسلام: «الخراجُ بالضَّمان»[4]، فكانت كل غلة، وثمنٍ يعلو أو يسفل، أو حادثٍ يحدث للغاصب وعليه بمقتضى الضمان؛ كالاستحقاق والبيوع الفاسدة، وإن قلنا: إنه لا يتقرر له عليها شبهة ملك، بل المغصوب على ملك صاحبه؛ فكل ما يحدث من غلة ومنفعة فعلى ملكه فهي له؛ فلا بد للغاصب من غرمها لأنه قد غصبها أيضاً.

وأما[5] ما يحدث من نقص؛ فعلى الغاصب بَعدائه[6] لأن نقص الشيء

---

(١) في (د): «لا ضمان».

(٢) في (د): «بمقتضى».

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٤) مضى تخريجه (ص ٢٠٤).

(٥) تكميل لقوله: «وإن قلنا: إنه لا يتقرر. . . إلخ» يريد به دفع ما يقال إذا كان كذٰلك؛ فالمعقول إذا حدث نقص بسماوى ألا يضمن في الغصب أيضاً، فأجاب بأنه ضمن لتعديه بالغصب؛ لأن النقص يرجع للذات، وهو ضامن لها، فيضمن أبعاضها، وقوله: «كما يضمن التعدي على المنافع» علمت أن ذٰلك إنما يكون في النقص الحاصل بتعديه لا بسماوى، وأن الغاصب يضمن مطلقاً. (د).

(٦) بفتح المهملتين، مصدر (عدا)؛ أي: ظلم. (ف).

المغصوب إتلاف لبعض ذاته، فيضمنه كما يضمن المتعدي على المنافع؛ لأن قيام الذات من جملة المنافع، هٰذا أيضاً مما يصح أن يبنى عليه الخلاف.

ـ **ومنها**: أن يقال: هل المغصوب إذا رد بحاله إلى يد صاحبه يعدّ كالمتعدِّي فيه لأن الصورة فيهما معاً واحدة، ولا أثر لقصد الغصب إذا كان الغاصب قد رد ما غصب استرواحاً من قاعدة مالك في اعتبار الأفعال دون النظر إلى المقاصد، وإلغائه الوسائط، أم لا يعد كذٰلك؟ فالذي يشير إليه قول مالك هنا أن للقصد أثراً، وظاهر كلام ابن القاسم أن لا أثر له، ولذٰلك لمّا قال مالك في الغاصب أو السارق إذا حبس الشيء المأخوذ عن أسواقه ثم رده بحاله لم يكن لربه أن يُضمِّنه، وإن كان مستعيراً أو متكارياً ضمن قيمته، قال ابن القاسم[1]: «لولا ما قاله مالك؛ لجعلت على السارق مثل ما جعل على المتكاري».

فهٰذه أوجه يمكن إجراء الخلاف في مذهب مالك وغيره عليها، مع بقاء القاعدة المتقدمة على حالها، وهي أن ما كان من الأوامر أو النواهي بالقصد الأول؛ فحكمه منحتم، بخلاف ما كان منه بالقصد الثاني، فإذا نظر في هٰذه الوجوه بالقاعدة المذكورة ظهر وجه الخلاف، وربما[2] خرجت عن ذٰلك أشياء ترجع إلى الاستحسان، ولا تنقض أصل القاعدة، والله أعلم.

واعلم أن مسألة الصلاة في الدار المغصوبة إذا عرضت على هٰذا الأصل تبين[3] منه وجه صحة مذهب الجمهور القائلين بعدم بطلانها، ووجه مذهب ابن

---

(١) في «المدونة الكبرى» (٤ / ١٨٢ ـ ط دار الكتب العلمية).

(٢) يريد أخذ الحيطة لتثبيت هٰذا الأصل بأنه لا تضره مخالفة بعض الفروع له؛ لأن ذٰلك إنما جاء من مراعاة دليل شرعي آخر، وهو الاستحسان. (د).

(٣) لأن إقامة الصلاة فيها استيلاء على بعض منافعها، والنهي عنه تابع للنهي عن الاستيلاء =

حنبل وأصبغ وسائر القائلين ببطلانها.

وقد أذكرتْ هٰذه المسألةُ مسألةً أخرى ترجع[1] إلى هٰذا المعنى، وهي:

* * * * *

= على الذات؛ فيعود الكلام السابق برمته، بما في ذٰلك من الوجوه الأربعة التي ينبني عليها الخلاف في الصحة والبطلان. (د).

(١) أي: من جهة أن المعتبر هو المتبوع، هٰذا هو المقدار الذي تشترك فيه المسألتان، وما عداه يختلفان فيه؛ فموضوعها مختلف، وكون الاعتبار للمتبوع مختلف من حيث إنه في هٰذه يكون التابع ملغى وساقط الاعتبار شرعاً لأن اعتباره ينافي اعتبار المتبوع، بخلافه في المسألة السابقة؛ فإنه فقط غير منحتم بمجرده، وقد يعتبر إذا انضم إليه ما يقويه، واعتباره لا ينافي اعتبار المتبوع، وسيأتي له أن التابع لا يتعلق به أمر ولا نهي، مع أنه في المسألة السابقة تعلق به الأمر والنهي، لٰكن لا على وجه الانحتام. (د).

المسألة الثامنة

الأمر والنهي إذا تواردا على متلازمين، فكان أحدهما مأموراً[1] به والآخر منهياً عنـه عند فرض الانفراد، وكان أحدهما في حكم التبع للآخر وجوداً أو عدماً[2] فإن المعتبـر[3] من الاقتضـاءين ما انصرف إلى جهة المتبوع، وأما ما انصرف إلى جهة التابع؛ فملغى وساقط الاعتبار شرعاً، والدليل على ذٰلك أمور:

أحدها: ما تقدم[4] تقريره في المسألة قبلها، هٰذا[5] وإن كان الأمر والنهي هنالك غير صريح وهنا صريح؛ فلا فرق بينهما إذا ثبت حكم التبعية، ولذٰلك نقول: إن القائل ببطلان البيع وقت النداء لم يبن على كون النهي تبعياً[6]، وإنما

---

(١) يعني: مأذوناً فيه؛ ليعم المباح كما سيأتي في الأمثلة. (د). (٢) في (ط): «عرفاً».

(٣) أي: عند الاجتماع (د).

قلت: انظر في المسألة: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٩ / ٢٩٥ - ٣٠٥).

(٤) أي: في الفرق بين القصد الأصلي والتابع، واعتبار الأول دون الثاني، وبيان ذٰلك في الغصب والتعدي، وإن كان التابع هناك؛ كان الاقتضاء المتعلق به غير صريح بخلافه هنا؛ لأنه لا فرق بينهما متى ثبت حكم التبعية، إنما الفرق آت من جهة القصد الأصلي والتبعي لا غير، والدليل كما ترى استئناس لا يصلح وحده أن يكون دليلاً في مسألة أصولية، مع العلم باختلاف موضوعي المسألتين، أما باقي الأدلة؛ فجيد. (د).

(٥) كلمة «هٰذا» للفصل بين الكلامين، وهي تقع قليلاً في كلام المؤلفين. (ف).

(٦) يعني: إن النهي مع كونـه صريحـاً لم يلتفت للبنـاء على الصراحة، ويرتب الحكم بالبطلان عليه في هٰذه الجهة، بل بناه على كونه مقصوداً قصداً أصلياً؛ كالسعي سواء بسواء في أن كلاً مقصود لذاته، وقد ذكر هٰذا تأييداً لقوله: «فلا فرق بينهما إذا ثبت حكم التبعية»، ولٰكن يقال له: من أين لك هٰذا، ولم لا يجوز أن يكون مبناه على النهي الصريح وإن كان تبعياً؟ فهٰذه دعوى محتاجة لدليل، ولا يفيد فيه ما يأتي من الدليلين بعده؛ لأنهما ليسا متلازمين كما هو موضوع الأدلة الآتية، بل موضوع المسألة هنا. (د).

بنى البطلان على كونه مقصوداً.

والثاني: أنه لا يخلو إذا تواردا على المتلازمين؛ إما أن يردا معاً عليهما[1]، أو لا يردا ألبتة، أو يرد أحدهما دون الآخر، والأول غير صحيح؛ إذ قد فرضناهما متلازمين؛ فلا يمكن الامتثال في التلبس بهما لاجتماع الأمر والنهي، فمن حيث أخذ في العمل صادمه النهي عنه، ومن حيث تركه صادمه الأمر؛ فيؤدي إلى اجتماع الأمر والنهي على المكلف فعلَ أو ترَك[2]، وهو تكليف بما لا يطاق وهو غير واقع[3]؛ فما أدى إليه غير صحيح.

والثاني كذلك أيضاً؛ لأن الفرض أن الطلبين توجها فلا يمكن ارتفاعهما معاً؛ فلم يبق إلا أن يتوجه أحدهما دون الثاني، وقد فرضنا أحدهما متبوعاً وهو المقصود أوّلاً، والآخر تابعاً وهو المقصود ثانياً؛ فتعين توجه ما تعلق بالمتبوع دون ما تعلق بالتابع، ولا يصح العكس لأنه خلاف المعقول.

والثالث: الاستقراء من الشريعة؛ كالعقد على الأصول مع منافعها[4] وغلّاتها، والعقد على الرقاب مع منافعها وغلاتها؛ فإن كل واحد منهما مما يقصد في نفسه؛ فللإنسان أن يتملك الرقاب ويتبعها منافعها، وله أيضاً أن

---

(١) بحيث يعتبر كل من الاقتضائين في محله فقط؛ فيكون أحدهما مأموراً به والآخر منهياً عنه، لا أن كلًّا من الاقتضاءين متوجه إلى كل من المحلين كما هو ظاهر العبارة. (د).

(٢) أي: إن فعل أو ترك؛ فكل منهما إذا أخذ به صادمه الآخر فيجتمع عليه الأمر والنهي معاً. (د).

قال (ف): «الأنسب العطف بالواو».

(٣) أي: وموضوع المسألة ليس فرضياً وعقلياً فقط، بل هو واقع كالأمثلة. (د).

(٤) أي: التي قد لا تكون موجودة وقت العقد، بل قد لا توجد أصلاً وذلك مما كان يقتضي فساد العقد لو انفردت، لكنها لما كانت تابعة للمقصود الأصلي؛ جاز العقد عليها مع المتبوع؛ فلم تعتبر جهة النهي وهي ما فيها من الغرر والجهالة. (د).

يتملك أنفس المنافع خاصة، وتتبعها الرقاب من جهة استيفاء المنافع، ويصح القصد إلى كل واحد منهما.

فمثل هٰذه الأمثلة يتبين فيها وجه التبعية بصور لا خلاف فيها، وذٰلك أن العقد في شراء الدار أو الفدّان[1] أو الجَنَّة[2] أو العبد أو الدابة أو الثوب وأشباه ذٰلك جائز بلا خلاف، وهو عقد على الرقاب لا على المنافع التابعة لها؛ لأن المنافع قد تكون موجودة[3]، والغالبُ أن تكون وقت العقد معدومة، وإذا كانت معدومة؛ امتنع العقد عليها للجهل بها من كل جهة ومن كل طريق؛ إذ لا يدري مقدارها ولا صفتها ولا مُدَّتها ولا غير ذٰلك، بل لا يدري هل توجد من أصل أم لا؛ فلا يصح العقد عليها على فرض انفرادها[4] للنهي عن بيع الغرر والمجهول، بل العقد على الأبضاع[5] لمنافعها جائز، ولو انفرد العقد على منفعة البضع[6]؛ لامتنع مطلقاً إن كان وَطْئاً، ولامتنع فيما سوى البضع أيضاً إلا بضابط

---

(١) في «اللسان»: «الفدَّان بتشديد الدال: المزرعة» اهـ. (ف).

(٢) الجنة: البستان والحديقة، وقيل: لا تكون الجنة في كلام العرب إلا وفيها نخل، فإن لم يكن فيها ذٰلك وكانت ذات شجر؛ فهي حديقة، وليست بجنة. (ف).

(٣) وسيأتي أن هٰذه قسمان أحدهما حكمه حكم المعدومة أيضاً. (د).

(٤) أي: ولٰكن مع تبعيتها للرقاب يكون النهي ساقط الاعتبار شرعاً. (د).

(٥) جمع بضع بالضم: وهو الفرج؛ فالكلام على تقدير مضاف، أي ذوات الفرج، والواقع أن العقد على الرقيق مطلقاً إنما هو لمنافعه، وليس لمالكه التصرف في ذاته كسائر مملوكاته. (د). ونحوه عند (م) مختصراً.

(٦) على تقدير مضاف كسابقه، أما في قوله «سوى البضع»؛ فلا يحتاج لتقدير، سواء أكان بالمعنى السابق أم كان بمعنى الوطء، أي: فالعقد على ذات الرقيق ورقبته جعل منافعه من الوطء وغيره مباحة مطلقاً لكونها تابعة للذات، ولو كانت وحدها؛ لامتنعت إما مطلقاً كالوطء، وإما إذا لم تستوف شرطها من تعينها بضابط يميزها، وهٰذا الموضع هو الذي سيقول فيه في الجواب عن الإشكال الثاني: «وظهر لك حكمة الشارع في إجازة ملك الرقاب... إلخ».

يخرج المعقود عليه من الجهل إلى العلم؛ كالخدمة، والصنعة، وسائر منافع الرقاب المعقود عليها على الانفراد.

والعكس كذٰلك[1] أيضاً كمنافع الأحرار، يجوز العقد عليها في الإجارات على الجملة[2] باتفاق، ولا يجوز العقد على الرقاب باتفاق[3]، ومع ذٰلك؛ فالعقد على المنافع فيه يستتبع العقد على الرقبة؛ إذ الحُرّ محجور عليه زمن استيفاء المنفعة من رقبته بسبب العقد، وذٰلك أثرُ كون الرقبة معقوداً عليها، لٰكن بالقصد الثاني، وهٰذا المعنى أوضح من أن يستدل عليه، وهو على الجملة يعطى أن التوابع مع المتبوعات لا يتعلق بها من حيث هي توابع أمر ولا نهي، وإنما يتعلق بها الأمر والنهي إذا قصدت ابتداء، وهي إذ ذاك متبوعة لا تابعة.

فإن قيل: هٰذا مشكل بأمور:

أحدها: أن العلماء[4] قالوا: إن الرقاب ـ وبالجملة الذوات[5] ـ لا يملكها إلا الله تعالى، وإنما المقصود[6] في التملك شرعاً منافع الرقاب؛ لأن المنافع هي التي تعود على العباد [بالمصالح][7]، لا أنفسُ الذوات؛ فذات الأرض أو

---

(1) أي: فيصح العقد على ذات الرقيق وتتبعه المنافع التي منها البضع، ولو انفرد هٰذا لمنع، والحر يصح العقد على منافعه وتتبعه ذاته، ولو انفردت ذاته؛ لم يصح العقد عليها، والبضع في الأول تابع، والرقبة في الثاني تابعة؛ فلم يؤخذ فيهما بدليل النهي. (د).

(2) أي: إذا وجد الضابط المذكور. (د). (3) لأنه تملك والحر لا يملك. (د).

(4) نحو المذكور عند المازري في «المعلم» (٢ / ٢١٠ ـ ٢١١).

(5) أعم لأن الرقاب جمع رقبة، وهي لغة المملوك من الرقيق. (د).

(6) هٰذه المقابلة كانت تقتضي أن يقال: إن الذوات لا يملكها إلا الله، ولا يقصد شرعاً تمليكها للخلق، يعني: والمنافع وإن كانت لا يملكها إلا الله، **﴿وتبارك الذي له ملك السماوات والأرض وما بينهما﴾** [الزخرف: ٨٥]؛ إلا أن الشارع يقصد تمليكها للعبيد حسبما يناسبهم في ذٰلك، أما التقابل في عبارته؛ فليس بجيد. (د). (7) سقط من (ط).

الدار أو الثوب أو الدرهم مثلاً لا نفع فيها ولا ضر من حيث هي ذوات، وإنما يحصل[1] المقصود بها من حيث إن الأرض تُزدَرعُ مثلاً، والدار تسكن، والثوب يلبس، والدرهم[2] يشترى به ما يعود عليه بالمنفعة؛ فهٰذا ظاهر حسبما نصوا عليه، وإذا كان كذٰلك؛ فالعقد أولاً إنما وقع على المنافع خاصَّة، والرقاب لا تدخل تحت المِلْك؛ فلا تابع ولا متبوع، وإذا لم يتصور فيما تقدم وأشباهه تابع ومتبوع بطل؛ فكل ما فرض[3] من المسائل خارج عن تمثيل الأصل المستدل عليه؛ فلا بد من إثباته أوَّلاً واقعاً في الشريعة، ثم الاستدلال عليه ثانياً.

والثاني: إن سلمنا أن الذوات هي المعقود[4] عليها؛ فالمنافع هي المقصود [أوّلاً][5] منها لما تقدم من أن الذوات لا نفع فيها ولا ضر من حيث هي ذوات؛ فصار المقصود أوَّلاً هي المنافع، وحين كانت المنافع لا تحصل على

(١) ومثله يقال فيما يؤكل ويشرب مثلاً، فإنما حصل المقصود به من حيث منفعته من التغذية والإرواء وهٰكذا؛ فلا يقال: إن هٰذا ينتفع به ذاته، ولٰكنه اختار التمثيل بما هو واضح القصد إلى منفعته لا إلى ذاته، وترك النوع الذي ذكرناه لأنه يشتبه أمره في بادىء النظر، وغرضه المهم ترويج الإشكال؛ فلا يأتي فيه إلا بما هو أقرب توصيلاً إلى هٰذا الغرض؛ فهو رحمه الله في طريقة الجدل صناع. (د).

(٢) في (ط): «أو الدار. . . أو الثوب. . . أو الدرهم».

(٣) أي: إن جميع الصور التي ذكرتها لتحقيق هٰذا الأصل فيها إنما فرضتها في ملك الذوات؛ فتكون المنافع تابعة، أو في ملك المنافع فقط؛ فتكون الذوات تابعة، وحيث إن ملك الذوات بطل ولا يوجد إلا ملك المنافع؛ فحقق أولاً متلازمين في الوجود، أحدهما تابع والآخر متبوع في صور لا يفرض فيها ملك الذوات، ثم استدل على الحكم الذي تدعيه فيه من إلغاء حكم التابع، أما ما صنعت؛ فإنه بناء فروض على فروض، ومثل هٰذا ليس من العلم في شيء على ما سبق من المقدمات. (د).

(٤) أي: مقصودة بالتملك شرعاً؛ ليكون تسليماً لما منعه أولاً، أما كون المعقود عليه والذي تجري عليه الصيغ هو الذوات؛ فلم يكن محل المنع هناك، بل كان المنع لقصد تملكها رأساً؛ فهنا يقول: سلمنا قصد تملكها، لٰكن ليس قصداً أولياً؛ فإنها إنما حصلت واستولى عليها لمنافعها. (د).

(٥) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و (ط).

الجملة إلا عند تحصيل الذوات؛ سعى العقلاء في تحصيلها؛ فالتابع إذاً في القصد هي الذوات والمتبوع هو[1] المنافع فاقتضى هٰذا بحكم ما تحصل[2] أولاً أن تكون الذوات مع المنافع في حكم[3] المعدوم، وذٰلك باطل؛ إذ لا تكون ذات الحر تابعة لحكم منافعه باتفاق، بل لا تكون الإجارة ولا الكراء في شيء يتبعه ذات ذٰلك الشيء؛ فاكتراء الدار يُمَلِّك منفعتها ولا يتبعه ملك الرقبة، وكذٰلك كل مستأجَر من أرض أو حيوان أو عرض أو غير ذٰلك؛ فهٰذا أصل منخرم إن كان مبنياً[4] على أمثال هٰذه الأمثلة.

والثالث: أنا وجدنا الشارع نص على خلاف ذٰلك؛ فإنه قال: «مَنْ باعَ نخْلاً قد أُبِّرت فثَمَرُها للبائع؛ إلا أن يشترطَها المُبتاع»[5]، وقال: «مَنْ باع عبداً وله مالٌ؛ فمالُه لسيِّده إلا أن يشترطَه المُبتاع»[6]؛ فهٰذان حديثان لم يجعلا

---

(١) في (ط): «هي».

(٢) في (ط): «تأصل»، وقال (د): «أي: القاعدة والأصل الذي ذكرته».

(٣) أي: دائماً، وفي كل صورة فرضت، وهو خلاف ما أصلت. (د).

(٤) لأن تصويره فيها أدى إلى هٰذا الباطل، وهو تبعية الذوات في كل مادة للمنافع؛ فحاصل هٰذا الإشكال الثاني نقض إجمالي، ومآل ما بعده إلى المعارضة بإثبات أن كلًّا من الذوات والمنافع منفصل عن الآخر؛ فلا تبعية بينهما، والمعارضة مبنية على ما اعتبره الشرع في مسألتي النخل والعبد، ومآل الرابع معارضة مبنية على الجاري بين العقلاء في المعاملة التي أقرها الشرع من اعتبار كل منهما وعدم إلغاء المنافع في جانب الأصل. (د).

(٥) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب المساقاة، باب الرجل يكون له ممراً أو شِرب في حائط أو نخل، ٥ / ٤٩ / رقم ٢٣٧٩، وكتاب الشروط، باب إذا باع نخلاً قد أُبِّرت، ٥ / ٣١٣ / رقم ٢٧١٦)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب البيوع، باب من باع نخلاً عليها ثمر، ٣ / ١١٧٢ / رقم ١٥٤٣) عن ابن عمر مرفوعاً، وفي آخره: «إلا أن يشترط المبتاع».

قال (ف): «أُبِّرت؛ بضم أوله وكسر الباء المشددة؛ أي: أصلحت ولقحت» اهـ.

(٦) هو قطعة من الحديث السابق، أخرجه البخاري في «صحيحه» (رقم ٢٣٧٩)، ومسلم =

المنفعـة للمبتـاع بنفس العقد، مع أنها عندكم[1] تابعة للأصول كسائر منافع الأعيان، بل جعل فيهما التابع للبائع، ولا يكون كذلك إلا عند انفصال الثمرة عن الأصـل حكمـاً، وهـو يعطى في الشرع انفصال التابع من المتبوع، وهو معارض لما تقدم؛ فلا يكون صحيحاً.

والرابع: أن المنافع مقصودة بلا خلاف بين العقلاء وأرباب العوائد، وإن فرض الأصل مقصوداً؛ فكلاهما مقصود، ولذٰلك يزاد في ثمن الأصل بحسب زيادة المنافع، وينقص منه[2] بحسب نقصانها، وإذا ثبت هٰذا؛ فكيف تكون المنـافـع ملغـاة وهي مثمونة[3]، معتد بها في أصل العقد، مقصودة؟ فهٰذا[4] يقتضي القصد إليها وعدم القصد إليها معاً، وهو محال.

ولا يقال: إن القصد إليها عاديّ وعدم القصد إليها شرعي، فانفصلا فلا تنـاقض؛ لأنـا نقول: كون الشارع غير قاصد لها في الحكم مبنيٌّ على عدم القصد إليها عرفاً وعادة؛ لأنّ من أصول الشرع إجراء[5] الأحكام على العوائد،

= في «صحيحه» (رقم ١٥٤٣ بعد ٨٠)، ولفظه: «... ومن ابتاع عبداً؛ فمالُهُ للذي باعه؛ إلا أن يشترط المبتاع»، ولفظ البخاري: «ومن ابتاع عبداً وله مال؛ فماله للذي باعه؛ إلا أن يشترط المبتاع».

(١) أي: بمقتضى الأصل المستدل عليه. (د).

(٢) في (ف): «منها»، وقال: «الأنسب «منه»؛ أي: من ثمن الأصل».

(٣) في «القاموس» و«شرحه»: «أثمنه سلعته وأثمن له: أعطاه ثمنها، وأثمن المتاع فهو مثمن: صار ذا ثمن، وأثمن البيع: سمى له ثمناً، وليس في المادة مثمون». (د).

وقال (م): «صوابه «وهي مثمّنة»؛ لأن الفعل من مثال أكرم».

(٤) أي: ما أورد في مادة هٰذه المعارضة منضماً إلى أصل القاعدة بإلغاء المنافع في جانب الأصل، هٰذا والاعتراض بهٰذا المحال يمكن ترتيبه على الثالث أيضاً، زيادة عن مخالفته لما يقضي به حكم الشارع. (د).

(٥) كمـا تقـدم في المسألة الخامسة عشرة من النوع الرابع من كتاب المقاصد «العوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعاً». (د).

ومن أصوله مراعاة[1] المصالح ومقاصد المكلفين فيها، أعني: في غير العبادات المحضة، وإذا تقرر أن مصالح الأصول هي المنافع، وأن المنافع مقصودة عادة وعرفاً للعقلاء؛ ثبت[2] أن حكم الشرع بحسب ذٰلك، وقد قلتم: إن المنافع ملغاة شرعاً مع الأصول؛ فهي إذاً ملغاة في عادات العقلاء، لٰكن تقرر أنها مقصودة في عادات العقلاء، هٰذا خلف محال.

فالجواب عن الأول: أن ما أصَّلوه[3] صحيح ولا يقدح في مقصودنا؛ لأن الأفعال[4] أيضاً ليس[5] للعبد فيها ملك حقيقي إلا مثل ما له في الصفات والذوات؛ فكما تضاف الأفعال إلى العباد كذٰلك تضاف إليهم الصفات والذوات، ولا فرق بينهما إلا أن من الأفعال ما هو لنا مكتسب، وليس لنا من الصفات ولا الذوات شيء مكتسب لنا، وما أضيف لنا من الأفعال كسباً؛ فإنما هي أسباب لمسببات هي أنفس[6] المنافع والمضار أو طريق إليها، ومن جهتها

---

(١) وهي تقتضي مراعاة العوائد، وقوله: «مصالح الأصول»؛ أي: المصالح المقصودة عادة للعقلاء من هٰذه الأصول. (د).

(٢) لأن قصد الشارع يلزم أن يكون مبنياً على قصد العقلاء وعرفهم؛ فتكون مقصودة للشارع بمقتضى هٰذا، غير مقصودة له بمقتضى القاعدة؛ فبقي الاعتراض بالمعارضة الأخيرة كما هو، وهٰذا المقدار كاف في تثبيت الاعتراض المذكور، ولٰكنه زاد عليه قوله: «وقد قلتم... إلخ» ليرتب عليه محظوراً وهو أن تكون مقصودة في عادات العقلاء، غير مقصودة فيها. (د).

(٣) وهو أن الذوات لا يملكها إلا الله؛ لأنه خالقها مدها بأسباب بقائها؛ فهو المالك الحقيقي. (د).

(٤) ورد في الأصل و(ف) و(ط): «لأن الصفات أيضاً والأفعال ليس».

قلت: وصوب (ف) ما أثبتناه.

(٥) أي: على مذهب الأشاعرة؛ لأنه ليس خالقاً لفعل من الأفعال المنسوبة إليه. (د).

(٦) فتناول الماء سبب للري الذي هو المنفعة، والحرث سبب للنبات، وليس النبات هو المنفعة، بل طريق إليه قريب أو بعيد؛ أي: فالأفعال المنسوبة إلينا نسبة ضعيفة بالكسب ليست هي =

كُلفنا في الأسباب بالأمر والنهي، وأما أنفس المسببات من حيث هي مسببات؛ فمخلوقة لله تعالى، حسبما تقرر في كتاب الأحكام، فكما يجوز إضافة المنافع والمضار إلينا وإن كانت غير داخلة تحت قدرتنا؛ كذٰلك الذوات يصح إضافتها إلينا على ما يليق بنا.

ويدلك على ذٰلك أن منها ما يجوز التصرف فيه بالإتلاف والتغيير؛ كذبح الحيوان وقتله للمأكلة، وإتلاف المطاعم والمشارب والملابس بالأكل والشرب واللباس وما أشبه ذٰلك، وأبيح لنا إتلاف ما لا ينتفع به إذا كان مؤذياً، أو لم يكن مؤذياً وكان إتلافه تكملة لما[1] ليس بضروري ولا حاجي من المنافع؛ كإزالة الشجرة المانعة للشمس عنك، وما أشبه ذٰلك؛ فجواز التصرف في أنفس الذوات بالإتلاف والتغيير وغيرهما دليل على صحة تملكها شرعاً، ولا يبقى بيننا وبين من أطلق تلك العبارة ـ أن الذوات لا يملكها إلا الله ـ سوى الخلاف في اصطلاح، وأما حقيقة المعنى؛ فمتفق عليها، وإذا ثبت ملك الذوات وكانت المنافع ناشئة عنها؛ صح كون المنافع تابعة، وتُصوِّر[2] معنى القاعدة.

والجواب عن الثاني: أنه إن سُلِّم على الجملة؛ فهو في التفصيل غير مسلم، أما أن المقصود المنافع؛ فكذٰلك نقول، إلا أن المنافع لا ضابط لها إلا ذواتها التي نشأت عنها، وذٰلك أن منافع الأعيان لا تنحصر، وإن انحصرت

= المنافع، بل هي أسباب لها قريبة أو بعيدة؛ فآل الأمر إلى أنه لا فرق بين المنافع والذوات في أنها ليست مقدورة لنا، فليس ملكنا لها ملكاً حقيقياً ولا كسبياً، وقد سلمتم نسبة المنافع لنا؛ فسلموا نسبة ما كان مثلها وهو الذوات إلينا بلا فارق، على المعنى الذي يليق بنا في الأمرين معاً. (د).

(١) قيد به لأنه لو كان إتلافه تكملة لضروري من المنافع؛ لكان مطلوباً لا مباحاً؛ فلا يتوقف على كونه مملوكاً للمتلف، فلا يدل على مدعاه، كإتلاف جدار لغيرك لتسد بأنقاضه ثلمة في جسر ماء انطلق ويخشى منه على البلد إن لم تسرع بهدم الجدار مثلاً. (د).

(٢) أي: واقعاً في الشريعة؛ فصح أن تستدل عليه. (د).

الأعيان فإن العبد مثلاً قد هُيّء في أصل خلقته إلى كل ما يصلح له الآدمي من الخِدم، والحرف، والصنائع، والعلوم، والتعبدات، وكلٌّ واحد من هٰذه الخمسة جنس تحته أنواع تكاد تفوت الحصر، وكلٌّ نوع تحته أشخاص من المنافع لا تتناهى، هٰذا وإن كان في العادة لا يقدر على جميع هٰذه الأمور؛ فدخوله في جنس واحد معرقاً فيه أو في بعض أصنافه يكفي[1] في حصر ما لا يتناهى من المنافع، بحيث يكون كل شخص منها تصح مؤاجرته عليه من الغير بأجرة ينتفع بها عمره[2]، وكذٰلك كل رقبة من الرقاب وعين من الأعيان المملوكة للانتفاع بها؛ فالنظر إلى الأعيان نظر إلى كليات المنافع.

وأما إذا نظرنا إلى المنافع فلا يمكن حصرها في حيز واحد وإنما يحصر[3] منها بعضٌ إليه يتوجه القصد بحسب الوقت والحال والإمكان، فحصل القصد من جهتها جزئياً لا كلياً، ولم تنضبط المنافع من جهتها[4] قصداً، لا في الوقوع وجوداً ولا في العقد عليها شرعاً؛ لحصول الجهالة حتى يضبط منها بعض إلى حد محدود، وشيء معلوم، وذٰلك كله جزئي لا كلي، فإذاً النظر إلى المنافع خصوصاً[5] نظر إلى جزئيات المنافع، والكلي مقدم على الجزئي طبعاً وعقلاً، وهو أيضاً مقدم شرعاً كما مر[6].

---

(١) أي: إن ما لا يتناهى في المنافع وجزئيات الصنعة يمكن ضبطه وحصره بنسبته إلى هٰذا العبد. (د).

(٢) متعلق بمحذوف؛ أي: ويستمر هٰكذا في طول حياته، ولا يصح تعلقه بقوله: «ينتفع»، ولا بقوله: «تصح»؛ كما هو ظاهر. (د).

(٣) في (ط): «حصر».

(٤) أي: من جهة نفس النافع، وقوله: «لا في الوقوع وجوداً»؛ كما أشار إليه بقوله: «وكل نوع تحته... إلخ»، وقوله: «ولا في العقد... إلخ» تابع للوجود، وقوله: «حتى يضبط منها... إلخ»؛ أي: فتنضبط قصداً فيهما، ولٰكنه نظر جزئي. (د).

(٥) أي: والنظر إليها من جهة الذات التي لها تلك المنافع نظر كلي. (د).

(٦) أي: في صدر المسألة الأولى من كتاب الأدلة. (د).

فقد تبين من هٰذا ـ على تسليم أن المقصود المنافع ـ أن الذوات هي المقدّمة المقصودة أوَّلاً، المتبوعة، وأن المنافع هي التابعة، وظهر لك حكمة الشارع في إجازة ملك الرقاب لأجل المنافع وإن كانت غير معلومة ولا محصورة، ومنعِ ملك المنافعِ خصوصاً[1] إلا على الحصر والضبط والعلم المقيد المحاط به بحسب الإمكان؛ لأن أنفس الرقاب ضابط كلي لجملة المنافع؛ فهو معلوم من جهة الكلية الحاصلة، بخلاف أنفس المنافع مستقلة بالنظر فيها؛ فإنها غير منضبطة في أنفسها، ولا معلومة أمداً ولا حداً ولا قصداً ولا ثمناً ولا مثموناً، فإذا ردت[2] إلى ضابط يليق بها يحصل العلم من تلك الجهات أمكن العقد عليها، والقصد في العادة إليها؛ فإن أجازه[3] الشارع جاز، وإلا امتنع.

وما ذكر في السؤال من المنافع إذا كانت هي المقصودة؛ فالرقاب تابعة؛ إذ هي الوسائل إلى المقصود، فإن أراد أنها تابعة لها مطلقاً؛ فممنوع بما تقدم[4]، وإن أراد تبعية ما فمسلم، ولا يلزم من ذٰلك محظور؛ فإن الأمور[5] الكلية قد تتبع جزئياتها بوجه ما، ولا يلزم من ذٰلك تبعيتها لها مطلقاً.

---

(١) أي: دون الرقاب. (د).

قلت: في (ف) و (م): «ومنع مالك»، والأصل لا يرجح شيئاً؛ لأن مالك وملك تكتب فيه: «ملك».

(٢) في الأصل: «أردنا»، وهو خطأ.

(٣) بأن كان مستوفياً للشروط الأخرى غير العلم. (د).

(٤) من هٰذا البيان، وأن النظر إلى الأعيان نظر كلي، وأنه المقدم طبعاً وشرعاً... إلخ. (د).

(٥) أي: والأصول مع منافعها كذٰلك؛ لأنه اعتبر في المنافع انضباطها بالأعيان كانضباط الجزئيات بكليها، وقوله: «أو لا ترى» يقوى به التشبيه الذي جاء به ليوضح المقام. (د).

وأيضاً؛ فالإيمان[1] أصل الدين، ثم إنك تجده وسيلة وشرطاً في صحة العبادات، حسبما نصوا عليه، والشرط من توابع المشروط؛ فيلزم إذاً على مقتضى السؤال أن تكون الأعمال هي الأصول والإيمان تابع لها، أوَلا ترى أنه يزيد بزيادة الأعمال، وينقص بنقصانها؟ لٰكن ذٰلك باطل؛ فلا بد أن تكون التبعية إن ظهرت في الأصل جزئية لا كلية.

وكذٰلك نقول: إن العقد على المنافع بانفرادها يتبعها الأصول، من حيث[2] إن المنافع لا تستوفى إلا من الأصول؛ فلا تخلو الأصول من إبقاء يد المنتفع عليها وتحجيرها عن انتفاع صاحبها بها، كالعقد على الأصول سواء، وهي معنى الملك؛ إلا أنه مقصور على الانتفاع بالمنافع المعقود عليها، ومُنَقَضٍ بانقضائها؛ فلم يُسَمَّ في الشرع ولا في العرف ملكاً، وإن كان كذٰلك في المعنى؛ لأن العرف العادي والشرعي قد جرى بأن التملك في الرقاب هو التملك المطلق الأبدي، الذي لا ينقطع إلا بالموت، أو بانتفاع صاحبها بها أو المعاوضة عليها.

وقد كره مالك للمسلم أن يستأجر نفسه من الذمي[3] لأنه لما ملك منفعة المسلم صار كأنه قد ملك رقبته، وامتنع[4] شراء الشيء على شرط فيه تحجير؛

---

(1) مثال شرعي للأصل وتوابعه يحقق فيه تبعية الأصل لهٰذه اللواحق باعتبار من الاعتبارات، وإن لم يكن مما نحن فيه. (د).

(2) أي: من جهة هٰذه التبعية الجزئية التي تقتضي بعض أحكام التبعية الكلية، وهي هنا إبقاء يد المنتفع عليها، وقوله: «كالعقد على الأصول سواء»؛ أي: في خصوص هٰذا. (د).

(3) قال ابن القاسم في «المدونة الكبرى» (٣ / ٤٤٤): «وقد بلغني أنَّ مالكاً كره أن يؤاجر المسلم نفسه من النصراني».

(4) في (م): «ومنع».

كشراء الأمة على أن يتخذها أمّ ولد، أو على أن لا يبيع[1] ولا يهب، وما أشبه ذٰلك، لأنه لما حجر عليه بعض منافع الرقبة؛ فكأنه لم يملكها ملكاً تاماً، وليس بشركة؛ لأن الشركة على الشياع، وهٰذا ليس كذٰلك، وانظر في تعليل[2] مالك المسألة[3] في باب ما يفعل بالوليدة إذا بيعت في «الموطأ»[4]؛ فقد تبين أن هٰذا الأصل المستدل عليه مؤسس لا منخرم، والحمد لله.

والجـواب عن الثالث: أن ما ذكر فيه شاهد[5] على صحة المسألة، وذٰلك أن الثمرة لما برزت في الأصل برزت على ملك البائع؛ فهو المستحق لها أوّلاً بسبب سبق استحقاقه لأصلها، على حكم التبعية للأصل، فلما صار الأصل للمشتري ولم يكن ثَمَّ اشتراط، وكانت قد أبرزت وتميزت بنفسها عن أصلها؛ لم تنتقل المنفعة إليه بانتقال الأصل، إذ كانت قد تعينت منفعة لمن كان الأصل إليه، فلو صارت للمشتري إعمالاً للتبعية؛ لكان هٰذا العمل بعينه قطعاً وإهمالاً للتبعية بالنسبة إلى البائع، وهو السابق في استحقاق التبعية؛ فثبتت أنها [له][6] دون المشتري.

وكذٰلك مال العبد لما برز في يد العبد ولم ينفصل[7] عنه أشبه الثمرة مع

(١) أو: لا يبيع إلا له مثلاً، ولذا قالت السيدة عائشة لأم ولد زيد بن أرقم: «بئسما شريت» لما اشترت منه الجارية، وتشارطا على أنها لا تبيعها إلا له. (د).

(٢) هو بمعنى التعليل المذكور؛ فما هنا محصله. (د). (٣) في (ط): «للمسألة».

(٤) قال مالك في «الموطأ» (٢ / ٦١٦ - رواية يحيى): «فيمن اشترى جاريةً على شرط أن يبيعها ولا يهبها أو ما أشبه ذٰلك من الشروط؛ فإنه لا ينبغي للمشتري أن يطأها، وذٰلك أنه لا يجوز له أن يبيعها ولا أن يهبها، فإذا كان لا يملك ذٰلك منها؛ فلم يملكها ملكاً تاماً لأنه قد استُثني عليه فيها ما ملكه بيد غيره، فإذا دخل هٰذا الشرطُ؛ لم يصح، وكان بيعاً مكروهاً».

(٥) فهو لنا لا علينا، قلب المعارضة؛ فجعلها دليلاً للمعارض. (د).

(٦) ما بين المعقوفتين سقط من (د)، وفي (ط): «فثبت أنها له».

(٧) أي: بانتزاع السيد له. (د).

الأصـل؛ فاستحقه الأول بحكم التبعية قبل استحقاق الثاني له، فإن اشترطه المشتري؛ فلا إشكال، وإنما جاز اشتراطه وإن تعلق به المانع[1] من أجل بقاء التبعية أيضاً؛ فإن الثمرة قبل الطيب مضطرة إلى أصلها لا يحصل الانتفاع بها إلا مع استصحابه؛ فأشبهت وصفاً من أوصاف الأصل.

وكذٰلك مال العبد يجوز اشتراطه وإن لم يجز[2] شراؤه وحده؛ لأنه ملك العبد وفي حوزه، لا يملكه السيد إلا بحكم الانتزاع؛ كالثمرة التي لم تطب.

فالحاصل أن التبعية للأصل ثابتة على الإطلاق[3]، غير أن مسألة ظهور الثمرة ومال العبد تعارض فيها جهتان للتبعية: جهة البائع وجهة المشتري؛ فكان البـائع أولى لأنه المستحق الأول، فإن اشترطه المبتاع انتقلت التبعية، وهٰذا واضح جداً.

والجواب عن الرابع: أن القصد إلى المنافع لا إشكال في حصوله على الجملة، ولٰكن إذا أضيفت إلى الأصل يبقى النظر: هل [هي][4] مقصودة من حيث أنفسها على الاستقلال، أم هي مقصودة من حيث رجوعها إلى الأصل كوصف من أوصافه؟

فإن قلت: إنها مقصودة على حكم الاستقلال؛ فغير صحيح لأن المنافع

(١) وهو الغرر والجهالة. (د).

(٢) أي: ما لم يرد إلى ضابط يميزه حداً وقصداً وثمناً... إلخ، أما مع العبد؛ فلا حاجة إلى شيء من هٰذا، وهو روح المسألة. (د).

(٣) في جميع الأصول ولواحقها، أي: حتى في مسألتي الحديث؛ فدعوى أن الحديث يعطي انفصال التابع عن المتبوع غير صحيح، بل هو يؤيد التبعية. (د).

(٤) ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و(م) و(ط)، وكتب (ف): «الأنسب: «هل هي مقصودة؟» بذكر الضمير العائد على المنافع».

التي[1] لم تبرز إلى الوجود بعد مقصودة، ويجوز العقد عليها مع الأصل، ولٰكنها ليست بمقصودة إلا من جهة الأصل؛ فالقصد راجع إلى الأصل، فالشجرة إذا اشتريت أو العبد قبل أن يتعلم خدمة أو صناعة ولم يستفد مالاً، والأرض قبل أن تكرى أو تزدرع، وكذٰلك سائر الأشياء مقصود فيها هٰذه المنافع وغيرها؛ لٰكن من جهة الأعيان والرقاب، لا من جهة أنفس المنافع إذ هي غير[2] موجودة بعد؛ فليست بمقصودة إذاً قصد الاستقلال، وهو المراد بأنها غير مقصودة، وإنما المقصود الأصل.

فالمنافع إنما هي كالأوصاف في الأصل؛ كشراء العبد الكاتب[3] لمنفعة الكتابة، أو العالم[4] للانتفاع بعلمه، أو لغير ذٰلك من أوصافه التي لا تستقل في أنفسها، ولا يمكن أن تستقل؛ لأن أوصاف الذَّات لا يمكن استقلالها دون الذات قد[5] زيد في أثمان الرقاب لأجلها؛ فحصل لجهتها[6] قسط من الثمن؛

(١) قصر الكلام عليها ـ مع أن القاعدة التي فيها المناقشة أوسع من ذٰلك ـ ليتأتى له في هٰذا الفرض إلزامه بأنها غير مقصودة على حكم الاستقلال؛ فيثبت به أنه لا تنافي بين القصد وعدم الاستقلال. (د).

(٢) ومع ذٰلك؛ فإنه يزيد الثمن وينقص بسببها، ألا ترى أن الشجرة المعتاد إثمارها وإن لم يكن فيها ثمر يزيد ثمنها عن الشجرة مثلها التي اعتيد عدم إثمارها؟ فالمنافع مقصودة، ويزيد وينقص الثمن للأصل بسببها، وإن لم تكن المنافع موجودة بالفعل. (د).

(٣) في الأصل و(ف): «المكاتب»، وهو خطأ، يرده السياق؛ فتأمّل.

(٤) إلا أن المثالين وإن كانت المنفعة فيهما غير مستقلة لأنها وصف للذات؛ إلا أن التهيئة حاصلة في المثالين للانتفاع بالعلم والكتابة، فهما من القسم الثالث الآتي في الفصل بعده، وفرضه كان في القسم الأول ولا مانع؛ فستعرف أن حكم الأول والثالث واحد على الجملة، وغرضه تحقيق القصد مع عدم الاستقلال، وهو واضح في المثالين لكون المنفعة فيهما وصف ذات، ولو مثل بما ذكرناه من الشجرة المعتادة الإثمار؛ لكان أوفق مما فرضه أولاً. (د).

(٥) الجملة حال من ضمير لا تستقل أو معطوفة عليها بإسقاط الواو، أو استئناف لتطبيق =

لا من حيث الاستقلال، بل من حيث الرقاب، وقد مر أن الرقاب هي ضوابط المنافع بالكلية، وإذا ثبت[1]؛ اندفع التنافي والتناقض، وصح الأصل المقرر، والحمد لله، وحاصل الأمر[2] أن الطلبين لم يتواردا على هٰذا المجموع في الحقيقة، وإنما توجه الطلب إلى المتبوع خاصة.

فصل

وبقي هنا تقسيم ملائم لما تقدم، وهو أن منافع الرقاب وهي التي قلنا إنها تابعة لها على الجملة تنقسم ثلاثة أقسام:

أحدها: ما كان في أصله بالقوة لم يبرز إلى الفعل لا حكماً ولا وجوداً؛ كثمرة الشجر قبل الخروج، وولد الحيوان قبل الحمل، وخدمة العبد، ووطء قبل[3] حصول التهيئة وما أشبه ذٰلك؛ فلا خلاف في هٰذا القسم أن المنافع هنا

= المثال في قوله: «كشراء»، والمعنى أنها مع كونها أوصافاً صرفة غير مستقلة زيدت أثمار الرقاب لأجلها، وقوله: «بالكلية»؛ أي: بطريق كلي كما قال سابقاً: إنه يكفي لحصر ما لا يتناهى من المنافع نوطها بالذات الخاصة. (د).

قلت: ولعل هٰذا رد على (ف)، حيث قال: «لعله ولهٰذا قد زيد»، ووقع في (ط): «وقد».

(٦) أي: بسببها وإن لم تكن مقصودة على الاستقلال، وهٰذا حسم لروح الاعتراض. (د).

(١) أي: كون المنافع مقصودة غير مستقلة. (د).

(٢) أي: حاصل هٰذا الأصل أنه لم يحصل توارد الطلبين المتنافيين أمراً ونهياً على الأصل وتابعه، بل توجه الطلب دائماً إنما هو إلى المتبوع، وهٰذا هو المراد بكون الطلب المتوجه إلى التابع ملغى وساقط الاعتبار، أي: ما كان متوجهاً إليه عند انفراده لا يتوجه إليه عند كونه تابعاً. (د).

(٣) لا يحتاج إليه في المثالين الأولين؛ فإنه قيدهما بما يناسبهما، فهو قيد في خدمة العبد وما بعده، فإن المنفعة فيهما لم تبرز وجوداً وهو واضح؛ لأن وجود الأمثلة الأربعة في أصلها بالقوة والاستعداد فقط، ولا حكماً لأنها لم تعط حكم البارز المحسوس كما سيأتي في القسم الثالث. (د). وقال (ف): «هو قيد فيما تقدمه من الأمثلة»، وفي الأصل: «ووطىء قبل التهيئة».

قلت: في (ط): «ووطء الجارية قبل...».

غير مستقلة في الحكم؛ إذ لم تبرز إلى الوجود فضلاً عن أن تستقل؛ فلا قصد إليها هنا ألبتة، وحكمها التبعية كما[1] لو انفردت فيه الرقبة بالاعتبار.

والثاني: ما ظهر فيه حكم الاستقلال وجوداً وحكماً أو حكماً عادياً أو شرعياً؛ كالثمرة بعد اليبس، وولد الحيوان بعد استغنائه عن أمه، ومال العبد بعد الانتزاع، وما أشبه ذلك؛ فلا خلاف أيضاً أن حكم التبعية منقطع عنه، وحكمه[2] مع الأصل حكم غير المتلازمين إذا اجتمعا قصداً، لا بد من اعتبار كل واحد منهما على القصد الأول مطلقاً.

والثالث: ما فيه الشائبتان؛ فمباينة الأصل فيه ظاهرة، لكن على غير الاستقلال؛ فلا هو منتظم في سلك الأول ولا في الثاني، وهو ضربان:

الأول: ما كان هذا المعنى فيه محسوساً؛ كالثمرة الظاهرة قبل مزايلة[3] الأصل، والعبد ذي المال الحاضر تحت ملكه، وولد الحيوان قبل الاستغناء عن أمه، ونحو ذلك.

والآخر: ما كان في حكم المحسوس؛ كمنافع العروض والحيوان والعقار، وأشباه ذلك مما حصلت فيه التهيئة للتصرفات الفعلية؛ كاللبس، والركوب، والوطء، والخدمة، والاستصناع، والازدراع، والسكنى، وأشباه ذلك؛ فكل واحد من الضربين قد اجتمع مع صاحبه من وجه، وانفرد عنه من وجه، ولكن الحكم فيهما واحد.

---

(١) أي: فلا فرق بين أن يقول: بعت الشجرة بمنافعها التي تحدث مثلاً، وبعت الشجرة، بدون ذكر المنافع، أما القسم الثاني؛ فتعتبر المنافع شيئاً آخر منفصلاً تمام الانفصال عن الأصل، ويجري على كل حكمه الخاص به. (د).

(٢) في (ف): «وحكم»، وقد استظهر (ف) و(م) المثبت.

(٣) أي: وقبل اليبس والاستغناء عن أصلها. (د).

فالـطرفان[1] يتجاذبان في كل مسألة مـن هٰذا القسم، ولٰكن لما ثبتت التبعية على الجملة؛ ارتفع توارد الطلبين عنه[2]، وصار المعتبر ما يتعلق بجهة المتبوع كما مر بيانه، ومن جهة أخرى لما برز التابع وصار مما يقصد؛ تعلق الغرض في المعاوضة عليه، أو في غير ذٰلك من وجوه المقاصد التابعة على الجملة.

ولا ينازع في هٰذا أيضاً؛ إذ لا يصح أن تكون الشجرة المثمرة في قيمتها لو لم تكن مثمرة، وكذٰلك العبد دون مال لا تكون قيمته كقيمته مع المال، ولا العبد الكاتب[3] كالعبد غير الكاتب؛ فصار هٰذا القسم من هٰذه الجهة محل نظر واجتهاد بسبب تجاذب الطرفين فيه.

---

(1) الطرفان هما القسم الأول والقسم الثاني؛ لأنهما طرفان من جهة المعنى في الاستقلال وعدمه لا من جهة الوضع في عبارة الكتاب كما فهم بعضهم، وقوله: «صاحبه» تحريف بدل «سابقيه»؛ أي: إن كل واحد من ضربي القسم الثالث اجتمع مع كل واحد من القسمين السابقين في وصف وخالفه في وصف كما أوضحه سابق الكلام، «والحكم فيهما»؛ أي: الضربين المذكورين، «واحد» لا فرق بين المحسوس وما كان في حكمه، وقوله: «يتجاذبان» حقه «يتجاذبانهما»؛ أي: الضربين، أي أن الأول والثاني يطلبان أن يأخذ الضربان حكمهما. (د).

أما (ف)؛ فقال: «هما القسم الأول والثالث من هٰذا التقسيم»!!

(2) أي: ارتفع عن هٰذا القسم تعلق الطلبين به أمراً ونهياً، ولم يبق إلا ما يتعلق بالمتبوع فقط، شأن المتلازمين كما هو الأصل الذي تقرر، ولٰكن بقي لتجاذب الطرفين اعتبار آخر من جهة الجوائح وكلفة السبق وغير ذٰلك مما يترتب اختلاف حكمه على اختلاف النظر والاجتهاد، بناء على قوة جذب أحد الطرفين لصور هٰذا القسم الثالث بضربيه؛ فبين ذٰلك بقوله: «ومن جهة أخرى لما برز» إلى آخر الفصل. (د).

(3) جاء في الأمثلة المذكورة باثنين للمحسوس، وواحد لغير المحسوس، وهما الضربان المشار إليهما في كلامه؛ فالكلام متسق جميعه. (د).

قلت: ورد في الأصل: «المكاتب» بدل «الكاتب».

وأيضاً؛ فليس تجاذب الطرفين [فيه][1] على حدّ واحد، بل يقوى الميل إلى أحد الطرفين في حال، ولا يقوى في حال أخرى، وأنت تعلم أن الثمرة حين بروزها [وقبل][2] الإبار[3] ليست في القصد ولا في الحكم كما بعد الإبار وقبل بدو الصلاح، ولا هي قبل بدو الصلاح كما بعد بدو الصلاح وقبل اليبس؛ فإنها قبل الإبار للمشتري، فإذا أبرت؛ فهي عند أكثر العلماء للبائع إلا أن يشترطها المبتاع، فتكون له عند الأكثر، فإذا بدا صلاحها؛ فقد قربت من الاستقلال وبعدت من التبعية؛ فجاز بيعها بانفرادها، ولٰكن مَن اعتبر الاستقلال قال: هي مبيعة على حكم الجذ[4] كما لو يبست على رؤوس الشجر؛ فلا جائحة فيها.

ومن اعتبر عدم الاستقلال وأبقى حكم التبعية؛ قال: حكمها على التبعية لما[5] بقي من مقاصد الأصل[6] فيها، ووضَع[7] فيها الجوائح اعتباراً بأنها لما افتقرت إلى الأصل كانت كالمضمومة إليه التابعة له؛ فكأنها على ملك صاحب الأصل، وحين[8] تعين وجه الانتفاع بها على المعتاد صارت كالمستقلة؛ فكانت الجائحة اليسيرة مغتفرة فيها؛ لأن اليسير في الكثير كالتبع.

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (د)، وأثبته من الأصل و(ف) و (م) و (ط).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و(د)، وأثبته من (ف) و (م) و (ط).

(٣) هو مصدر أبر النخل والزرع، يأبُره ويأبِره ـ بضم الباء وكسرها ـ: إذا أصلحه. (ف).

(٤) بالذال المعجمة؛ أي: الصرم والقطع، يقال: جَذّ النخل يجذّه جذّاً، كما يقال: جَدَّ النخل جدّاً ـ بالمهملة ـ: إذا صرمه. (ف). قلت: هي في (ط): «الجد. . .، يبست في. . .».

(٥) يؤخذ من قوله بعد: «ولم يبق لها ما تضطر إلى الأصل فيه» أن اللام لتعليل قوله: «وحكمه. . . إلخ». (د).

(٦) أي: لا المقاصد التكميلية؛ كبقاء النضارة، وحفظ المائية. (د).

(٧) أي: وضعها عن المشتري وتكون خسارتها على البائع؛ لأنها لم تستقل عن أصلها، فما يصيبها على حسابه، وهٰذا هو فائدة جذب الطرف الأوّل لها. (د).

(٨) هٰذا هو فائدة جذب الطرف الثاني لها.

ومن هنا اختلفوا في السقي بعد بدو الصلاح: هل هو على البائع، أم على المبتاع؟ فإذا انتهى الطيب من الثمرة ولم يبق لها ما تضطر إلى الأصل فيه، وإنما بقي ما يحتاج إليه فيه على جهة التكملة مِن بقاء النضارة وحفظ المائية؛ اختلف: هل بقي فيها حكم الجائحة، أم لا؟ بناء[1] على أنها استقلت بنفسها وخرجت عن تبعية الأصل مطلقاً أم لا، فإذا انقطعت المائية والنضارة؛ اتفق الجميع على حكم الاستقلال، فانقطعت التبعية، وعلى نحو من هٰذا التقرير يجري الحكم في كل ما يدخل تحت هٰذه الترجمة.

فصل

وعلى هٰذا الأصل تتركب فوائد:

ـ **منها**: أن كل شيء بينه وبين الآخر تبعية جارٍ[2] في الحكم مجرى التابع والمتبوع المتفق[3] عليه، ما لم يعارضه أصل آخر[4]؛ كمسألة الإجارة

---

(١) مرتب على النفي قبله، وقوله: «مطلقاً»؛ أي: يسيرة كانت الجائحة أو كثيرة. (د).

(٢) ومنه ما قاله أبو حنيفة من جواز الشرب في الإناء المفضض، والجلوس على السرج والكرسي المفضضين، إذا كان يتقي موضع الفضة، وعلل الجواز بأن ذٰلك تابع له ولا عبرة بالتوابع. (د).

قلت: انظر المسألة في «الخلافيات» (١ / مسألة رقم ٦) للبيهقي، وتعليقي عليها.

(٣) هو القسم الأول في الفصل قبله، فمن اكترى داراً أو أرضاً فيها شجر مثمر لم يبد صلاحه، وكانت قيمة الثمر ثلث مجموع الأجرة فأقل، وكانت الإجارة إلى مدة محدودة يطيب فيها الثمر لا مشاهرة، وكان الغرض منع التضرر من دخول غير المستأجر الأرض أو الدار لأجل الشجر؛ فإنه يجوز إدخال الشجر المثمر في الإجارة لأنه لما كانت قيمته الثلث فأقل كان تابعاً للأصل، وهو الدار والأرض؛ فجاز، وإن كانت الثمرة قبل بدو صلاحها لا يجوز اشتراؤها منفردة؛ فعوملت معاملة اشتراء الثمرة التي لم يبد صلاحها تبعاً لأصلها. (د).

(٤) كسد الذرائع، وتقديم درء المفاسد وقاعدة التعاون، وغيرها مما يأتي في مسألة الصباغة آخر المسألة. (د).

على الإمامة، مع[1] الأذان أو خدمة المسجد، ومسألة اكتراء الدار تكون فيها الشجـرة، أو مسـاقاة الشجر يكون بينها البياض اليسير[2]، ومسألة الصرف[3] والبيع إذا كان أحـدهمـا يسيراً، ومـا أشبـه ذٰلك من المسائل التي تتلازم في الحس[4] أو في القصد أو في المعنى، ويكون بينها قلَّة وكثرة؛ فإن للقليل مع

---

(١) تكره الأجرة على الإمامة من المصلين، أما من الوقف؛ فكإعانة، قال ابن عرفة في جوازها على إمامة الفرض: «ثالثها: تجوز إن كانت تبعاً للأذان»، أي: ومثله ـ بل أولى ـ خدمة المسجد؛ لأن مشقتها أشد من مشقة الإمامة، فلما كانت تابعة لما هو جائز جازت، ومعلوم جواز الأجرة على الأذان وخدمة المسجد؛ فقد كان يعطي عمر أجـراً على الأذان، لٰكن قال ابن حبيب: «إنما كان يعطي من بيت المال إعانة كأعطية الولاة والقضاة، ولا يجوز لهٰؤلاء أن يأخذوا ممن يقضون لهم». (د).

قلت: انظر «الفروق» (٣ / ٢)، و«القواعد» للمقَّري (٢ / ٤٣٢ ـ ٤٣٣، القاعدة السابعة والثمانون بعد المئة).

(٢) أي: بحيث يكون كراؤه الثلث فأقل من مجموع كرائه مع قيمة ثمرة الشجر عادة بعد إسقاط كلفة الثمر، بشرط أن يكون البذر من طرف العامل، كما أن جميع عمل المساقاة من طرفه، وأن يكون الجزء الذي يخصه منه كالجزء المشترط له في المساقاة على الشجر؛ إن كان ربعاً فربع، أو ثلثاً فثلث، وهٰكذا حتى تتحقق التبعية للشجر، ومثل ذٰلك في المساقاة على الزرع إذا كان فيه شجر تابع له بأن كان الثلث قيمة فأقل؛ فيدخل في المساقاة تبعاً، ويكون الحكم للمتبوع من الشجر أو الزرع سارياً على التابع، وإن لم يكن الحكم كذٰلك إذا انفرد التابع؛ فإن الأحكام مختلفة بين مساقاة الزرع ومساقاة الشجر، وبين مساقاة الشجر والمزارعة التي منها مثال المؤلف. (د).

(٣) يحرم اجتماع البيع والصرف في عقد واحد لتنافي لوازمهما لجواز الأجل والخيار في البيع دون الصرف؛ إلا أن يكونا بدينار واحد، كأن يشتري شاة وخمسة دراهم بدينار، أو يجتمع البيع والصرف فيه، كأن يشتري عشرة أثواب وعشرة دراهم بأحد عشر ديناراً وكان الدينار بعشرين درهماً؛ فجعل الصرف تابعاً للبيع. (د).

(٤) كالمثال الثاني والثالث، وقوله: «أو القصد» كالمثال الأول، وقوله: «أو المعنى»؛ أي: كالبيع والصرف؛ فدفع الحاجة اقتضى البيع، وهو نفسه اقتضى هٰذا الصرف ليتم التبادل في هٰذه =

الكثير حكم التبعية، ثبت ذٰلك في كثير من مسائل الشريعة، وإن لم يكن بينهما تلازم في الوجود، ولٰكن العادة جارية بأن القليل إذا انضم إلى الكثير في حكم الملغى قصداً؛ فكان كالملغى حكماً.

ـ **ومنها**[1] أن كل تابع قصد؛ فهل تكون زيادة الثمن لأجله مقصودة على الجملة لا على التفصيل، أم هي مقصودة على الجملة والتفصيل؟ والحق الذي تقتضيه التبعية أن يكون القصد جملياً لا تفصيلياً؛ إذ لو كان تفصيلياً لصار إلى حكم الاستقلال؛ فكان النهي وارداً عليه فامتنع، وكذٰلك يكون إذا فرض هٰذا القصد، فإن كان جملياً؛ صح بحكم التبعية، وإذا ثبت حكم التبعية؛ فله جهتان:

- جهة زيادة الثمن لأجله.
- وجهة عدم القصد إلى التفصيل فيه.

فإذا فات ذٰلك التابع؛ فهل يرجع بقيمته أم لا؟ يختلف في ذٰلك، ولأجله اختلفوا في مسائل داخلة تحت هٰذا الضابط، كالعبد إذا رُد بعيب وقد كان أتلف ماله؛ فهل يرجع على البائع بالثمن كله، أو لا[2]؟ وكذٰلك ثمرة الشجرة، وصوف الغنم، وأشباه ذٰلك.

= الصفقة. (د).

قلت: انظر أيضاً: «عدة البروق» (ص ٥٥٠ وما بعدها).

(١) هٰذه الفائدة مكونة من فائدتين ترتبت إحداهما على الأخرى؛ فحكم التبعية استفيد منه أولاً أن القصد جملي لا تفصيلي، وإلا؛ لكان مستقلاً فامتنع، وهو لم يمتنع؛ فليس مستقلاً، فليس تفصيلياً، وترتبت فائدة أخرى على هٰذه التبعية، وهي وجود جهتين له تقضي كل منهما بحكم كان سبباً في اختلاف الفقهاء في التفريع في هٰذا المقام على ما ذكره. (د).

(٢) فإن راعينا زيادة الثمن لأجل المال رجع على البائع بما عدا قيمة مال العبد، وإن راعينا عدم القصد إلى التفصيل فيه رجع بالثمن كله، وكان المال لاحظ له في الثمن. (د).

ـ **ومنها**: قاعدة «الخراج بالضمان»؛ فالخراج تابع للأصل، فإذا كان الملك حاصلاً فيه شرعاً؛ فمنافعه تابعة، سواء طرأ بعد ذٰلك استحقاق أم لا، فإن طرأ الاستحقاق بعد ذٰلك؛ كان كانتقال الملك على الاستئناف[1]، وتأمل مسائل الرجوع[2] بالغلَّات في الاستحقاق أو عدم الرجوع؛ تجدها جارية على هٰذا الأصل.

ـ **ومنها**: في تضمين الصناع ما كان تابعاً للشيء المستصنع فيه، هل[3] يضمنه الصانع؛ كجفن السيف، ومنديل [الثوب][4]، وطبق الخبز، ونسخة الكتاب المستنسخ، ووعاء القمح، ونحو ذٰلك بناء على أنه تابع؛ كما يضمن نفس المستصنع أم لا؟ فلا يضمن؛ لأنه وديعة عند الصانع.

---

(١) أي: كأن الملك استؤنف الآن عند طرو الاستحقاق؛ فليس للمستحق شيء من الغلة التي حصلت قبل ثبوت الاستحقاق. (د).

(٢) كما قال خليل: «والغلة لذي الشبهة للحكم»؛ أي: من يوم وضع يده إلى يوم الحكم؛ كوارث من غير غاصب، وموهوب من غير غاصب، ومشتر كذٰلك، إن لم يعلموا بأنها مستحقة لغير من انتقلت منه إليهم؛ فلا رجوع عليهم بالغلة التابعة للملك الحاصل شرعاً بهٰذه الأسباب، بخلاف ما إذا علموا؛ فإنه لا تبعية حينئذ لملك صحيح فترد الغلة للمستحق، فكل من الرد وعدمه مبني على القاعدة المشار إليها، وهي إعطاء التابع حكم المتبوع. (د).

(٣) في المسألة أقوال ثلاثة: قيل: لا يضمن غير ما يصنعه نفسه، سواء أكان عمل المصنوع يحتاج له كالكتاب المستنسخ منه، أم لا؛ كعلبة وضع فيها القماش ليوصله فيها للخياط، وقيل: يضمن التابع مطلقاً احتاج له المصنوع في صناعته أم لا، وقيل: إنما يضمن التابع إذا كان يحتاج إليه المصنوع؛ كالكتاب الذي يستنسخ منه، والمؤلف جمع من الأمثلة ما يحتاج إليه وما لا يحتاج. (د).

قلت: لابن رحال المعداني كتاب «تضمين الصناع»، وهو مطبوع، وفيه تفصيل وتقعيد لهٰذه المسألة.

(٤) سقط من (ط).

ـ ومنها: في الصرف ما كان من حلية[1] السيف والمصحف ونحوهما تابعاً أو غير[2] تابع.

ومسائل هٰذا الباب كثيرة[3].

فصل[4]

ومن الفوائد في ذٰلك أن كل ما لا[5] منفعة فيه من المعقود عليه في

---

(1) المحلى بأحد النقدين يجوز بيعه بأحد النقدين إن أبيحت التحلية؛ كسيف ومصحف، وكان في نزع الحلية فساد أو غرم، وعجل المعقود عليه، لا بد من هٰذه الشروط سواءً كانت الحلية تابعة أم لا، بيع بصنفه أو غير صنفه، ويزاد في البيع بصنفه رابع، وهو أن تكون الحلية الثلث فأقل؛ فيكون تابعاً، وهٰذا ما يعنيه المؤلف؛ إلا أنه يبقى الكلام حينئذ في تسميته صرفاً، مع أن الصرف في عرفهم بيع النقد بنقد من غير صنفه، وأما بصنفه عدداً؛ فهو مبادلة وبه وزناً مراطلة، فمسألتنا من المبادلة أو المراطلة؛ لأنها فيما كان من صنفه، أما ما كان غير صنفه؛ فلا يلزم فيه الشرط الرابع الذي يحقق موضوع التبعية كما عرفت. (د).

(2) في (د): «وغير».

(3) ومنها جواز حمل المحدث المصحف إذا كان تابعاً لحمله أمتعته، ومنها ما إذا اشترى جملة أشياء ثم ظهر أن بعضها لا يجوز بيعه؛ فإنه يرد الكل وليس له التمسك بالباقي الحلال بما يخصه من الثمن إلا إذا كان وجه الصفقة؛ فيعد متبوعاً، ومثله ما قالوه في العيوب وجواز التمسك بالجزء الذي ليس فيه عيب بما يقابله من الثمن إذا كان وجه الصفقة، وهٰكذا من المسائل المتفرعة على هٰذا الأصل. (د).

(4) ما تحته وكثير من أمثلة تقعيد وتعميق وتفريع لما عند المازري في «المعلم بفوائد مسلم» (2 / 157 وما بعدها).

(5) اشترطوا في المعقود عليه أن يكون منتفعاً به انتفاعاً شرعياً، واحترزوا به عن الحيوان محرم الأكل إذا أشرف على الموت بحيث لم يبلغ حد السياق؛ لأنه لا ينتفع به، وعن آلة اللهو، وهٰذا ظاهر في ذاته، ولٰكن على أي شيء في المسألة السابقة يتفرع هٰذا؟ نعم، إن الذي يظهر تفريعه عليها القسم الثالث بتفاصيله الآتية وما ذكر قبله تمهيد وتوطئة للمقصود. (د).

المعاوضات لا يصح العقد عليه، وما فيه منفعة أو منافع لا يخلو من ثلاثة أقسام:

أحـدها: أن يكون جميعها حراماً أن ينتفع به؛ فلا إشكال في أنه جار مجرى ما لا منفعة فيه ألبتة.

والثاني: أن يكون جميعها حلالاً؛ فلا إشكال في صحة العقد به وعليه.

وهٰذان القسمان وإن تصورا في الذهن بعيدٌ أن يوجدا في الخارج؛ إذ ما من عين موجودة يمكن الانتفاع بها والتصرف فيها إلا وفيها جهة مصلحة وجهة مفسدة، وقد تقدمت الإشارة إلى هٰذا في كتاب[1] المقاصد؛ فلا بد من هٰذا الاعتبار، وهو ظاهر بالاستقراء؛ فيرجع القسمان إذاً إلى القسم الثالث، وهو أن يكون بعض المنافع حلالاً وبعضها حراماً؛ فها هنا معظم نظر المسألة، وهو أولاً ضربان:

أحدهما: أن يكون أحد الجانبين هو المقصود بالأصالة عرفاً، والجانب الآخر تابع غير مقصود بالعادة؛ إلا أن يقصد[2] على الخصوص وعلى خلاف العادة؛ فلا إشكال في أن الحكم لما هو مقصود بالأصالة والعرف، والآخر لا حكم له؛ لأنا لو اعتبرنا الجانب التابع لم يصح[3] لنا تملك عين من الأعيان، ولا عقد عليه لأجل منافعه؛ لأن فيه منافع محرمة، وهو من الأدلة[4] على سقوط

---

(١) في المسألة الخامسة من النوع الأول، حيث قرر أنه لا يوجد شيء من الأمور المبثوثة في هٰذه الدنيا متمحضاً للمصلحة ولا للمفسدة، ولٰكن إذا رجحت المصلحة؛ قيل: إنه مصلحة وكان مطلوباً، وبالعكس، وقوله: «هٰذا الاعتبار»؛ أي: عدم التمحض وبناء المبحث عليه. (د).

(٢) الاستثناء منقطع، وسيأتي حكم هٰذه الصورة في قوله: «اللهم... إلخ». (د).

(٣) لما عرفت من تمحض عين ما للمصلحة؛ فإذاً كل عين فيها جهة مفسدة ولو تابعة، فلو اعتبر الجانب التابع أيضاً؛ لم تبق عين يمكن تملكها. (د).

(٤) لأنه يترتب عليه نهاية الضيق والحرج، بل قد يكون التبادل من مرتبة الضروري، ويترتب =

الطلب في جهة التابع، وقد تقدم بيان هٰذا المعنى في المسألة السابقة، وأن جهة التبعية يلغى فيها ما تعلق بها من الطلب؛ فكذٰلك ها هنا اللهم إلا أن يكون للعاقد قصد إلى المحرم على الخصوص؛ فـإن هٰذا يحتمل وجهين:

الأول: اعتبار القصد الأصيل وإلغاء التابع[1] وإن كان مقصوداً؛ فيرجع إلى الضرب الأول.

والآخر: اعتبار القصد الطارىء؛ إذ صار بطريانه[2] سابقاً أو كالسابق، وما سواه كالتابع؛ فيكون الحكم له، ومثاله في أصالة المنافع المحللة[3] شراء الأمة بقصد[4] إسلامها للبغاء كسباً به، وشراء الغلام للفجور به، وشراء العنب ليعصر خمراً، والسلاح لقطع الطريق، وبعض الأشياء للتدليس بها، وفي أصالة

= على منعه الإخلال بالضروري، وهٰذا الدليل المتين لم يسبق له إقامته على مسألة إلغاء التابع؛ فلذا قال: «وهو من الأدلة. . . إلخ»؛ أي: فليضم إلى الأدلة الثلاثة التي قدمها في صدر المسألة. (د).

(١) سيأتي له حكاية الاتفاق على حرمة شراء العنب ليعصر خمراً. (د).

قلت: وبما وقع في هٰذا النوع مسائل تُشكل على العالِم؛ فيلحظ المسألة بعين فكرته، فيرى المنفعة المحرَّمة ملتبساً أمرُها: هل هي مقصودة أم لا، ويرى ما سواها منافع مقصودة محللة؛ فيمتنـع من التحـريم لأجـل كون المقصود من المنافع محللاً، ولا ينشط لإطلاق الإباحة لأجل الإشكال في تلك المنفعة المحرَّمة؛ هل هي مقصودة أم لا؟ فيقف ها هنا المتورِّع، ويتساهل آخر فيقـول بالكراهة ولا يمنع ولا يحرم، ولٰكنه يكره لأجل الالتباس، فاحتفظ بهٰذا الأصل؛ فإنه من مُذْهَبَات العلم، ومن قتله علماً هان عليه جميع مسائل الخلاف الواردة في هٰذا الباب، وأفتى وهو على بصيرة في دين الله تعالى، قاله المازري في «المعلم» (٢ / ١٥٨).

(٢) لو قال: إذ صار بسبب قصده على الخصوص سابقاً. . . إلخ؛ لكان ظاهراً. (د).

(٣) أي: مثال ما كان القصد فيه إلى الطارىء بالخصوص، وكان المقصد الأصلي فيه الحل شراء الأمة. . . إلخ؛ فإن شراء الجارية يقصد به عرفاً قصداً أولياً الخدمة والتسري مثلاً، وعكسه يقال في أصالة المنافع المحرمة؛ فإن شراء الخمر مثلاً الأصل فيه الشرب المحرم. (د).

(٤) وسيأتي له حكاية الاتفاق على تحريم هٰذه الأمثلة. (د).

المنافع المحرمة شراء الكلب للصيد والضرع والزرع على رأي من منع[1] ذٰلك، وشراء[2] السِّرقين لتدمين المزارع، وشراء الخمر للتخليل، وشراء شحم الميتة لتطلى به السفن أو يستصبح به الناس، وما أشبه ذٰلك.

والمنضبط هو الأول[3]، والشواهد عليه أكثر؛ لأن اعتبار ما يقصد بالأصالة

---

(١) اختلفوا في جواز بيع كلب الصيد والحراسة، مع اتفاقهم على جواز قنيته؛ فبعضهم أجازه وحمل النهي عن ثمن الكلب الوارد في الحديث على ما ليس للصيد والحراسة، ويكون اعتبر القصد الطارىء لما فيه من المصلحة متبوعاً وما سواه تابعاً، وبعضهم منعه حملاً للحديث على العموم؛ فيكون اعتبر المتبوع ما كان غالباً، وهو عدم قصد الحراسة والصيد، وإن كان هٰذا يختلف فيه الأغلب عرفاً باختلاف البلاد؛ إلا أنه الآن في مقام التمثيل لما كان في الأصل محرماً باعتبار القصد الأصلي عرفاً، ولٰكنه قصد فيه اعتبار طارىء جعله سابقاً أو كالسابق مما يقتضي خروجه عن التحريم إلى الحل؛ فكان مقتضاه أن يقول: على رأي من أجازه؛ لأنا إذا جرينا على رأي من منع بيع كلب الصيد كنا ألغينا التابع، وإن كان مقصوداً على الخصوص ورجعنا به للضرب الأول، ولم نكن اعتبرنا القصد الطارىء الذي هو بصدد تمثيله. (د).

قلت: انظر في مسألة (بيع كلب الصيد والحراسة): «المعلم» (٢ / ١٥٨)، و«القبس» (٢ / ٧٩٨ - ٧٩٩)، و«المنتقى» (٥ / ٢٨) للباجي، و«المجموع» (٩ / ٢٢٨)، و«المغني» (٤ / ١٨٩). وفي (ط): «... أو للضرع أو الزرع ...».

(٢) التدمين: هو بفتح أوله وكسر: الدمال أو الدمان الذي يوضع في الأرض لإصلاحها، وهو ما توطأته الدواب من البعر والتراب، ويقال له السرجين أيضاً. (ف).

قلت: وفي الأصل: «الزبل»، وكتب (د) ما نصه: «اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال: الجواز، والمنع مطلقاً فيهما، والجواز لضرورة إصلاح الأرض به، وكان يناسب أن يؤخر قوله: «على رأي ... إلخ» عن هٰذه الأمثلة مع ملاحظة إبدال منع بأجاز».

قلت: انظر «المعلم» (٢ / ١٥٨).

(٣) أي: الوجه الأول من الوجهين المذكورين، وهو اعتبار القصد الأصلي وإلغاء القصد الطارىء ولو قصد على الخصوص، وقوله: «المنضبط»؛ أي: المطرد حكمه، أي: وأما اعتبار الطارىء؛ فإنه وإن وجد في بعض الفروع ما يمكن تطبيقها عليه؛ إلا أنه لا يطرد. (د).

والعادة هو الذي جاء في الشَّريعة القصد إليه بالتحريم والتحليل؛ فإن شراء الأمة للانتفاع بها في التسري إنْ كانت مِنْ عليٍّ[1] الرقيق، أو الخدمة إن كانت من الوخش[2]، وشراء الخمر للشرب، والميتة والدم والخنزير للأكل، هو الغالب المعتاد عند العرب الذين نزل القرآن عليهم، ولذلك حذف متعلق التحريم والتحليل في نحو: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ...﴾ إلى قوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، فوجّه التحليلَ والتحريم على أنفس الأعيان لأن المقصود مفهوم.

وكذلك قال: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨].

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا﴾ [النساء: ١٠]، وأشباهه.

وإن كان ذٰلك محرماً في غير الأكل لأن أول المقاصد وأعظمها هو الأكل، وما سوى ذٰلك مما يقصد بالتبع، ولا[3] يقصد في نفسه عادة إلا بالتبعية لا حكم له.

وقد ورد تحريم الميتة وأخواتها، وقيل للنبي عليه الصلاة والسلام في شحم الميتة: إنه تطلى به السفن، ويستصبح به الناس؛ فأوردَ ما دل على منع البيع، ولم يعذرهم بحاجتهم إليه في بعض الأوقات؛ لأن المقصود وهو الأكل محرَّم، وقال: «لعن الله اليهود، حُرِّمَتْ عليهم الشُّحومُ فجَملوها؛ فباعوها وأكلوا أثمانها»[4].

---

(١) في (م): «على».

(٢) بفتح الواو وسكون الخاء والمعجمة: الدّنيء. (ف).

(٣) في (د): «وما لا».

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب بيع الميتة والأصنام، ٤ / ٤٢٤ / رقم ٢٢٣٦، وكتاب التفسير، باب ﴿وعلى الذين هادوا حرَّمنا كلَّ ذي ظُفر...﴾، ٨ / ٢٩٥ / رقم ٤٦٣٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير =

وقال في الخمر: «إن الذي حرم شربها حرم بيعها»[1].

و«إن الله إذا حرم شيئاً حرَّم ثمنه»[2] لأجل أن المقصود من المحرم في العادة هو الذي توجه إليه التحريم وما سواه تبع لا حكم له.

ولأجل ذٰلك أجازوا نكاح الرجل ليبرَّ يمينه إذا حلف أن يتزوج على امرأته ولم يكن قصده البقاء؛ لأن هٰذا من توابع النكاح التي ليست بمقصودة في أصل النكاح، ولا تعتبر[3] في أنفسها، وإنما تعتبر من حيث هي توابع، ولو كانت التوابع مقصودة شرعاً حتى يتوجه عليها مقتضاها من الطلب؛ لم يجز كثير من العقود للجهالة بتلك المنافع المقصودة، بل لم يجز النكاح لأنَّ الرجل إذا

= والأصنام، ٣ / ١٢٠٧ / رقم ١٥٨١) عن جابر بن عبدالله رضي الله عنه.

وفي الباب عن ابن عباس رضي الله عنهما سيأتي قريباً.

قال (ف): «حرم الله عليهم من الشحوم ما يكون على الأمعاء والكرش والكلى من البقر والغنم، قال تعالى: **﴿ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم ذٰلك جزيناهم ببغيهم وإنا لصادقون﴾** [الأنعام: ١٦٤]، وجملوها: أي: أذابوها، يقال: جمل الشحم: أذابه كأجمله واجتمله» اهـ.

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب المساقاة، باب تحريم الخمر، ٣ / ١٢٠٦ / رقم ١٥٧٩)، ومالك في «الموطأ» (٢ / ٨٤٦)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب البيوع، باب بيع الخمر، ٧ / ٣٠٧ - ٣٠٨) عن ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعاً.

(٢) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب البيوع، باب في ثمن الخمر والميتة، ٣ / ٢٨٠ / رقم ٣٤٨٨)، وأحمد في «المسند» (١ / ٢٤٢، ٢٩٣، ٣٢٢)، والطبراني في «الكبير» (رقم ١٢٨٨٧)، وابن حبان في «الصحيح» (١١ / ٣١٣ / رقم ٤٩٣٨ - الإحسان)، والبيهقي في «الكبرى» (٦ / ١٣ - ١٤) عن ابن عباس ضمن حديث أوله: «قاتل الله اليهود، حُرِّمت عليهم الشحوم...»، وصنيع المصنف هنا موهم أن هٰذه القطعة جزء من الحديث السابق، وهو ليس كذٰلك، فلو فصل الحديثين بقوله: «وقال»؛ لكان أليق.

(٣) راجع الفصل اللاحق للمسألة الثالثة عشرة في الأسباب. (د).

قلت: في (ط): «ولا تعتبر بأنفسها».

نكح لزمه القيام على زوجته بالإنفاق وسائر ما تحتاج إليه زيادة إلى بذل الصداق، وذٰلك كله كالعوض من الانتفاع بالبضع، وهٰذا ثمن مجهول؛ فالمنافع التابعة للرقبة[1] المعقود عليها أو للمنافع التي هي سابقة في المقاصد العادية، هي المعتبرة، وما سواها مما هو تبع لا ينبني عليه حكم؛ إلا أن يقصد قصداً فيكون فيه نظر.

والظاهر أن لا حكم له في[2] ظاهر الشرع؛ لعموم ما تقدم من الأدلة[3]، ولخصوص الحديث في سؤالهم عن شحم الميتة، وأنه مما يقصد لطلاء السفن وللاستصباح، وكلا الأمرين مما يصح الانتفاع بالشحم فيه على الجملة، ولٰكن هٰذا القصد الخاص لا يعارض[4] القصد العام.

فإن[5] صار التابع غالباً في القصد، وسابقاً في عرف بعض الأزمنة حتى

---

(١) أي: المنافع المقصودة قصداً أولياً التابعة للرقبة مباشرة، وكذا المنافع التابعة لهٰذا النوع من المنافع، هٰذان هما المعتبران، أما ما سواهما من التوابع؛ فلا، ففي النكاح المقصود الأول النسل مثلاً، ويتبعه الاستمتاع، أما بقاء ذٰلك ودوامه؛ فليس واحداً منهما، فلذٰلك جاز النكاح للبر باليمين، هٰذا إذا قلنا: إن غرضه لم يجز النكاح المشار إليه سابقاً، ويصح أن يكون المراد لم يجز عقد النكاح مطلقاً لأن المنافع التابعة مجهولة؛ فما صح إلا بعد طرح النظر في التوابع. (د). وفي (ط): «الرقبة المعقود عليه».

(٢) في الأصل: «وفي».

(٣) أي: على عدم اعتبار حكم التابع في مخالفة حكم المتبوع؛ فبعد ما تردد وقال: «المنضبط هو الأول والشواهد عليه كثيرة... إلخ»، عاد فتقوى عنده ذٰلك، واستظهر أنه لا حكم للتابع ولو قصد إليه بالخصوص، وهٰذا لا ينافي ما لاحظناه عليه من أنه كان الموافق للمقام هناك أن يقول: «على رأي من أجاز» لا «من منع»؛ لأن الكلام كان في فرض وتقدير لا في إعطاء أحكام متفرعة قطعاً. (د).

(٤) أي: فيبقى الحكم كما هو حِلاً أو حرمة. (د).

(٥) هٰذا هو النتيجة الأصولية، وإن كانت المباحث السابقة والترديدات والاستظهارات لا تخلو من فوائد وتثقيف في سبيل فقه الدين وطريقة التوصل إلى قواعده. (د).

يعود ما كان بالأصالة كالمعدوم المطَّرح[1]؛ فحينئذ ينقلب الحكم، وما أظن هٰذا يتفق هٰكذا بإطلاق، ولٰكن إن فرض اتفاقه انقلب الحكم، والقاعدة مع ذٰلك ثابتة[2] كما وضعت في الشرع وإن لم يتفق[3]، ولٰكن القصد إلى التابع كثير؛ فالأصل اعتبار ما يقصد مثله عرفاً، والمسألة مختلف فيها على الجملة اعتباراً بالاحتمالين، وقاعدة الذرائع أيضاً مبنية على سبق[4] القصد إلى الممنوع، وكثرة ذٰلك في ضم العقدين، ومن لا يراها بنى على أصل القصد في انفكاك العقدين

---

(١) في (م): «المطروح».

(٢) لأن القاعدة «اعتبار ما قصد غالباً عرفاً»، فلو تغير المقصود عرفاً؛ فالتغيير فيه لا فيها. (د).

(٣) أي: وإن لم يتفق صيرورة التابع متبوعاً في القصد عرفاً، ولٰكنه صار يقصدَ كثيراً كثرة لا تصيره متبوعاً؛ فهل يعتبر؟ قال: إذا بنى على القاعدة من اعتبار ما يقصد مثله عرفاً؛ فإنه يعتبر لأنهم لم يشترطوا في هٰذه القاعدة كونه بحيث يصير متبوعاً، بل مجرد قصد مثله عرفاً، وهو متحقق في هٰذا الفرض، وقوله: «الاحتمالين»؛ أي: المعبر عنهما سابقاً بالوجهين: اعتبار القصد الأصيل، واعتبار الطارىء؛ إلا أن هٰذا يكون ها هنا أقوى لكون القصد إلى التابع قيد هنا بالكثرة، وفي الكلام السابق لم يقيد بها، ولعل هٰذا هو الفارق، حيث حكم آنفاً على ذي الوجهين بأنه لا اعتبار له في ظاهر الشرع، وهنا قال: «المسألة مختلف فيها» مما يؤخذ منه الفرق بين ما كثر القصد إليه وغيره. (د).

(٤) بدون مراعاة لكونه تابعاً، بل يكفي كثرة حصول ذٰلك كما قال: «وكثرة ذٰلك في ضم العقدين»؛ أي: في ضم بعضهما إلى بعض في عقدة واحدة كبيع أدى إلى بيع وسلف كما قال خليل وشراحه: «ومنع عند مالك ـ للتهمة لأجل ظن قصد ما منع شرعاً سداً للذريعة ـ بيع كثر قصد الناس له للتوصل إلى الربا الممنوع كبيع وسلف»؛ أي: كبيع جائز في الظاهر يؤدي إلى بيع وسلف، كأن يبيع سلعتين بدينارين لشهر ثم يشتري إحداهما بدينار نقداً؛ فآل الأمر إلى بيع للسلعة بأحد الدينارين وسلف الدينار الآخر يدفعهما بعد شهر، ومثله سلف بمنفعة؛ كبيعه سلعة بعشرة لأجل ويشتريها بخمسة نقداً، وإنما قال: «عند مالك»؛ لأنه لا خلاف في منع صريح البيع والسلف، وليس من الذريعة، إنما الذريعة مثل ما ذكره خليل. (د).

عرفاً، وأن القصد الأصلي خلاف[1] ذٰلك.

والضرب الثاني: أن لا يكون أحد الجانبين تبعاً في القصد العادي، بل كل واحد منهما مما يسبق القصد إليه عادة بالأصالة؛ كالحلي والأواني المحرمة إذا فرضنا العين والصياغة[2] مقصودتين معاً عرفاً أو يسبق كل واحد منهما على الانفراد عرفاً؛ فهٰذا بمقتضى القاعدة المتقدمة لا يمكن القضاء فيه باجتماع الأمر والنهي لأن متعلقيهما متلازمان؛ فلا بدَّ من انفراد أحدهما واطراح الآخر حكماً، أما على اعتبار التبعية كما مر فيسقط الطلب المتوجه إلى التابع، وأما على عدم اعتبارها؛ فيصير التابع عفواً[3]، ويبقى التعيين[4]؛ فهو محل اجتهاد، وموضع إشكال، ويقلّ وقوع مثل هٰذا في الشريعة، وإذا فرض وقوعه؛ فكل أحد وما أداه إليه اجتهاده.

وقد قال المازري[5] في نحو هٰذا القسم في البيوع: «ينبغي أن يلحق بالممنوع؛ لأن كون المنفعة المحرمة مقصودة يقتضي أن لها حصة من الثمن،

---

(1) أي: فلا تعتبر هٰذه الكثرة ما دامت على خلاف الأصل في المقاصد، والأصل في مسألة العقدين انفكاكهما هٰذا، ولٰكن قد يدعي أن الأصل عند اجتماع العقدين سبق القصد إلى الممنوع. (د).

(2) قال المصنف في «الاعتصام» (٢ / ٦٠١): «وأنت ترى مذهب مالك المعروف في بلادنا أن الحلي المصنوع من الذهب والفضة لا يجوز بيعه بجنسه إلا وزناً بوزن، ولا اعتبار بقيمة الصياغة أصلاً، والصَّاغة عندنا كلهم ـ أو غالبهم ـ إنما يتبايعون على ذٰلك: أن يستفضلوا قيمة الصياغة أو إجارتها، ويعتقدون أنَّ ذٰلك جائز لهم!».

(3) أي: لم يتعلق به طلب، فضلاً عن سقوطه. (د).

(4) أي: هل التابع هو صوغها حلياً لمن لا يجوز له استعماله ـ والأصل هو تملك الذهب والفضة ـ، أم الأمر العكس؟ فعلى الأول يجوز البيع والشراء، وعلى الثاني لا يجوز. (د).

(5) في «المعلم بفوائد مسلم» (٢ / ١٥٧ ـ ١٥٨ ـ ط دار الغرب).

والعقد واحد[1] على شيء واحد لا سبيل إلى تبعيضه، والمعاوضة على المحرم منه ممنوعة؛ فمنع الكل لاستحالة التمييز، وإن[2] سائر المنافع المباحة يصير ثمنها مجهولاً لو قدر انفراده بالعقد»[3]، هٰذا ما قال، وهو متوجه[4].

وأيضاً؛ فقاعدة الذرائع تقوى ها هنا، إذا قد ثبت القصد[5] إلى الممنوع.

وأيضاً؛ فقاعدة (معارضة درء المفاسد لجلب المصالح) جارية هنا؛ لأن درء المفاسد مقدم، ولأن قاعدة التعاون[6] تقضي بأن المعاملة على مثل هٰذا تعـاونٌ على الإثـم والعدوان، ولذٰلك يمنع باتفاق شراء العنب للخمر قصداً،

---

(١) العبارة في «المعلم»: «. . . كون هٰذه المنفعة المحرمة مقصودة تؤذن بأنَّ لها حصة من الثمن، وأن العقد اشتمل عليها كما اشتمل على سائر المنافع سواها، وهو عقد واحد. . .».

(٢) أي: ووجه ثانٍ لمنعه وهو لزوم الجهالة في ثمن ما عدا المنافع المحرمة. (د).

قلت: عبارة المازري في «المعلم»: «وأن الباقي من المنافع. . .».

(٣) في «المعلم»: «انفراده بالتعاوض».

(٤) وانظر لِمَ لَم يجر هنا ما جرى في مساقاة الشجر يكون بينه البياض اليسير، واجتماع البيع والصرف في دينار، وهٰكذا مما جعل فيه القليل الممنوع تابعاً للكثير الجائز؛ فكان يفصل هنا فيما إذا كانت قيمة الصياغة الثلث فأقل فتكون تابعة، وما إذا كانت قيمة العين الثلث فأقل فتكون تابعة، ويترتب على ذٰلك الجواز وعدمه، ويكون تفريعاً على الفائدة الأولى من الفصل الثاني، ولا فرق إلا أنه فيما سبق كان أصل المنع للغرر والجهالة، وهٰذا المنع لنفس الانتفاع بالمبيع؛ فلعل لهٰذا دخلاً في التفرقة، وسيأتي توجيهه. (د). وفي (ط): «متجه».

(٥) أما فيما ذكره من سبق القصد إلى الممنوع وكثرته في ضم العقدين كأمثلة خليل السابقة؛ فإنه كان فيها تهمة القصد إلى الممنوع فقط، بسبب كثرة ذٰلك في مثله؛ فما هنا أقوى. (د). وفي (ط): «إذ قد».

(٦) أي: التعاون بالجائز على الممنوع الذي هو ممنوع شرعاً، يعني: ولما وجدت أصول أخرى كثيرة معارضة لقاعدة التبعية ألغي جانب اعتبار التبعية، كما أشار إليه أول الفصل الثاني بقوله: «ما لم يعارضه أصل آخر». (د). وفي (ط): «التعاون هنا تقضي».

وشراء السلاح لقطع الطريق، وشراء الغلام للفجور، وأشباه ذٰلك وإن كان ذٰلك القصد تبعياً؛ فهٰذا أولى[1] أن يكون متفقاً على الحكم بالمنع فيه لٰكنه[2] من باب سد الذرائع، وإنما وقع[3] النظر الخلافي في هٰذا الباب بالنسبة إلى مقطع الحكم، وكون المعاوضة فاسدة [أو غير فاسدة][4]، وقد تقدم لذٰلك بسط في كتاب المقاصد.

* * * * *

(١) لأنه ليس أحد الجانبين تبعاً للآخر، بل كل منهما يسبق القصد إليه كما هو الفرض في هٰذا الضرب، بخلاف شراء العنب وما معه. (د).

(٢) لعل الأصل: «لكونه»، وهٰذا التعليل إنما ينتج لو كان الغرض قصد الخلاف والوفاق على المالكية القائلين بسد الذرائع ومن يشاركهم في ذٰلك الأصل. (د).

(٣) جواب سؤال تقديره أنه كان مقتضى هٰذه القواعد الأصولية أن يتفقوا على منع هٰذا الضرب، مع أنهم اختلفوا فيه، فقال: بل هم متفقون على المنع والحرمة، والخلاف إنما هو في فساد المعاوضة وصحتها، ومعلوم أنه لا يلزم من القول بالحرمة القول بالفساد، والشافعية والمالكية يقولون: إن لم يدل دليل على الصحة كان فاسداً، سواء أكان الدليل متصلاً أو منفصلاً، وعند الحنفية خلاف فيه بالنسبة لبعض صوره. (د).

(٤) سقط من (ط).

المسألة التاسعة

ورود[1] الأمر والنهي على شيئين كل واحد منهما ليس بتابع[2] للآخر، ولا هما متلازمان في الوجود ولا في العرف الجاري؛ إلا أن المكلف ذهب قصده إلى جمعهما معاً في عمل واحد، وفي غرض واحد؛ كجمع الحلال والحرام في صفقة واحدة، ولنصطلح في هٰذا المكان على وضع الأمر في موضع الإباحة[3]؛ لأن الحكم فيهما واحد، ولأن[4] الأمر قد يكون للإباحة؛ كقوله تعالى: ﴿فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠].

وإنما[5] قصد هنا الاختصار بهٰذا الاصطلاح، والمعنى في المساق المفهوم؛ فمعلوم أن كل واحد منهما غير تابع في القصد بالفرض، ولا يمكن حملهما على حكم الانفراد؛ لأن القصد يأباه، والمقاصد معتبرة في التصرفات،

---

(١) في (ف) و (م) و (د): «ورد»، ولذا علق (د) بقوله: «لعل فيه سقط كلمة «إذا»، ويكون جوابها قوله: «فمعلوم... إلخ»، ويكون قوله: «ولنصطلح... إلخ» معترضاً».

قلت: والمثبت من الأصل و (ط)، وعليه؛ فلا حاجة للتعليق السابق.

(٢) أي: بأي نوع من أنواع التبعية التي تقدمت في المسألة السابقة وفصولها؛ فقوله: «متلازمان... إلخ» بيان للتبعية المنفية.

(٣) أي: في موضع ما يشمل الإباحة، بحيث يكون المراد به ما يكون طلباً أو تخييراً، وسيأتي في الأمثلة الجمع بين الأختين، وكل منهما مباح عند الانفراد، والجمع بين بيع وسلف، والبيع مباح والسلف مندوب مأمور به، وقوله: «الحكم فيهما واحد»؛ أي: في هٰذا المقام لأنهما يقابلان النهي هنا؛ فما يثبت للمأمور به إذا اجتمع مع المنهي عنه؟ وقد يثبت للمباح إذا اجتمع مع المنهي عنه، وقوله: «لأن الأمر» لعل الأصل: «ولأن الأمر»؛ فهو تعليل ثانٍ لاختياره هٰذا الاصطلاح، لا أنه تعليل لكون حكمهما واحداً لأنه لا يظهر، وكان يمكنه أن يضع بدل كلمة «المأمور» كلمة «المأذون فيه»، وهي تشملها في الاصطلاح العام؛ إلا أن عبارته أخصر. (د).

(٤) في الأصل و (ف) و (د): «لأن»، وزيادة الواو من (م) و (ط).

(٥) في (ف): «وإذا».

ولأن الاستقراء من الشرع عرَّف أن للاجتماع تأثيراً في أحكام لا تكون حالة الانفراد.

ويستوي في ذٰلك الاجتماع بين مأمور ومنهي مع الاجتماع بين مأمورين أو منهيين؛ فقد نهى عليه الصلاة والسلام: «عن بيع وسلف»[1]، وكل واحد منهما لو انفرد لجاز.

ونهى الله تعالى عن الجمع بين الأختين في النكاح مع جواز العقد على كل واحدة بانفرادها، وفي الحديث النهي عن الجمع بين المرأة وعمتها، والمرأة وخالتها، وقال: «إذا فعلتم ذٰلك؛ قطعتم أرحامكم»[2]، وهو داخل بالمعنى في مسألتنا من حيث كان للجمع حكم ليس للانفراد؛ فكان الاجتماع مؤثراً، وهو

---

(١) أخرج أحمد في «المسند» (٢ / ١٧٤، ١٧٨ - ١٧٩، ٢٠٥)، والطيالسي في «المسند» (٢٢٥٧)، وأبو داود في «السنن» (كتاب البيوع، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده / رقم ٣٥٠٤)، والترمذي في «الجامع» (أبواب البيوع، باب كراهية بيع ما ليس عندك / رقم ١٢٣٤)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب البيوع، باب بيع ما ليس عند البائع، ٧ / ٢٨٨)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب التجارات، باب النهي عن بيع ما ليس عندك، ٢ / ٧٣٧ - ٧٣٨ / رقم ٢١٨٨)، والدارمي في «السنن» (٢ / ٢٥٣)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ٦٠١)، والدارقطني في «السنن» (٣ / ١٥)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ١٧)، والبيهقي في «الكبرى» (٥ / ٣٣٩ - ٣٤٠، ٣٤٨) بإسنادٍ صحيحٍ عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبدالله بن عمرو بن العاص مرفوعاً بلفظ: «لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك».

وصححه الحاكم، وقال الترمذي: «حسن صحيح»، ولفظ الطيالسي: «نهى عن سلف وبيع...».

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها، ٩ / ١٦٠ / رقم ٥١٠٩)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح، ٢ / ١٠٢٨ / رقم ١٤٠٨) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

دليل، وكان تأثيره في قطع[1] الأرحام وهو رفع الاجتماع، [وهو دليل أيضاً على تأثير الاجتماع][2].

وفي الحديث النهي عن إفراد يوم[3] الجمعة بالصوم حتى يضم إليه ما قبله أو ما بعده[4].

وكذٰلك نهى عن تقدم شهر رمضان بيوم أو يومين[5] وعن صيام يوم الفطر[6] لمثل ذٰلك أيضاً.

---

(١) أي: ففي عبارة الحديث نفسها ـ بقطع النظر عن عبارة النهي الواردة فيه ـ ما يفيد أن الجمع ينشأ عنه ما لم يكن عند الانفراد، كما أن نفس النهي عن الجمع يفيد ذٰلك، ولو لم يقل: إذا فعلتم. . . إلخ؛ فقوله: قطعتم أرحامكم؛ أي: قطعتم هٰذه الصلة، وهٰذا الاجتماع المعنوي بينكم بهٰذا الجمع. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٣) وهٰذا من اجتماع مأمور به ومنهي عنه؛ فأثر ذٰلك الجمع الأمر بهما معاً، وقوله: «وكذٰلك نهى عن تقدم. . . إلخ» بالعكس؛ فرمضان وحده مطلوب»، وجمع يوم من شعبان إليه منهي عنه، وكذا يقال في يوم الفطر. (د).

(٤) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الصوم، باب صوم يوم الجمعة، ٤ / ٢٣٢ / رقم ١٩٨٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب كراهة صيام يوم الجمعة منفرداً، ٢ / ٨٠١ / رقم ١١٤٤) عن أبي هريرة مرفوعاً: «لا يَصُم أحدكم يوم الجمعة؛ إلا أن يصوم قبله أو يصوم بعده»، لفظ مسلم، ولفظ البخاري: «لا يصوم أحدكم يوم الجمعة؛ إلا يوماً قبله أو بعده».

(٥) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الصوم، باب لا يتقدم رمضان بصوم يوم ولا يومين، ٤ / ١٢٧، ١٢٨ / رقم ١٩١٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب لا تقدّموا رمضان بصوم يوم ولا يومين، ٢ / ٧٦٢ / رقم ١٠٨٢) عن ابن عباس مرفوعاً: «لا تقدّموا رمضان بصوم يومٍ ولا يومين؛ إلا رجلٌ كان يصوم صوماً فليصمه».

(٦) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، باب مسجد بيت المقدس، ٣ / ٧٠ / رقم ١١٩٧، وكتاب الصيام، باب صوم يوم الفطر، ٤ / ٢٣٩ / =

ونهى عن جمع المفترق وتفريق المجتمع[1] خشية الصدقة، وذٰلك يقتضي أن للاجتماع[2] تأثيراً ليس للانفراد، واقتضاؤه أن للانفراد حكماً ليس للاجتماع يبين أن للاجتماع حكماً ليس للانفراد، ولو في سلب[3] الانفراد.

ونهى عن الخليطين في الأشربة[4]؛ لأن لاجتماعهما تأثيراً في تعجيل صفة الإسكار.

= رقم ١٩٩١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب النهي عن صوم يوم الفطر ويوم الأضحى، ٢ / ٧٩٩ ـ ٨٠٠ / رقم ٨٢٧) عن أبي سعيد الخدري: إن رسول الله ﷺ نهى عن صيام يومين: يوم الفطر، ويوم النحر».

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب لا يجمع بين متفرق ولا يُفرَّق بين مجتمع، ٣ / ٣١٤ / رقم ١٤٥٠) عن أنس بن مالك رضي الله عنه.

وفي الباب عن ابن عمر رضي الله عنهما، مضى تخريجه (١ / ٤٢٣) وعن سعد وغيرهما.

قال (د): «وهو يفيد أنَّ للاجتماع والافتراق حكماً يعوَّل عليه ما لم تكن له نية سيئة، فيعامل بنقيض قصده؛ فالأصل ثابت في الحديث».

(٢) اقتصر على هٰذا، والحديث فيه الأمران لأن الذي يعنيه الآن أن يكون للاجتماع حكم ليس للانفراد، ولذٰلك لما أخذ الثاني أخذه مع تغيير الأسلوب ليجعله راجعاً إلى غرضه في الاجتماع أيضاً، وهو أنه يؤثر في الانفراد بسلبه؛ لأنه لا انفراد مع الاجتماع، ويكفيه هٰذا في غرضه، وسيأتي مقابل ذٰلك في قوله: «وللافتراق أيضاً تأثير. . . إلخ». (د).

(٣) إلا أن سلب صفة الانفراد عند الاجتماع لم يفقد الأجزاء خاصتها؛ لما سيجيء في توجيه مقابله، فإزالة هٰذه الصفة لا تفيد عدم الاعتداد بكل من الأجزاء على حدة، وإعطاءه ما يناسبه من الحكم. (د).

(٤) أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب تحريم الخمر وبيان أنها تكون من عصير العنب ومن التمر والبسر والزبيب وغيرهما مما يسكر، ٣ / ١٥٧٢ / رقم ١٩٨١) عن أنس؛ قال: «إن رسول الله ﷺ نهى أن يُخْلَطَ التَّمرُ والزَّهْوُ، ثم يُشرب، وإنَّ ذٰلك عامَّة خمورهم يوم حرِّمت الخمر».

وأخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب من رأى أن لا يخلط البسر والتمر إذا =

وعن التفرقة[1] بين الأم وولدها[2]، وهو في «الصحيح».

= كان مسكراً، ١٠ / ٦٧ / رقم ٥٦٠١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب كراهة انتباذ التمر والزبيب مخلوطين، ٣ / ١٥٧٤) عن جابر بن عبدالله؛ أن النبي نهى أن يُخلط الزَّبيبُ والتمر، والبُسرُ والتَّمر».

(١) لأنه يفوت مصلحة الاجتماع برعايتها لابنها سكون نفسها برؤيته، ولذٰلك يفسخ العقد عند مالك إذا كان العقد المتضمن لذٰلك عقد معاوضة. (د).

(٢) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب البيوع، باب ما جاء في كراهية الفرق بين الأخوين أو بين الوالدة وولدها في البيع، ٣ / ٥٨٠ / رقم ١٢٨٣)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٤١٤)، والدارمي في «السنن» (٢ / ٢٢٨)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٥٥ ـ ٥٦)، والدارقطني في «السنن» (٣ / ٦٧)، والطبراني في «الكبير» (٤ / ٢١٧)، والبيهقي في «الكبرى» (٩ / ١٢٦) بإسناد حسن عن أبي أيوب الأنصاري مرفوعاً: «من فرَّق بين الوالدة وولدها؛ فرَّق الله بينه وبين أحبَّته يوم القيامة».

وفي الباب عن أبي موسى، أخرج ابن ماجه في «السنن» (رقم ٢٢٥٠)، والدارقطني في «السنن» (٣ / ٦٧) عنه؛ قال: «لعن رسول الله ﷺ من فرَّق بين الوالدة وولدها، وبين الأخ وأخيه»، وإسناده ضعيف، فيه إبراهيم بن إسماعيل.

وأخرجه الحاكم في «المستدرك» (٢ / ٥٥)، والدارقطني في «السنن» (٣ / ٦٧) عن عمران ابن حصين بلفظ: «ملعون من فرَّق...»، وهو منقطع، طليق بن محمد ـ مع ما قيل فيه ـ لم يسمع من عمران، قاله المنذري في «الترغيب والترهيب» (٥ / ٥١).

وفي الباب عن عبادة بن الصامت وعلي كما سيأتي في الحديث الآتي، وانظر: «التلخيص الحبير» (٣ / ١٥ ـ ١٦)، و«سنن سعيد بن منصور» (رقم ٢٦٥٤ ـ ٢٦٦١ ـ ط الأعظمي)، وقول المصنف عن الحديث: «وهو في «الصحيح»» غير صحيح، بل الثابت في «صحيح مسلم» (كتاب الجهاد والسير، باب التنفيل وفداء المسلمين بالأسارى، ٣ / ١٣٧٥ ـ ١٣٧٦ / رقم ١٧٥٥) من حديث سلمة بن الأكوع في الحديث الطويل، الذي أوله: «غزونا فزارة وعلينا أبو بكر...»، وفيه: «وفيهم امرأة من بني فزارة عليها قِشعٌ من أدَمٍ، معها ابنةٌ لها من أحسن العرب، فسقتهم حتى أتيتُ بهم أبا بكر؛ فنفَّلني أبو بكر ابنتها».

وأخرجه أبو داود في «سننه» (كتاب الجهاد)، وبوَّب عليه (باب الرخصة في المدركين يفرَّق =

وعن التفرقة بين الأخوين[1]، وهو حديث حسن وهو كثير في الشريعة.

= بينهم، ٣ / ٦٤ / رقم ٢٦٩٧)، وأحمد في «المسند» (٤ / ٤٦، ٥١).

وانظر في تحديد اسم المرأة وابنتها في: «تنبيه المعلم بمبهمات صحيح مسلم» (رقم ٧٠٣) مع تعليقنا عليه.

وقال ابن العربي في «القبس» (٢ / ٨٠٠) في فقه المسألة: «اختلف العلماء على ثلاثة أقوال؛ فمنهم من قال: إن ذٰلك لحق الأم في التولية، وقيل: لحق الطفل، وقيل: لحق الله؛ فالبيع فاسد في ذٰلك؛ إلا على القول بأنه حق للأم فيقف على إجازتها».

(١) أخرج الترمذي في «الجامع» (أبواب البيوع، باب ما جاء في كراهية الفرق بين الأخوين أو بين الوالدة وولدها في البيع، ٣ / ٥٨١ / رقم ١٢٨٤)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب التجارات، باب النهي عن التفريق بين السبي، ٢ / ٧٥٥ - ٧٥٦ / رقم ٢٢٤٩)، وأحمد في «المسند» (١ / ٩٧ - ٩٨، ١٠٢، ١٢٦ - ١٢٧)، والدارقطني في «السنن» (٣ / ٦٦)، والمخلص في «فوائده» (ق ٢٨ / ب)، والبزار في «البحر الزخار» (٢ / ٢٢٧ / رقم ٦٢٤) من طرق عن علي رضي الله عنه؛ قال: وهب لي رسولُ الله ﷺ غُلامين أخوين، فبِعتُ أحدَهما، فقال لي رسول الله ﷺ: «يا عليّ! ما فعل غلامُكَ؟». فأخبرتُه؛ فقال: «رُدَّه، رُدَّه». لفظ الترمذي وغيره.

ولفظ البزار وغيره: «كان عندي غلامان أخوان، فأردتُ بيع أحدهما؛ فقال النبي ﷺ: «بعهما جميعاً، أو أمسكهما جميعاً».

والحديث ورد بألفاظ مختلفة، وبطرق متعددة، وضعفه شيخنا الألباني في تعليقه على «المشكاة» (رقم ٣٣٦٢).

اختلف فيه على بعض الرواة كما بسطه الدارقطني في «العلل»(رقم ٤٠١)، ورجح البيهقي صحة الحديث لشواهده، ولٰكن بلفظ: «إنه باع جارية وولدها ففرق بينهما؛ فنهاه رسول الله ﷺ عن ذٰلك»، وليس فيه ما يدل على ما ذكره المصنف، أخرجه بهٰذا اللفظ أبو داود في «السنن» (٣ / ٦٣ - ٦٤ / رقم ٢٦٩٦) - ومن طريقه البيهقي في «الكبرى» (٩ / ١٢٦) -، والدارقطني في «السنن» (٣ / ٦٦)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٥٥)، وأبو نعيم في «الحلية» (٤ / ٣٧٥ - ٣٧٦)، وإسناده منقطع؛ لأن ميمون بن أبي شبيب لم يدرك علياً، كما قال أبو داود، وانظر: «التلخيص الحبير» (٣ / ١٦).

قلت: ويشهد له ما تقدم في الحديث السابق، والله الموفق.

وأيضـاً، فإذا أخذ الدليل في الاجتماع أعم[١] من هٰذا؛ تكاثرت الأدلة على اعتبـاره في الجملة، كالأمـر بالاجتمـاع والنهي عن التفـرقة[٢]؛ **لما في الاجتماع من المعاني التي ليست في الانفراد؛ كالتعاون[والتظاهر، وإظهار أبّهة الإسـلام وشعائره، وإخماد كلمة الكفر، ولذٰلك شرعت الجماعات والجمعات والأعياد، وشرعت المواصلات][٣] بين ذوي الأرحام خصوصاً وبين سائر أهل الإسلام عموماً، وقد مدح الاجتماع وذم الافتراق، وأمر بإصلاح ذات البين وذم ضدها وما يؤدي إليها، إلى غير ذٰلك مما في هٰذا المعنى.**

وأيضـاً؛ فالاعتبـار النظري يقضي أن للاجتماع أمراً زائداً لا يوجد مع الافتراق، هٰذا وجه تأثير الاجتماع.

وللافتراق أيضاً تأثير من جهة أخرى، فإنه إذا كان للاجتماع معان لا تكون في الافتراق؛ فللافتراق[٤] أيضاً معان لا تزيلها[٥] حالة الاجتماع؛ فالنهي عن

---

(١) أي: بقطع النظر عما قيد به أولاً من الجمع بين مأمورين أو مأمور ومنهي عنه... إلخ، فإن الأمر بالاجتماع بين المسلمين لا يقال فيه: إنه واحد مما صور فيه الكلام أولاً. (د).

(٢) في الأصل وَ (ط): «الفرقة». (٣) ما بين المعقوفتين سقط من (ط).

(٤) أي: للمفترقات أيضاً (ف)، وكتب (د): «وانظر لِمَ لَم يذكر من آثاره ما أشار له في الحديث المتقدم من أن لتفريق الخليطين نعمهما أثراً في الزكاة بزيادتها أو نقصها ما لم يفعلا ذٰلك خشية الصدقة».

(٥) لم يقل: ليست توجد عن الاجتماع، بل اقتصر في كل المحاولة الآتية على أن يثبت أن الأمور المتعددة عند اجتماعها لا تفقد كل واحدة منها خواصها؛ أي: فمعاني المجتمعات التي تثبت لها عند الانفراد لا تزال متحققة عند الاجتماع، وهٰذا هو الذي يعنيه، وسيرتب عليه التعارض واختلاف النظر؛ فلا يصح أن تكون المقابلة بين الانفراد والاجتماع إلا على هٰذا الوجه، لا بأن تكون على أن معاني الافتراق لا توجد عند الاجتماع، وقوله: «وللانفراد في الاجتماع خواص لا تبطل به»؛ أي: لا يصح ولا يعقل أن تبطل بالاجتماع؛ لأن بطلانها يبطل المعنى الذي في الاجتماع كما مثل، فإن الأعضاء عند الاجتماع حافظة لخاصتها ولو لم يكن كذٰلك، بل صار المجموع بمنزلة اليد أو =

البيع والسلف مجتمعين قضى بأن لافتراقهما[1] معنى هو[2] موجود حالة الاجتماع وهو الانتفاع بكل واحد منهما؛ إذ لم يبطل ذٰلك المعنى بالاجتماع، ولٰكنهما نشأ بينهما معنى زائد لأجله وقع النهي، وزيادةُ المعنى في الاجتماع لا يلزم أن يُعدِم معاني الانفراد بالكلية، ومثله[3] الجمع بين الأختين وما[4] في معناه مما ذكر من الأدلة.

وأيضاً؛ فإن كان للاجتماع معانٍ لا تكون في الانفراد؛ فللأفراد[5] في الاجتماع خواص لا تبطل به، فإن لكل واحد من المجتمعين معاني لو بطلت لبطلت معاني الاجتماع بمنزلة الأعضاء مع الإنسان، فإن مجموعها هو الإنسان، ولٰكن لو فرض اجتماعها من وجه واحد وعلى[6] تحصيل معنى واحد؛ لبطل الإنسان، بل الرأس يفيد ما لا تفيده اليد، واليد تفيد ما لا تفيده الرجل، وهٰكذا الأعضاء المتشابهة كالعظام والعصب والعروق وغيرها، فإذا ثبت هٰذا؛ فافهم مثله في سائر[7] الاجتماعات.

= الرجل أو العين فقط لم يكن هو الإنسان؛ فاحتفاظ كل واحد بخاصته حفظ للإنسان المكون من هٰذه المجتمعات؛ فهٰذا كالترقي على ما قبله؛ كأنه يقول: ليس فقط أن الاجتماع لا يهدم خاصة كل واحد على انفراده، بل إن الاجتماع نفسه لا يتحقق إلا بهٰذا الحفظ. (د).

(١) أي: بأن لهما عند الافتراق. (د). (٢) سقط من (ط).

(٣) فمنافع الزوجية موجودة في كل من الأختين عند اجتماعهما أيضاً، ولٰكن النهي ورد للمعنى الزائد في الاجتماع. (د). (٤) في (ط): «ومما».

(٥) في (ط) كذا، وفي غيره: «فللإنفراد». (٦) كذا في (ط)، وفي غيره: «أو على».

(٧) لٰكن هٰذا ليس جمعاً اعتبارياً كاجتماع الشيئين المتباينين في عقدة وصيغة واحدة مثلاً؛ فهناك لأعضاء الإنسان نظام طبيعي يجعل الحياة مشتركة والعمل موزعاً كما يقول، وأين من هٰذا مجرد جمع الشيئين في صيغة أو قصد واحد؟ فلعل المراد بهٰذا التشبيه التقريب، وإلا؛ فكيف يبنى على مجرد هٰذا قاعدة أصولية في الشريعة تبنى عليها أحكام وتفاريع؟ نعم، إن الأحكام مبنية كما سبق على مجرى العادة في الإنسان، سواء كانت طبيعية أو غيرها، ولٰكنها تكون حقيقة لا تشبيهاً واعتباراً. (د).

فالأمر[1] بالاجتماع والنهي عن الفرقة غير مبطل لفوائد[2] الأفراد حالة الاجتماع، فمن حيث حصلت الفائدة بالاجتماع؛ فهي حاصلة من جهة الافتراق أيضاً حالة الاجتماع، وأيضاً؛ فمن حيث كان الاجتماع في شيئين يصح استقلال كل واحد منهما بحكم يصح أن يعتبرا من ذلك الوجه أيضاً؛ فيتعارضان في مثل مسألتنا حتى ينظر فيها؛ فليس اعتبار الاجتماع وحده بأولى من اعتبار الانفراد. ولكلٍّ وجه تتجاذبه أنظار المجتهدين.

وإذا كان كذلك؛ فحين امتزج الأمران في المقصد[3] صارا في الحكم كالمتلازمين في الوجود اللذين حكمهما حكم الشيء الواحد فلا يمكن اجتماع الأمر والنهي [معاً][4] فيهما كما تقدم في المتلازمين، ولا بد من حكم شرعي يتوجه عليهما بالأمر أو بالنهي أو لا[5]؛ فإن من العلماء من يجري عليهما حكم الانفكاك والاستقلال اعتباراً بالعرف الوجودي والاستعمال، إذا كان الشأن في كل واحد منهما الانفراد عن صاحبه، والخلاف موجود بين العلماء في مسألة

---

(١) وهو الدليل على تأثير الاجتماع بالمعنى الأعم السالف: «غير مبطل»؛ أي: بالدليلين السابقين، وهذا منه شروع في استغلال المقامات السالفة من أول المسألة إلى هنا لتأصيل القاعدة الآتية. (د).

(٢) بل كل واحد من أفراد الإنسان المندمجين في هذا الاجتماع حافظ لسائر خواصه كما هو واضح، وقوله: «فمن حيث حصلت الفائدة... إلخ»، هذا مرتب على مجموع ما قرره من أن لكل من الاجتماع وأجزائه تأثيراً حاصلاً عند الاجتماع، وقوله: «وأيضاً» هذا إشارة إلى فرض المسألة، وأنه ليس أحد المجتمعين تابعاً للآخر، بل بحيث يصح استقلال كل منهما بالحكم؛ فهل يعتبر تأثير الاجتماع أم يعتبر بقاء أثر الانفراد؟ يعني: فيكون هناك مدركاً لأصحاب النظر والاجتهاد، أحدهما مبني على تأثير الاجتماع، والآخر مبني على حفظ المفترقات خواصها عند الاجتماع. (د).

(٣) في (ط): «القصد».   (٤) سقط من (ط).

(٥) أي: لا يتوجه عليهما معاً حكم واحد بالأمر أو النهي، بل لكل حكمه، وهذا نظر من يلتفت لبقاء الخواص للمنفردات عند الاجتماع، وما قبله لما قبله؛ فقوله: «فإن من العلماء... إلخ» بيان لقوله: «أولاً». (د).

«الصفقة تجمع بين حرام وحلال»[1]، ووجه كل قول منهما قد ظهر.

ولا يقال: إن الذي يساعد عليه الدليل هو الأول؛ فإنه إذا ثبت تأثير الاجتماع وأن له حكماً لا يكون حالة الانفراد؛ فقد صار كل واحد من الأمرين بالنسبة إلى المجموع كالتابع[2] مع المتبوع؛ فإنه صار جزءً من الجملة، وبعضُ الجملة تابع للجملة.

ومن الدليل على ذلك ما مر في كتاب الأحكام من كون الشيء مباحاً بالجزء مطلوباً بالكل، أو مندوباً بالجزء واجباً بالكل، وسائر الأقسام التي يختلف[3] فيها حكم الجزء مع الكل، وعند ذلك لا يتصورْ أن يرد الأمر والنهي معاً، فإذا نظرنا إلى الجملة وجدنا محل النهي موجوداً في الجملة، فتوجه[4] النهي لما تعلق به من ذلك، ووجه ما تقدم في تعليل المازري [وما ذكر معه][5].

لأنا نقول: إن صار كل واحد من الجزئين كالتابع مع المتبوع؛ فليس جزء[6] الحرام بأن يكون متبوعاً أولى من أن يكون تابعاً، وما ذكر في كتاب الأحكام لا ينكر، وله معارض وهو اعتبار الأفراد كما مر، وأما توجيه المازري؛ فاعتباره مختلف[7] فيه، وليس من الأمر المتفق عليه في مذهب مالك ولا غيره؛ فهو مما يمكن أن يذهب إليه مجتهد، ويمكن أن لا.

---

(١) انظر عنها: «معالم السنن» (٥ / ٢٤) للخطّابي.

(٢) أي: وقد تقدم أنه لا حكم للتابع غير حكم المتبوع. (د).

(٣) في (ط): «وسائر الأحكام التي تختلف...».

(٤) في (ط): «فيتوجه».

(٥) سقط من (ط).

(٦) في الحقيقة لم يجعل المتبوع هو الجزء الحرام، بل الهيئة المكونة منه ومن غيره التي اقتضت المفسدة والنهي يعتمد المفسدة. (د).

(٧) بقي عليه أن يجيب عن القواعد التي ذكرها من درء المفاسد وسد الذرائع والتعاون، وليس من السهل على المجتهد الإغضاء عن ثلاث قواعد أصولية مهمة كهذه، في مقابلة قاعدة تأثير الانفراد وبقاء خواصه التي لم تثبت في نفسها إلا بمجرد التشبيه البعيد بأعضاء الإنسان... إلخ. (د).

المسألة العاشرة

الأمـران[1] يتواردان على شيئين كل واحد منهما غير تابع لصاحبه، إذا ذهب قصد المكلف إلى جمعهما[2] في عمل واحد أو في[3] غرض واحد؛ فقد تقدم أن للجمع تأثيراً، وأن في الجمع معنىً ليس في الانفراد، كما أن معنى الانفراد لا يبطل بالاجتماع.

ولٰكن لا يخلو أن يكون كل منهما مُنافيَ الأحكام لأحكام أخر، أو لا؛ فإن كان كذٰلـك[4] رجـع في الحكم إلى اجتمـاع الأمـر والنهي على الشيئين يجتمعان[5] قصداً وذٰلك مقتضى المسألة قبلها، ومعنى ذٰلك أن الشيء إذا كان له أحكام شرعية تقترن به؛ فهي منوطة به على مقتضى المصالح الموضوعة في ذٰلك الشيء، وكذٰلك كل عمل من أعمال المكلفين، كان ذٰلك العمل عادة أو عبادة، فإن اقترن عملان وكانت أحكام كل واحد منهما تنافي أحكام الآخر، فمن حيث صارا كالشيء الـواحـد في القصـد الاجتماعي اجتمعت الأحكام المتنافية التي وضعت المصالح؛ فتنافت وجوه المصالح وتدافعت، وإذا تنافت؛

---

(١) تشترك هٰذه المسألة مع ما قبلها في أن الشيئين اللذين قصد المكلف جمعهما في عمل واحد ليس أحدهما تابعاً لآخر بوجه من أوجه التبعية المتقدمة، وتخالفها في أن تلك ورد الأمر فيها على أحد الشيئين، والنهي على الآخر عند الانفراد، أما هٰذه؛ فلم يتوجه فيها نهي لأحد الشيئين، ولٰكن لكل منهما لوازم معتبرة شرعاً، وهٰذه اللوازم متنافية؛ فهل يعتبر تنافي اللوازم موجباً لعدم صحة اجتماعهما في عمل واحد وغرض واحد فيبطل العقد، أم لا؟ (د).

(٢) في (د): «جمعها»، وفي (ط): «جمعهما معاً».

(٣) هٰكذا في الأصل و (ط)، وفي غيرهما: «وفي».

(٤) راجعة للصورة الأولى، وهي ما كان بين أحكامهما تنافٍ. (ف).

(٥) في الأصل و (ف) و (ط): «الشيء مجتمعان»، وكتب (ف): «لعله «الشيئين يجتمعان قصداً»».

لم تبق مصالح على ما كانت عليه حالة الانفراد، فاستقرت الحال فيها على وجه استقرارها في اجتماع المأمور به مع المنهي عنه؛ فاستويا في تنافي الأحكام لأن النهي يعتمد المفاسد، والأمر يعتمد المصالح، واجتماعهما يؤدي إلى الامتناع كما مر؛ فامتنع ما كان مثله.

وأصل هٰذا نهي النبي ﷺ عن البيع والسلف[1]؛ لأن باب البيع يقتضي المغابنة والمكايسة، وباب السلف يقتضي المكارمة والسماح والإحسان، فإذا اجتمعا داخلَ السلفَ المعنى الذي في البيع؛ فخرج السلف عن أصله؛ إذ كان مستثنى من بيع الفضة بالفضة أو الذهب بالذهب نسيئة، فرجع إلى أصله المستثنى[2] منه من حيث كان ما استثنى منه وهو الصَّرف[3] أصله المغابنة والمكايسة، والمكايسةُ فيه وطلبُ الربح ممنوعة، فإذا رجع السلف إلى أصله بمقارنة البيع؛ امتنع من وجهتْين[4]:

إحداهما: الأجل الذي في السلف.

والأخرى: طلب الربح الذي تقتضيه المكايسة أنه لم يضم إلى البيع إلا وقد داخله في قصد الاجتماع ذٰلك المعنى.

وعلى هٰذا يجري المعنى في إشراك المكلف في العبادة غيرها مما هو مأمور به؛ إما وجوباً، أو ندباً، أو إباحة[5] إذا لم يكن أحدهما تبعاً[6] للآخر،

---

(١) مضى تخريجه (ص ٤٦٨).

(٢) في (ط): «مستثنىً منه».

(٣) صوابه البيع، وقوله: «والمكايسة فيه»؛ أي: في السلف. (د).

(٤) في (د): «جهتين».

(٥) لا يظهر عطفه على ما قبله إلا على اصطلاحه في المسألة قبلها. (د).

(٦) كالتبرد والنظافة وإيقاظ الحواس مع رفع الحدث بالوضوء والغسل، وكالحمية مع العبادة بالصوم، والصحة مع تأدية الفريضة في السفر للحج، وهٰكذا مما كان شأنه التبعية للعبادة في القصد، وقد تقدم له الخلاف بين ابن العربي والغزالي في خروج العبادة عن الإخلاص وعدمه، بناء =

وكـانت أحكـامهمـا متنافية مثل الأكل والشرب والذبح والكلام المنافي[1] في الصلاة، وجمع[2] نية الفرض والنفل في الصلاة والعبادة لأداء الفرض والندب معـاً، وجمـع[3] فرضين معـاً في فعل واحد؛ كظهرين، أو عصرين، أو ظهر وعصر، أو صوم رمضان أداء وقضاء معاً، إلى أشباه ذٰلك.

= على صحـة انفكـاك القصدين كما هو نظر ابن العربي، أو على مجرد الاجتماع وجوداً ولو صح الانفكاك كما هو رأي الغزالي، راجع الفصل التالي للمسألة السادسة من النوع الرابع في المقاصد، وقد تقدم آنفاً أنه إذا كان أحدهما تبعاً للآخر، وكانت أحكامهما متنافية كاجتماع البيع والصرف في دينـار واحـد؛ فلا يضر لإلغاء التابع، فإذا حمل كلامه في التابع على مثل صورة الصرف والبيع المذكورة يظهر كلامه، ولا يتعارض مع ما سبق، ولا مع ما يأتي بعد من جعل التبرد وما معه مما فيه الخلاف؛ فيتعين أن يحمل قوله هنا: «إذا لم يكن تبعاً» على ما يماثل الصورة المذكورة وإن كانت في المعاملات، وكلامه فيما يجتمع مع العبادات. (د).

(١) في (ط): «المتنافي».

(٢) كمن يعيد صلاته مع الجماعة مثلاً، فينوي بها أنها فرض ونفل معاً؛ فقد جمع بين متنافيين في الأحكام، فالفرض يأثم بتركه والنفل لا يأثم، والفرض تسن فيه الجماعة والنفل لا، والفرض تقام له الصلاة والنفل لا، والفرض يجب فيه القيام على القادر والنفل لا، وهٰكذا، وكمن ينوي بالظهر الفرض والركعات المطلوبة قبله أو بعده ندباً؛ فإن هناك تنافياً ظاهراً بين كونها معتبرة قبلاً أو بعداً وبين تأديتها بها الآن، ولذٰلك لم يجز مثل هٰذا أحد، أما إذا نوى الظهر وتحية المسجد مثلاً؛ فقالوا: إنه بذٰلك يثاب ويسقط عنه طلب التحية، وإن لم ينو سقطت التحية ولا ثواب، وقالوا: إن من عليه قضاء رمضان له أن ينوي معه مثل نفل صوم عاشوراء والأيام البيض ويوم عرفة، والواقع أن النفل أعم من الفرض من جهة شروطه وما يطلب فيه؛ فيمكن أن يجتمع معه النفل بدون منافاة إذا لم يكن مانع آخر يقتضي المنافاة مثل الصورتين اللتين ذكرناهما، ولم نر خلافاً في نية تحية المسجـد مع الفرض، وقوله: «والعبادة»؛ أي: مطلقاً ولو غير صلاة، وقد عرفت مسألة الصيام، ومثلها الحج مع العمرة النافلة مع أنهما صحيحان. (د).

قلت: انظر في بيان الجمع بين عبادتين بأكثر من نية: «الأشباه والنظائر» (٣٩) لابن نجيم، ط دار الفكر ـ دمشق، و «قواعد ابن رجب» (ق ١٨ ـ بتحقيقي).

(٣) لأنهما متنافيان من جهة أن أحدهما عن واجب لوقت خاص، والآخر عن واجب لوقت آخر، ولذٰلك لم تجز كفارة واحدة عن مقتضى كفارات مثلاً. (د).

ولأجل هٰذا منع مالك من جمع عقود بعضها إلى بعض، وإن كان في بعضها خلاف؛ فالجواز ينبني على الشهادة بعدم المنافاة بين الأحكام اعتباراً بمعنى الانفـراد[1] حالة الاجتماع؛ فمنعَ من اجتماع الصرف والبيع، والنكاح والبيع، والقـراض والبيع، والمسـاقاة والبيع، والشركة والبيع. والجُعْل والبيع - والإجارةُ في الاجتماع مع هٰذه الأشياء كالبيع -، ومنع من اجتماع[2] الجزاف والمكيل، واختلف العلماء في اجتماع الإجارة والبيع.

وهٰذا كله لأجل اجتماع الأحكام[3] المختلفة في العقد الواحد فالصرف مبني على غاية التضييق حتى شرط فيه التماثلُ الحقيقي في الجنس[4] والتقابض الذي لا تردد فيه ولا تأخير[5]، ولا بقاء علقة[6]، وليس البيع كذٰلك.

والنكاح مبني على المكارمة والمسامحة وعدم المشاحة، ولذٰلك سمَّى الله الصداق نحلة، وهي العَطِيَّة لا في مقابلة عوض، وأجيز فيه نكاح التفويض بخلاف البيع والقراض والمساقاة مبنيان على التوسعة؛ إذ هما مستثنيان من أصل

---

(١) كما قال أشهب: لا يحرم الصرف والبيع، وأنكر أن يكون مالك حرمه نظراً إلى أن العقد احتوى على أمرين كل منهما جائز على الانفراد، قال: «وإنما حرم مالك الذهب بالذهب على أن يكون مع كل منهما سلعة، قال ابن عرفة: وهو أوجه في النظر، وإن كان خلاف المشهور». (د).

(٢) الممنوع اجتماع جزاف من حب مع مكيل منه في عقد واحد، وكذا جزاف من أرض مع مكيل منها، وكذا اجتماع جزاف من حب مع مكيل من أرض؛ لأن في ذٰلك خروج أحدهما عن أصله أو خروجهما معاً عن أصلهما؛ إذ الأصل في الحب الكيل، وأصل الأرض أن تباع جزافاً، أما إذا اشترى أرضاً جزافاً مع مكيل حب؛ فلا مانع لأنهما جاءا على أصلهما. (د).

(٣) في (ط): «كله لاجتماع الأحكام».

(٤) فلا يجوز الصرف بتصديق في الجنس، وكذا في العدد أو الوزن، بل لا بد من التحقق من هٰذا كله قبل البت في الصرف. (د).

(٥) قالوا: إنه أضيق ما يطلب فيه المناجزة. (د). وفي (ط): «التي لا تردد...».

(٦) ولو بأن يوكل غيره في القبض بغير حضوره. (د).

ممنوع، وهو الإجارة المجهولة؛ فصارا[1] كالرخصة، بخلاف البيع، فإنه مبني على رفع الجهالة في الثمن والمثمون والأجل وغير ذٰلك؛ فأحكامه تنافي أحكامهما.

والشركة مبناها على المعروف والتعاون على إقامة المعاش للجانبين بالنسبة إلى كل واحد من الشريكين، والبيعُ يضاد ذٰلك، والجعل مبني على الجهالة بالعمل، وعلى أن العامل بالخيار[2]، والبيع يأبى هٰذين، واعتبارُ الكيل في المكيل[3] قصد إلى غاية الممكن في العلم بالمكيل، والجزاف مبني على المسامحة في العلم بالمبلغ للاجتزاء فيه بالتخمين الذي لا يوصل إلى علم، والإجارة عقد على منافع لم توجد؛ فهو[4] على أصل الجهالة، وإنما جازت لحاجة التعاون كالشركة، والبيع ليسَ[5] كذٰلك.

وقد اختلفوا أيضاً في عقد على بتّ في سلعةِ وخيار في أخرى، والمنعُ بناء على تضاد البَتِّ والخيار.

وكما اختلفوا في جمع العاديين في عمل واحد بناء على الشهادة بتضاد الأحكام فيهما أو عدم تضادها[6]؛ كذٰلك اختلفوا أيضاً في جمع العبادي مع العادي؛ كالتجارة[7] في الحج أو الجهاد، وكقصد التبرد مع الوضوء، وقصد

---

(١) في الأصل: «فصار».

(٢) لأن الجعل لا يلزم بالعقد، بخلاف البيع ما لم يكن على الخيار. (د).

(٣) في (ط): «بالمكيل». (٤) في (ط): «فهي».

(٥) أي: فلا يجوز اجتماعهما، لٰكن المعروف في المذهب غير هٰذا، ونص خليل عدم فسادها مع البيع، قال الشراح: فلا تفسد مع البيع لعدم منافاتهما، سواء أكانت الإجارة في نفس المبيع أم في غيره؛ إلا أنها إذا كانت في غير المبيع لا يشترط فيها شيء، وإذا كانت فيه كما إذا اشترى منه قماشاً ليخيطه له ثوباً اشترط لها شروط كعدم تأخير العمل... إلخ. (د).

(٦) في (ط): «تضادهما».

(٧) التجارة في الحج ورد الإذن فيها بقوله تعالى: ﴿ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من =

الحِمية مع الصوم، وفي بعض العبادتين كالغسل بنية الجنابة والجمعة[1]، وقد مر هنا وفي كتاب المقاصد بيان هٰذا المعنى في الكلام على المقاصد الأصلية مع المقاصد التابعة، وبالله التوفيق.

وإن كانا غير متنافيي الأحكام؛ فلا بد أيضاً من اعتبار قصد الاجتماع، وقد تقدم الدليل عليه قبل؛ فلا يخلو أن يُحدث الاجتماع حكماً يقتضي النهي، أوْ لا.

فإن أحـدث ذٰلك صارت الجملة منهياً عنها واتحدت جهة[2] الطلب، فإن الاجتماع ألغى الطلب المتعلق بالأجزاء، وصارت الجملة شيئاً واحداً يتعلق به إما الأمر وإما النهي؛ فيتعلق به الأمر إن اقتضى المصلحة، ويتعلق به النهي إن[3] اقتضى مفسـدة؛ فالفـرض هنـا أنه اقتضى مفسدة؛ فلا بد أن يتعلق به النهي؛ كالجمع بين الأختين، وبين المرأة وعمتها أو خالتها، والجمع بين صوم أطراف رمضان مع ما قبله وما بعده، والخليطين في الأشربة، وجمع الرجلين في البيع سلعتيهما على رأي من رآه في مذهب مالك[4] فإن الجمع يقتضي عدم

= ربكم﴾ [البقرة: ١٩٨]، وإن خالف أبو مسلم وادعى المنع وحمل الآية على ما بعد الفراغ من أعمال الحج؛ فهو محجوج بالآثار الصحيحة، فضلاً عن كونه يبعد بالآية عن سبب النزول. (د).

(١) هٰذا مذهب الجمهور خلافاً لابن حزم في «المحلى» (٢ / ٤٣)، ونقل عدم الإجزاء عن جماعة من السلف، وساق آثاراً كثيرة تدل عليه، وفاته ما أخرجه الحاكم في «المستدرك» (١ / ٢٨٢) بإسنادٍ حسن عن عبدالله بن أبي قتادة؛ قال: «دخل علي أبي وأنا أغتسل يوم الجمعة؛ فقال: غسل من جنابة أو للجمعة؟ قلت: من جنابة. قال: أعد غسلاً آخر؛ فإني سمعتُ رسول الله ﷺ يقـول: «من اغتسل يوم الجمعة كان في طهارة إلى الجمعة الأخرى». وانظر تبويب البيهقي في «الكبرى» عليه.

(٢) في (ط): «والحدث جهة...».

(٣) في (د): «إذا».

(٤) انظر: «شرح الزرقاني على مختصر خليل» (٦ / ٤٣).

اعتبار الإفراد بالقصد الأول؛ فيؤدي ذٰلك إلى الجهالة[1] في الثمن بالنسبة إلى كل واحد من البائعين، وإن كانت الجملة معلومة؛ فامتنع لحدوث هٰذه المفسدة المنهي عنها.

وأما المجيز؛ فيمكن أن يكون اعتبر أمراً آخر، وهو أن صاحبي السلعتين لما قصدا إلى جمع سلعتيهما في البيع صار ذٰلك [في][2] معنى الشركة فيهما[3]، فكأنهما قصدا الشركة أولاً، ثم بيعهما والاشتراك في الثمن، وإذا كانا في حكم الشريكين، فلم يقصدا إلى مقدار ثمن كل واحدة من السلعتين؛ لأن كل واحدة كجزء السلعة الواحدة؛ فهو قصد تابع لقصد الجملة؛ فلا أثر له، ثم الثمن يُفَضُّ على[4] رؤوس المالين إذا أرادا القسمة، ولا امتناع في ذٰلك؛ إذ لا جهالة[5] فيه، فلم يكن في الاجتماع حدوث فساد.

وإذا لم يكن فيه شيء مما يقتضي النهي؛ فالأمر متوجه؛ إذ ليس إلا أمر أو نهي على الاصطلاح المنبه عليه.

---

(١) أي: المؤدية إلى التنازع والشحناء، على خلاف المصلحة الاجتماعية بين الناس. (د).

(٢) سقطت إلا من (ط)، وكتب (ف): «ولعله «في معنى»».

(٣) وقع خلاف بين الفقهاء في المحل في الشركة؛ فاتفقوا على جوازها في النقدين، واختلفوا في العروض قيمياً كان أو مثلياً أو عددياً متقارباً وغير متقارب، والراجح الجواز، وهو ما أومىء إليه المصنف، وانظر في المسألة: «فتح القدير» (٥ / ١٦)، و«بدائع الفوائد» (٦ / ٥٩)، و«المغني» (٥ / ١٤)، و«حاشية الشرقاوي على التحرير» (٢ / ١١)، و«كشاف القناع» (٢ / ٢٥٤)، و«الإقناع» (١ / ٢٩٢)، و«الشركات في الفقه الإسلامي» (ص ٣٧) للخفيف، و«الشركات في الشريعة الإسلامية» (١ / ١٠٨ - ١١٥) للخياط.

(٤) أي: يفرِّق على حسب رؤوس الأموال. (ف). قلت: في (ط): «يقبض على».

(٥) لأن رأس مال كل منهما هو ما دفعه ثمناً لسلعته، وهو معلوم. (د).

المسألة الحادية عشرة

الأمران[1] يتواردان على الشيء الواحد باعتبارين إذا كان أحدهما راجعاً إلى الجملة[2]، والآخر راجع إلى بعض تفاصيلها، أو إلى بعض أوصافها، أو إلى بعض جزئياتها؛ فاجتماعهما جائز حسبما ثبت في الأصول.

والـذي يذكر هنا أن أحدهما تابع والآخر متبوع وهو[3] الأمر الراجع إلى الجملة، وما سواه تابع؛ لأن ما يرجع إلى التفاصيل أو الأوصاف أو الجزئيات كالتكملة للجملة والتتمة لها، وما كان هٰذا شأنَه فطلبه إنما هو من تلك الجهة لا مطلقـاً، وهٰذا [معنى كونه تابعاً، وأيضاً[4]؛ فإن هٰذا الطلب لا يستقل بنفسه بحيث يتصور وقوع مقتضاه دون][5] مقتضى الأمر بالجملة، بل إن فرض فقد الأمـر بالجملة لم يمكن[6] إيقـاع التفاصيل؛ لأن التفاصيل لا تتصور إلا في مفصَّل، والأوصاف لا تتصور إلا في موصوف، والجزئي لا يتصور إلا من حيث الكلي، وإذا كان كذٰلك؛ فطلبه إنما هو على جهة التبعية لطلب الجملة.

ولـذٰلك أمثلة؛ كالصلاة ـ بالنسبة إلى طلب الطهارة الحدثية والخبثية، وأخذ الزينة، والخشوع، والذكر، والقراءة، والدعاء، واستقبال القبلة، وأشباه

---

(١) الأمر هنا على حقيقته لا على الاصطلاح في المسألتين السابقتين. (د).

(٢) أي: إلى نفس المطلق، وقوله: «بعض تفاصيلها»؛ أي: أجزائها؛ كالقراءة، والذكر في الصلاة، وقوله: «بعض أوصافها»؛ أي: كتطويل الركوع والسجود فيها وكونها بخشوع، وقوله: «بعض جزئياتها»؛ كصلاة الظهر أو التهجد أو الوتر، وهٰكذا من الجزئيات الداخلة تحت كل صلاة. (د).

(٣) في (ط): «فالمتبوع هو. . .».

(٤) دليل ثانٍ على أن ما سوى الأمر بالجملة تابع للأمر بها وليس مستقلاً. (د).

(٥) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٦) أي: من حيث كونهـا تفـاصيل مع فرض فقـدان الأمر بالجملة. (ف). وعنده بدل «يمكن»: «لكن»، وقال: «وهٰكذا بالأصل، ولعله يمكن».

ذٰلك ـ، ومثل الزكاة مع انتقاء أطيب[1] الكسب [فيها] وإخراجها في وقتها وتنويع[2] المخرج ومقداره، وكذٰلك الصيام، مع تعجيل الإفطار وتأخير السحور، وترك الرفث[3]، وعدم التغرير[4]، وكالحج مع مطلوباته التي هي له كالتفاصيل والجزئيات والأوصاف التكميليات، وكذٰلك القصاص مع العدل واعتبار الكفاءة[5]، والبيع مع توفية المكيال والميزان، وحسن القضاء والاقتضاء، والنصيحة[6]، وأشباه ذٰلك؛ فهٰذه الأمور مبنية في الطلب على طلب ما رجعت

---

(١) هو وما يليه للوصف، وتنويع المخرج ومقداره للجزئي. (د).

وفي (ف): «انتفاء» بالفاء، ولعله بالقاف كما يقتضيه المعنى.

(٢) كونه من النقدين أو الزروع أو الأنعام، ومقداره كون الواجب في الأول ربع العشر مثلاً، وهٰكذا؛ فكل هٰذه الأوامر تابعة لـ ﴿آتوا الزكاة﴾، وقوله: «مع تعجيل الإفطار»، هٰذا وما بعده في الصوم وكلها من الأوصاف الكمالية فيه. (د).

(٣) السحور هو بضم السين: الفعل، وبفتحها: ما يؤكل آخر الليل، وقد ورد أن النبي ﷺ كان يؤخره حتى يبقى على الفجر قدر ما يقرأ القارىء خمسين آية.

والرفث: الفحش. (ف)، وقال (ماء): «الجماع».

(٤) التغرير: التعرض للهلكة والأذى، وقد ورد النهي عن تعرض الصائم لما يفسد صومه من المباشرة ومقدمات الجماع والمبالغة في المضمضة والاستنشاق؛ لأن ذٰلك كله مظنة لإفساد الصوم، ومثله الحجامة للحاجم والمحتجم. (د).

قال (ف): «كذا بالأصل؛ فليتأمل». اهـ.

(٥) المماثلة في الحرية والإسلام مثلاً، بحيث لا يقتل الحر بالعبد ولا المسلم بالكافر؛ فهٰذان مكملان لهٰذا الضروري. (د).

(٦) الأمثلة الأربعة متعلقة بالبيع من باب الأوصاف؛ إلا أنه يقال: إن البيع من المباح، وهٰذه الأمور الأربعة الأوامر فيها بين واجب ومندوب، وكيف يقال فيه: تواردت الأوامر على المتبوع باعتباره في نفسه وباعتبار تفاصيله؛ إلا أن يقال: إن البيع من الضروريات أو الحاجيات على ما سبق؛ فهو إذاً مطلوب تتوجه إليه الأوامر باعتبار ذاته كما تتوجه إليه باعتبار توابعه، على أنه وإن كان أصله الإباحة بالجزء؛ فإنه مطلوب بالكل. (د).

إليه، وانبنت عليه؛ فلا يمكن أن تفرض[1] إلا وهي مستندة إلى الأمور المطلوبة الجمل، وكذٰلك سائر التوابع مع المتبوعات.

بخلاف[2] الأمر والنهي إذا تواردا على التابع والمتبوع كالشجرة المثمرة قبل الطيب؛ فإن النهي لم يرد على بيع الثمرة إلا على حكم الاستقلال، [فلو فرضنا عدم الاستقلال][3] فيها؛ فذٰلك راجع إلى صيرورة الثمرة كالجزء التابع للشجرة[4]، وذٰلك يستلزم قصد الاجتماع في الجملة، وهو معنى القصد إلى العقد عليهما معاً؛ فارتفع النهي بإطلاق على ما تقدم، وحصل[5] من ذٰلك اتحاد

---

(١) في (ط): «تعرض» بالعين.

(٢) أي: فالأمر فيهما بالعكس؛ ففي توارد الأمرين لم يرد الأمر بالتابع إلا مستنداً للأمر بالمتبوع، بحيث لا يتأتى الأمر بالتابع وحده مقطوعاً فيه النظر عما جعل تابعاً له، بخلاف توارد الأمر والنهي؛ فإنه ما توجه النهي على التابع مثلاً إلا مع قطع النظر عن المتبوع، حتى إذا نظر إلى المتبوع سقط النهي وألغي، هٰذا في ذاته ظاهر، ولٰكن الكلام في فائدة هٰذه المسألة عملياً، ولا يخفى أن معنى الاتحاد الذي ذكره بعد هو اتحاد في مورد الأوامر، على معنى أن ما يرد على التفاصيل والأوصاف وارد على الجملة باعتبار هٰذه الأوصاف، وإن كان هٰذا لا يقتضي ألا يكون للأمر بالأوصاف أثر جديد زائد على الأمر الوارد على المتبوع، بل قد يكون الأمر الوارد على المتبوع باعتبار التابع أقوى من الوارد على نفس المتبوع، وذٰلك كالتوفية في الكيل والميزان بالنسبة للبيع، وقد يكون بالعكس كما في الأمر بتأخير السحور، وقد يكون آتياً ببيان أن هٰذا التفصيل تتوقف عليه الجملة كجزء أصلي منها أو كشرط، وهٰكذا، وسيأتي له في المسألة الثالثة عشرة بيان أوفى تعلم منه فائدة جليلة عملية لمسألتنا هٰذه، وقد أشار إليه هنا إشارة إجمالية بقوله: «وعلى هٰذا الترتيب جرت الضروريات مع الحاجيات. . . إلخ»؛ أي: فالضروريات تعتبر هي الجملة، وهي المتبوع والأصل، وما عداها من الحاجيات والتحسينات تفاصيل تابعة بين مؤكدة وغير مؤكدة. (د).

(٣) سقط من (ط).

(٤) في (ف): «الشجرة»، واستظهر المحقق الصواب.

(٥) رجوع إلى أصل المسألة وتلخيصها. (د).

الأمـر إذ ذاك، بمعنى توارد الأمرين على الجملة الواحدة باعتبارها في نفسها واعتبار تفاصيلها وجزئياتها وأوصافها.

وعلى هٰذا الترتيب جرت الضروريات مع الحاجيات والتحسينيات؛ فإن التوسعة ورفع الحرج يقتضي شيئاً يمكن فيه التضييق والحرج، وهو الضروريات بلا شك[1]، والتحسينـات مكملات ومتممات؛ فلا بد أن تستلزم أموراً تكون مكملات لها؛ لأن التحسين والتكميل والتوسيع لا بد له من موضوع إذا فقد فيه ذٰلـك عدّ غير حسن ولا كامل ولا موسَّع، بل قبيحاً مثلاً أو ناقصاً أو ضيقاً أو حرجاً؛ فلا بد من رجوعها إلى أمر آخر مطلوب؛ فالمطلوب أن يكون تحسيناً وتوسيعاً تابع في الطلب للمحسَّن والموسَّع، وهو معنى ما تقدم من طلب التبعية وطلب المتبوعية، وإذا ثبت هٰذا؛ تصور في الموضع قسم آخر، وهي:



(١) في (ط): «بالشك».

المسألة الثانية عشرة

فنقول: الأمر والنهي إذا تواردا على شيء واحد وأحدهما راجع إلى [الجملة، والآخر راجع إلى] بعض أوصافها أو جزئياتها[1] أو نحو ذٰلك؛ فقد مر في المسألة قبلها ما يبين جواز اجتماعهما، وله صورتان:

إحداهما: أن يرجع الأمر إلى الجملة والنهي إلى أوصافها، وهٰذا كثير؛ كالصلاة بحضرة الطعام، والصلاة مع مدافعة الأخبثين، والصلاة في الأوقات المكروهة، وصيام أيام العيد، والبيع المقترن بالغرر والجهالة، والإسراف في القتل، ومجاوزة الحد في العدل فيه، والغش والخديعة في البيوع ونحوها، إلى ما كان من هٰذا القبيل.

والثانية: أن يرجع النهي إلى الجملة والأمر إلى أوصافها، وله أمثلة كالتستر بالمعصية في قوله عليه الصلاة والسلام: «مَنِ ابتُلِيَ مِنكم مِنْ هٰذهِ القاذُوراتِ بشيءٍ؛ فلْيَسْتَتِرْ بِسِتْرِ اللهِ»[2].

---

(١) الضمير راجعٌ إلى الجملة المفهومة من السياق. (ف). وفي (ط): «وجزئياتها».

قلت: انظر «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٩ / ٢٩٥ - ٣٠٥).

(٢) أخرج الطحاوي في «المشكل» (١ / ٢٠)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٢٤٤)، والبيهقي في «الكبرى» (٨ / ٣٣٠) عن ابن عمر؛ أن رسول الله ﷺ قام بعد أن رجم الأسلمي؛ فقال: «اجتنبوا هٰذه القاذورة التي نهى الله عنها، فمن ألمَّ؛ فليستتر بستر الله تعالى، وليتب إلى الله؛ فإنه من يُبْدِ لنا صفحته يُقَمْ عليه كتاب الله».

قال الحاكم: «صحيح على شرط الشيخين»، ووافقه الذهبي، وقال شيخنا الألباني في «الصحيحة» (رقم ٦٦٣): «وهو كما قالا»، وعزاه أيضاً إلى أبي عبدالله القطان في «حديثه» (٥٦ / ١)، والعقيلي في «الضعفاء» (٢٠٣)، وأبي القاسم الحنائي في «المنتقى من حديث الجصاص وأبي بكر الحنائي» (١٦٠ / ٢)، وابن سمعون في «الأمالي» (٢ / ١٨٣ / ٢).

قلت: إسناده حسن من أجل أسد بن موسى، صدوق، وباقي إسناد المتقدمين على =

وإتباع السيئة الحسنة لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ﴾ [النساء: ١٧].

وروي: «مَنْ مَشى مِنكم إلى طَمَع؛ فلْيَمْش رُوَيْداً»(١).

= شرطهما، وأسد لم يخرجا له، ولا أحدهما، ولذا قال ابن حجر في «الفتح» (١ / ٤٨٧): «ليس على شرط البخاري»، وحسن إسناده العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء» (٣ / ١٣٥).

وأخرجه مالك في «الموطأ» (٢ / ٨٢٥ - رواية يحيى، ورقم ٦٧٦٩ - رواية أبي مصعب، و٦٩٨ - رواية محمد بن الحسن الشيباني) - ومن طريقه الشافعي في «الأم» (٦ / ١٤٥)، والبيهقي في «الكبرى» (٨ / ٣٢٦)، و«المعرفة» (١٣ / رقم ١٧٤٨٤، ١٧٥٠٩) - عن زيد بن أسلم مرسلاً بلفظ: «من أصاب من هٰذه القاذورات شيئاً؛ فليستتر بستر الله، فإنه من. . . ».

قال ابن عبدالبر في «التمهيد» (٥ / ٣٢١) و«الاستذكار» (٢٤ / ٨٥): «لم يختلف عن مالك في إرسال هٰذا الحديث، ولا أعلمه يستند بهٰذا اللفظ من وجه من الوجوه»، ومراده من حديث مالك، وإلا؛ فقد ذكر أن ابن وهب قد وصله في «موطئه» عن ابن عباس من طريق آخر، وبلفظ آخر، وقد ورد موصولاً - كما رأيت - من حديث ابن عمر، والعجب من إمام الحرمين؛ فإنه قال في النهاية عن هٰذا الحديث: «حديث متفق على صحته»، وقد تعجب منه ابن الصلاح وقال: «أوقعه فيه عدمُ إلمامه بصناعة الحديث التي يفتقر إليها كل عالم»؛ لأن في اصطلاحهم أن المتفق عليه ما رواه الشيخان معاً، انظر: «شرح الزرقاني على موطأ مالك» (٤ / ١٤٧).

(١) أخرجه الطبراني في «الكبير» (١٠ / ١٧٠ - ١٧١ / رقم ١٠٢٣٩)، و«الأوسط» - كما في «المجمع» (١٠ / ٢٨٦)، وأبو نعيم في «الحلية» (٤ / ١٨٨ و٨ / ٣٠٤)، وابن الجوزي في «الموضوعات» (٢ / ١٥٨ - ١٥٩) مختصراً دون ذكر ما عند المصنف -، والقضاعي في «مسند الشهاب» (١ / ١٤٦ - ١٤٧، ٢٦١ / رقم ١٩٩، ٤٢٢)، وابن الأعرابي، ومن طريقه الخطابي في «العزلة» (ص ٣٦ - ط القديمة وص ١٠٦ - ط المحققة)، ووقع في الطبعتين إسناد هٰذا الحديث للحديث الآتي بعده فيه، وهو خطأ؛ إذ سرد الخطابي الحديث، ثم قال: «أخبرناه على أنه للمتن السابق»، وفي الطبعتين: «أخبرنا»، جميعهم من طريق إبراهيم بن زياد العجلي ثنا أبو بكر بن عياش عن عاصم عن زرّ عن ابن مسعود مرفوعاً: «الغنى اليأس عما في أيدي الناس، ومن مشى منكم إلى طمعٍ فليمشِ رويداً». قال أبو نعيم: «غريب من حديث عاصم، تفرَّد به عنه أبو بكر فيما أرى»، =

وأشباه ذٰلك.

فأما الأول؛ فقد تكلم عليه[1] الأصوليون، فلا معنى لإعادته هنا.

وأما الثاني؛ فيؤخذ الحكم فيه من معنى[2] كلامهم في الأول، فإليك النظر في التفريع، والله أعلم.

وينجر هنا الكلام إلى معنى آخر، وهي:

* * * * *

= وقال في الموطن الأول: «تفرد به إبراهيم عن أبي بكر».

قلت: وإبراهيم بن زياد متروك، ولذا قال الحضرمي محمد بن عبدالله: «قلت لإبراهيم بن زياد: هٰذا ـ أي: روايته الحديث ـ رأيتَه في المنام؟». فغضب، وقال: «تقول هٰذا؟». قال أبو الفتح الأزدي: «إبراهيم بن زياد متروك الحديث». قاله ابن الجوزي، وضعفه الصغاني في «الدر الملتقط» (رقم ١١)، والشوكاني في «الفوائد المجموعة» (٢٦٠)، وعزاه السيوطي في «الجامع الصغير» للعسكري في «المواعظ»، وأشار إلى ضعفه، وكذا شيخنا الألباني في «ضعيفه» (رقم ٣٩٣٩). وانظر عن معناه: «تفسير القرطبي» (١٣ / ٦٩).

(١) وأن له أثراً بفساد ما تعلق به النهي إذا كان للتحريم في العبادات خاصة، أو فيها وفي غيرها، والتفصيل بين ما تعلق النهي لعين الفعل وما تعلق بوصف ملازم، وما تعلق بوصف منفك، والخلاف في ذٰلك كله. (د).

(٢) المقام يحتاج إلى فضل تأمل؛ فإن مثل اتباع السيئة الحسنة كل منهما أمر منفصل عن الآخر عملاً ووقتاً، وكأنه قال: إذا صدرت منك سيئة؛ فالمطلوب منك أن تتدارك لأمر بفعل حسنة، هل هٰذا إلا طلب واحد بخلاف المثالين اللذين معه؟ فإنه توجه النهي للجملة والطلب للتابع ظاهر فيهما. (د).

المسألة الثالثة عشرة(1)

وذٰلك تفاوت الطلب فيما كان متبوعاً مع التابع له، وأن الطلب المتوجه للجملة أعلا رتبة وآكد في الاعتبار من الطلب المتوجه إلى التفاصيل أو الأوصاف أو خصوص الجزئيات. والدليل على ذٰلك ما تقدم من أن [المتبوع بالقصد الأول، وأن] التابع(2) مقصود بالقصد الثاني، [وما قصد بالقصد الأول آكد في الشَّرع والعقل مما يقصد الثاني]، ولأجل ذٰلك يلغى جانب التابع في جنب المتبوع؛ فلا يعتبر التابع إذا كان اعتباره يعود على المتبوع بالإخلال(3)، أو يصير منه كالجزء أو كالصفة أو التكملة.

وبالجملة؛ فهٰذا المعنى مبسوط فيما تقدم وكلّه دليل على قوة المتبوع في الاعتبار وضعف التابع؛ فالأمر المتعلق بالمتبوع آكد(4) في الاعتبار من الأمر المتعلق بالتابع.

---

(1) هٰذه المسألة مرتبطة بالمسألة الحادية عشرة ارتباط الفرع بأصله؛ فهي مبنية عليها، وهي الفائدة العملية لها. (د).

(2) في (ف): «المتبوع»، وقال: «كذا بالأصل، والصواب أن التابع... إلخ لأنه هو الذي يقصد ثانياً بالعرض»، وما بين المعقوفتين فقط من (ط)، وفيه: «التابع إنما يقصد بالقصد..».

(3) كما سبق في المسألة الثامنة، وقوله: «أو يصير منه كالصفة»؛ كما في المسألة الحادية عشرة، ومعنى عدم اعتباره ظاهر في الأول؛ لأن النهي مثلاً يرد على التابع كثمرة الشجرة قبل بدو صلاحها، فإذا بيعت تابعة للأصل ألغي النهي، أما إلغاء التابع في الثاني؛ فليس على معنى إهداره، بل معناه أنه متوجه إلى المكمل والموصوف باعتبار الوصف والتكملة، وليس هٰذا إلغاء حقيقة بل اعتباراً فقط، ويحتمل أن يقرأ قوله: «أو يصير» بالنصب وأو بمعنى إلا. (د).

(4) تقدم النظر في هٰذا بأنه قد لا يطرد؛ كما في مثال البيع وصفته من التوفية في الكيل مثلاً، وبالتتبع تجد في الشريعة من هٰذا أمثلة كثيرة؛ كصفات الصلاة النافلة المعتبرة من أركانها، وكأجزائها من القراءة والركعات فعلاً، وسيأتي يقول في الضابط: «فإن لم يصح؛ فذٰلك المطلوب قائم مقام الركن، والجزء من الضروري المقام، وبه يقيد الكلام هنا»، يعني: إلا إذا كان قصده ثانوياً، ولٰكنه صار كجزء المتبوع؛ فلا يكون أضعف من المتبوع. (د).

وبهٰذا الترتيب يعلم أن الأوامر في الشريعة لا تجري في التأكيد مجرى واحداً، وأنها لا تدخل تحت قصد واحد؛ فإن الأوامر المتعلقة بالأمور الضرورية ليست كالأوامر المتعلقة بالأمور الحاجية ولا التحسينية، ولا الأمور المكملة[1] للضروريات كالضروريات أنفسها، بل بينهما تفاوت معلوم، بل الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزانٍ واحد؛ كالطلب المتعلق بأصل الدين ليس في التأكيد كالنفس ولا النفس كالعقل، إلى سائر أصناف الضروريات.

والحاجياتُ كذٰلك فليس الطلب بالنسبة إلى التمتعات المتاحة[2] التي لا معارض لها كالطلب بالنسبة إلى ما له معارض؛ كالتمتع باللذات المباحة مع استعمال القرض[3]، والسَّلم، والمساقاة، وأشباه ذٰلك، ولا أيضاً طلب هٰذه كطلب الرخص التي يلزم في تركها حرج على الجملة، ولا طلب هٰذه كطلب ما يلزم في تركه تكليف ما لا يطاق، وكذٰلك التحسينيات[4] حرفاً بحرف.

فإطلاق القول في الشريعة بأن الأمر للوجوب[5]، أو للندب، أو للإباحة،

---

(١) كحرمة النظر المكملة لحرمة الزنا، وحرمة شرب القليل من الخمر التي من شأنها عدم الإسكار مكملة لحرمة شرب الكمية المسكرة شأناً. (د).

(٢) كذا في (ط) فقط، وفي غيره: «الممتعات المباحة».

(٣) لمـا فيه من النسيئـة؛ فهو مستثنى من المحرم للتوسعة ودفع الحرج، ومثله القراض والسلم وما معه، كلها دخلها نوع من الترخيص لدفع الحرج؛ فليست تستوي مع المباحات التي لا تعارضها كليات أخرى في الشريعة، فطلبُ هٰذه أقل من طلب المباحات التي لا معارض لها، وما في تركه حرج على الجملة كالتيمم في بعض أحواله، وما يلزم في تركه تكليف ما لا يطاق كأكل الميتة للمضطر آكد؛ لأنه واجب إذا خشي الهلاك، وهي درجة تكليف ما لا يطاق لو كلف بالصبر. (د). وفي (ط): «القراض. . . وما أشبه ذٰلك».

(٤) أي: فليس طلب ستر العورة للمرأة الحرة كطلب إكرام الضيف، ومنع الربا ليس كطلب الورع في المتشابهات، وليس طلب مندوبات الطهارة كطلب أصل الطهارة، وكل هٰذه الأمثلة من مرتبة التحسينيات. (د).

(٥) أي: كما هو رأي الجمهور، وقال الرازي: «إنه الحق»، وقال أبو هاشم وعامة المعتزلة =

أو مشتـرك، أو لغير ذٰلـك مما يعد[1] في تقرير الخلاف في المسألة إلى هٰذا المعنى يرجع الأمر فيه؛ فإنهم يقولون: إنه للوجوب ما لم يدل دليل على خلاف ذٰلك، فكأن المعنى يرجع[2] إلى اتِّباع الدليل في كل أمر، وإذا كان كذٰلك؛

= حقيقة في الندب، وتوقف الأشعري والقاضي في أنه موضوع لأيهما، وقيل: توقفا فيه بمعنى أنه لا يدرى مفهومه؛ فيحتمل أن يكون مشتركاً بينهما وبين التهديد والتكوين والتعجيز، إلى آخر المعاني التي تذكر للأمر، وقيل: مشترك بين الوجوب والندب، وقيل: مشترك بينهما وبين الإباحة أيضاً، وقيل: هو للإبـاحـة لأن الجـواز محقق ولكـل دليله في كتب الأصول، وقوله: «إلى هٰذا المعنى يرجع. . . إلخ» لعله يعني أنه ينبغي رجوعه إلى هٰذا وإن كان بعيداً من كلامه، أما ظاهر كلامه من أن في تقريرهم ما يؤخذ منه الرجوع لهٰذا؛ فلا يظهر، وقولهم: «إنه للوجوب ما لم يدل دليل. . . إلخ» لا يفيد مدعاه؛ لأن الخلاف في وضعه لغة أو شرعاً لأي معنى من هٰذه المعاني؛ فمن يقول بوضع لواحد منها يقول إنه مجاز في غيره، ومعلوم أن المجاز لا بد له من قرينة؛ فهي الدليل الذي ينقله المؤلف عنهم بقوله: «ما لم يدل دليل»، وشتان بين هٰذا وبين أن ما ذهب إليه من أن الأمر لم يوضع لواحد من هٰذه المعاني بخصوصه، وكيف يتأتى هٰذا ممن يقول أنه حقيقة في الوجوب أو حقيقة في الندب مثلاً، إنما كان يصح تقريبه ممن قال بالاشتراك الذي لا بد له من قرينة، أو ممن قال بالوقف كما قال المؤلف: إنه أقرب المذاهب إلى القبول!! (د).

قلت: الراجح أنه للوجوب، وهو مذهب الجماهير واختيار كثير من المحققين، وانظر في المسألة: «المحصول» (٢ / ٤٤ وما بعدها)، و«البحر المحيط» (٢ / ٣٢٣)، و«التمهيد» (١ / ١٤٥)، و«المستصفى» (١ / ٤٢٣)، و«البرهان» (١ / ٢١٦)، و«الإحكام» (١ / ٣٢٩) لابن حزم، و«الإحكام» (٢ / ١٤٤) للآمدي، و«روضة الناظر» (٢ / ٦٠٤)، و«أصول السرخسي» (١ / ١٤)، و«إحكام الفصول» (ص ١٩٥)، و«ميزان الأصول» (١ / ٢٢٠)، و«التلويح» (١ / ١٥٠ - مع التوضيح)، و«المرآة» (١ / ٢٨ - مع حاشية الإزميري)، و«جمع الجوامع» (١ / ٢٩١ - مع شرح المحلّي»، و«المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي» (ص ٧٠٤ - ٧٠٦).

(١) أي: يذكر وهو بيان لقوله غير ذٰلك، وقوله إلى هٰذا المعنى متعلق بقوله: «يرجع» الواقع خبراً عن قوله: «فإطلاق»؛ فافهم. (ف).

(٢) بعيد من معنى قولهم: «ما لم يدل. . . إلخ»؛ فإنه يفيد أن القائل بالوجوب مثلاً يطلق القول فيه بدون دليل، ولا يخرج عنه إلا إذا وجد دليل على خلافه، وشتان بين المعنيين، وانظر قوله: =

رجع إلى ما ذكر، لٰكن إطلاق القول فيما لم يظهر دليله صعب، وأقرب المذاهب في المسألة مذهب الواقفية، وليس في كلام العرب ما يرشد إلى اعتبار جهة من تلك الجهات دون صاحبتها.

فالضابط في ذٰلك أن ينظر في كل أمر: هل هو مطلوب [طلب الضروريات، أو الحاجيات، أو التكميليات، فإذا كان من قسم الضروريات - مثلاً -؛ نظر هل هو مطلوب] فيها[1] بالقصد الأول، أم بالقصد الثاني؟ فإن كان مطلوباً بالقصد الأول؛ فهو في أعلى المراتب في ذٰلك النوع[2]، وإن كان من المطلوب بالقصد الثاني نظر؛ هل يصح إقامة أصل الضروري في الوجود بدونه حتى يطلق[3] على العمل اسم ذٰلك الضروري، أم لا؟ فإن لم يصح؛ فذٰلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء المقوِّم[4] لأصل الضروري، وإن صح أن يطلق عليه الاسم بدونه؛ فذٰلك المطلوب ليس بركن، ولٰكنه مكمل[5] ومتمم؛ إما من الحاجيات، وإما من التحسينيات؛ فينظر في مراتبه على الترتيب المذكور أو نحوه، بحسب ما يؤدي إليه الاستقراء في الشرع في كل جزء منها[6].

= «لٰكن إطلاق القول فيما لم يظهر دليله صعب» الذي يفيد أنهم يطلقونه مع عدم الدليل؛ فلا يتم رجوع كلامهم إلى ما ذكره. (د).

(١) الأوضح أن يقول: «هل هو مطلوب فيه . . . إلخ». (م).

(٢) أي: الذي فرض توجه الطلب إليه. (د).

(٣) أي: بحيث يبقى الضروري المذكور قائماً، ولا ينهدم بانهدام هٰذا التابع كصلاة مثلاً لم يستعمل لها السواك، أو لم يفعل سنة من سننها؛ فإنها لا تزال يطلق عليها شرعاً اسم الصلاة. (د).

(٤) كذا في (ط)، وفي غيره: «المقام»، وكتب (د): «لعل الأصل هٰكذا: «والجزء لأصل الضروري المقام» بضم الميم: صفة للضروري».

(٥) يعني: وهٰذا هو الذي يقال فيه: إنه أضعف في الطلب من المتبوع، أما ما يعتبر جزءً ينهدم الأصل بانهدامه؛ فلا يقال فيه ذٰلك. (د).

(٦) في (ط): «الاستقراء في كل جزء منه».

المسألة الرابعة عشرة

الأمـر بالشيء على القصد الأول ليس أمراً بالتوابع[1]، بل التوابعُ إذا كانت مأموراً بها مفتقرةٌ إلى استئناف أمر آخر، والدليل على ذلك ما تقدم من أن الأمر بالمطلقات لا يستلزم الأمر بالمقيدات؛ فالتوابع هنا راجعة إلى تأدية المتبوعات على وجه مخصوص، والأمرُ إنما تعلق بها مطلقاً لا مقيداً، فيكفي فيها إيقاع مقتضى[2] الألفاظ المطلقة؛ فلا يستلزم إيقاعها على وجه مخصوص دون وجه، ولا على صفة دون صفة؛ فلا بد من تعيين وجه أو صفة على الخصوص، واللفظُ لا يشعر به على الخصوص؛ فهو مفتقر إلى تجديد أمر يقتضي الخصوص، وهو المطلوب.

[فصل]

وينبني على هذا أن المكلف مفتقر في أداء مقتضى المطلقات على وجه واحد دون غيره إلى دليل، فإنا إذا فرضناه مأموراً بإيقاع عمل من العبادات مثلاً، من غير تعيين وجـه مخصـوص؛ فالمشـروع فيه على هذا الفـرض لا يكـون مخصـوصاً بوجه ولا بصفة[3] بل أن يقع على حسب ما تقع الأعمال الاتفاقية الداخلة تحت الإطلاق؛ فالمأمور بالعتق مثلاً أُمِر بالإعتاق مطلقاً من غير تقييد

(١) المـراد بالتوابع هنا ما هو أخص مما سبق له في معناها كما قال بعد: «فالتوابع هنا راجعة. . . إلخ»، يعني: ليس أمراً بجزئي خاص من جزئيات المأمور به معتبر من توابعه، وليس المراد أنه ليس أمراً بأي تابع؛ فذلك لا يصح لأنه فيما سبق اعتبر الأجزاء مثلاً من توابع الكل كما قال في القراءة والذكر والخشوع بالنسبة للصلاة، ولا يعقل أن يقال: إن الأمر بالصلاة مثلاً ليس أمراً بالركعات والقراءات والسجدات، وفائدة المسألة قوله: «وينبني على هذا. . . إلخ». (د).

(٢) كما تقدم أن المطلوب بالمطلق فرد مما يصدق عليه اللفظ لا فرض خاص، أي: فإذا أريد ذلـك الخاص كان لا بد له من دليل يخصه، والمقيدات معتبرة توابع كما تقدم في المسألة الحادية عشرة؛ فإنها جزئيات، والمراد مما قصد بالقصد الأول ما عبر عنه فيها بالجملة، وقوله: «فلا بد من تعيين. . . إلخ»؛ أي: حيث كانت مأموراً بها كما هو الفرض. (د). (٣) في (ط): «صفة».

مثلاً بكونه ذكراً دون أنثى، ولا أسود دون أبيض، ولا كاتباً دون صانع[1]، ولا ما أشبه ذلك.

فإذا التزم هو في الإعتاق نوعاً من هذه الأنواع دون غيره؛ احتاج في هذا الالتزام إلى دليل، وإلا؛ كان التزامُه غيرَ مشروع، وكذلك إذا التزم في صلاة الظهر مثلاً أن يقرأ بالسورة الفلانية دون غيرها دائماً[2]، أو أن يتطهر من ماء [البئر دون ماء][3] الساقية، أو غير ذلك من الالتزامات التي هي توابع لمقتضى الأمر في المتبوعات؛ فلا بد من طلب دليل على ذلك، وإلا؛ لم يصح في التشريع، وهو عرضة[4] لأن يكُرّ[5] على المتبوع بالإبطال.

وبيانه أن الأمر إذا تعلق بالمأمور المتبوع من حيث الإطلاق، ولم يرد عليه أمر آخر يقتضي بعض الصفات أو الكيفيات التوابع؛ فقد عرفنا من قصد الشارع أن المشروع عملٌ مطلق، لا يختص في مدلول اللفظ بوجه دون وجه، ولا وصف دون وصف؛ فالمخصص[6] له بوجه دون وجه أو وصف دون وصف لم يوقعه على مقتضى الإطلاق؛ فافتقر إلى دليل [يدل] على ذلك التقييد، أو صار مخالفاً لمقصود الشارع.

---

(١) أراد بالصانع من له حرفة أخرى غير صنع لكتابة بدليل المقابلة، أو لعله صائغ بالغين المعجمة. (ف).

(٢) كما في الأذكار الخلوتية، ومثلها صلوات الأسبوع لياليه وأيامه؛ كما في «قوت القلوب» (١ / ٥٨ وما بعدها)، و«الإحياء» (١ / ١٩٧)، وانظر: «فوائد حديثية» (ص ١١١) لابن القيم وتعليقي عليه.

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل، وأشار لذلك ناسخُه.

(٤) أي: لأن هذا المقيد متى وقف عنده؛ فقد لا يتيسر له فعله، كما في مثال التزام الوضوء من البئر، وقد يبطل ثوابه بمخالفة قصد الشارع في التزام ما لم يشرعه، وعده مشروعاً. (د).

(٥) مضارع كر من باب قتل. (ف).

(٦) أي: فالملتزم تخصيصه، وإلا؛ فهو لا يقع في الوجود إلا مخصصاً. (د).

وقد سئل مالك عن القراءة[1] في المسجد؛ فقال: «لم يكن بالأمر القديم وإنما هو شيء أحدث»، قال: «ولن يأتي آخر هٰذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها والقرآن حسن»، وقال أيضاً: «أترى الناس اليوم أرغب في الخير ممن مضى؟».

قال ابن رشد[2]: «[يريد أن] التزام القراءة في المسجد بإثر صلاة من الصلوات، أو على وجه ما مخصوص حتى يصير ذٰلك كأنه سنة مثل ما [يفعل] بجامع قرطبة أثر صلاة الصبح؛ فرأى ذٰلك بدعة».

قال: «وأما القراءة على غير هٰذا الوجه؛ فلا بأس بها في المسجد، ولا وجه لكراهيتها» والذي أشار إليه مالك هو الذي صرح به في موضع آخر؛ فإنه قال في القوم يجتمعون جميعاً فيقرؤون[3] في السورة الواحدة مثل ما يفعل أهل الإسكندرية؛ فكره ذٰلك، وأنكر أن يكون من عمل الناس.

وسئل مالك عن الجلوس في المسجد يوم عرفة بعد العصر للدعاء؛ فكرهه، فقيل له: فالرجل يكون في مجلسه فيجتمع الناس إليه ويكبرون[4].

---

(١) سيأتي تقييده في كلام ابن رشد. (د). والنقل من «العتبية» (١ / ٢٤٢ ـ مع شرحها).

(٢) في «البيان والتحصيل» (١ / ٢٤٢).

(٣) وهو ما تقدم له تسميته بطريق الإدارة، أي: يديرون الكلمات بينهم على صوت واحد كما ذكره في «الاعتصام» [(٢ / ٣٠ ـ ٣١ و٢ / ٥٨ ـ ٥٩ ـ ط ابن عفان)]، وهو المسمى في عرف زماننا بالقراءة الليثية، وهي مع كونها ليست من عمل السلف فيها ضرر أنه قد يبني بعضهم على قراءة بعض مما يؤدي إلى سقوط بعض الكلمات من بعض القارئين، ومن ذٰلك حسنت تسميتها بالإدارة، كما يدير الشركاء مال الشركة بينهم ويبني بعضهم عمله على عمل شريكه. (د).

قلت: انظر أيضاً: «الحوادث والبدع» (ص ١٦١)، و«البيان والتحصيل» (١ / ٢٩٨).

(٤) لعلها «ويكثرون» بالمثلثة، فإن كان بالباء؛ فيكون من كبر بالضم في الماضي والمضارع أي عظم، لا أنه من كبر بالتشديد من التكبير؛ أي قول: الله أكبر؛ لأنه غير الدعاء الذي جعله سبباً للاجتماع أولاً وآخراً. (د).

قال: «ينصرف، ولو أقام في منزله كان خيراً له»[1].

قال ابن رشـد[2]: «كـره هٰذا وإن[3] كان الدعاء حسناً وأفضله يوم عرفة لأن الاجتماع لذٰلك بدعة[4] وقد روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «أفضلُ الهدْيِ هدْيُ محمـد، وشرُّ الأمورِ مُحدَثاتُها، وكلُّ بدعة ضلالة»[5]»، وكره مالك في سجود القرآن أن يقصد[6] القارىء مواضع السجود فقط ليسجد فيها[7]، وكره في «المدونة»[8] أن يجلس[9] الرجل لمن سمعه يقرأ السجدة لا يريد بذٰلك تعلماً،

(١) نقل نحوه عن مالك: الطرطوشي في «الحوادث والبدع» (ص ١١٥ ـ ط المغربية)، وأبو شامة في «الباعث» (٢٩ ـ بتحقيقي)، والسيوطي في «الأمر بالاتباع» (ص ١٨١ ـ ١٨٢ ـ بتحقيقي)، وهو في «العتبية» (١ / ٢٧٤ ـ مع شرحها).

(٢) في «البيان والتحصيل» (١ / ٢٧٤). (٣) في (م): «لو».

(٤) انظر في بدعية ذٰلك: «الاعتصام» (١ / ٤٦٣ ـ ط ابن عفان)، و«الباعث» (١١٧ ـ ١٢٣ ـ بتحقيقي)، و«الحوادث والبدع» (ص ١١٥ ـ ١١٦) للطرطوشي، و«البدع والنهي عنها» (ص ٤٦) لابن وضّاح، و«السنن الكبرى» (٥ / ١١٨)، و«تاريخ دمشق» (١٦ / ق ٦٦٠ ـ ٦٦١ ـ المخطوط المصوّر)، و«المغْني» (٢ / ٢٥٩ ـ مع الشرح الكبير)، و«المجموع» (٨ / ٢٧٧)، و«اقتضاء الصراط المستقيم» (ص ٣٠٩ ـ ٣١٠)، و«الأمر بالاتباع» (ص ١٨١ ـ ١٨٥ ـ بتحقيقي).

(٥) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، ٢ / ٥٩٢ / رقم ٨٦٧) عن جابر بن عبدالله رضي الله عنه مرفوعاً، ولٰكن بلفظ: «وخير الهدى... إلخ». «خطبة الحاجة» لشيخنا الألباني.

(٦) أي: فالقصد إليها للسجود وصف واعتبار زائد يحتاج إلى دليل. (د).

(٧) انظر في بدعية ذٰلك: «المدونة الكبرى» (١ / ٢٠٠)، و«الباعث على إنكار البدع والحوادث» (٢٦١) لأبي شامة، و«الأمر بالاتباع» (ص ١٩٢) للسيوطي، كلاهما بتحقيقي.

(٨) (١ / ٢٠١) ونحوه في «العتبية» (١ / ٢٧٨).

(٩) أي: ليسجد السجدة تبعاً له؛ لأنه لا يطلب بها إلا إذا جلس عند القارىء يتعلم منه، أي ليستفيد حفظاً أو تجويداً كما هو مذهبه، ويبقى النظر في إدخال هٰذا في سلك الالتزامات التي يعيبها ويقول: إنها محتاجة لدليل لا وجود له. (د).

وأنكـر على من يقرأ[1] في المساجد ويجتمع عليه، ورأى أن يقام. وفيها[2]: «ومن قعد إليه فعلم أنه يريد قراءة سجدة قام عنه ولم يجلس معه»».

وقال ابن القاسم[3]: «سمعت مالكاً يقول: إن أول من أحدث الاعتماد في الصلاة حتى لا يحرّك رجليه رجلٌ قد عرف وسمي؛ إلا أني لا أحب أن أذكره، وكان مساءً[4] يعني يُساء الثناء عليه».

قال ابن رشد: «جائزٌ عند مالك أن يروّح الرجل قدميه في الصلاة، وإنما كره أن يقرنهما[5] حتى لا يعتمد على إحداهما دون الأخرى؛ لأن ذلك ليس من حدود الصلاة؛ إذ لم يأت ذلك عن النبي ﷺ ولا عن أحد من السلف والصحابة المرضيين الكرام، وهو من محدثات الأمور»[6].

وعن مالك نحو هذا في القيام للدعاء، وفي الدعاء عند ختم القرآن[7]،

---

(١) إذا كان ملتزماً لذلك؛ كان من موضوعه. (د).

(٢) أي: في «المدونة» (١ / ٢٠١).

(٣) نحوه في «المدونة الكبرى» (١ / ١٩٦)، والمذكور لفظ «العتبية»؛ كما في «الاعتصام» (٢ / ٥٤٢ ـ ط ابن عفان).

(٤) بفتح الميم: مصدر ساء يسوء، والثناء: الذكر بوصف حسن أو قبيح، والمعنى: إن هذا الرجل كان إذا ذكر يذكر بما يسوء، ولذلك كره الإمام أن يذكره. (ف).

(٥) أي: فالمكـروه هو التـزام أن يجعل رجليه متقارنين، بحيث يكون الاعتماد في كل الصلاة عليهما معاً بحالة متساوية، يقول: إن هذا التضييق بالتزام هذا القيد لم يأت فيه دليل؛ فهو بدعة. (د).

(٦) «البيان والتحصيل» (١ / ٢٩٦)، ونقله المصنف عن ابن رشد في «الاعتصام» (٢ / ٥٤٢) بحروفه.

(٧) انظر: «الباعث» (ص ٢٦١).

وفي الاجتماع للدعاء عند الانصراف من الصلاة[1]، والتثويب للصلاة[2]، والزيادة في الذبح على التسمية المعلومة، والقراءة في الطواف دائماً[3]، والصلاة على النبي ﷺ عند التعجب[4]، وأشباه ذلك مما هو كثير في الناس، يكون الأمر وارداً على الإطلاق؛ فيقيد بتقييدات تلتزم، من غير دليل دل على ذلك، وعليه أكثر البدع المحدثات.

وفي الحديث: «لا يجعلنّ أحدكم للشيطان حظاً من صلاته، يرى أنّ حقاً عليه أن لا ينصرف[5] إلا عن يمينه»[6].

---

(١) انظر كلاماً مسهباً، وتحريراً بديعاً غايةً للمصنف في بدعية ذلك في: «الاعتصام» (١ / ٤٥٢ ـ ٤٧٩ ـ ط ابن عفان)، و«الفتاوى» له (ص ١٢٧ ـ ١٢٩)، وقد أثارت هذه المسألة على المصنف بعض معاصريه، وأثّر هو في بعض تلاميذه ومحبِّيه؛ فنزعوا مثله للمنع، انظر تفصيل ذلك في: «المعيار المعرب» (١ / ٢٨٠ ـ ٢٨٤، ٢٨٦)، و«نفح الطيب» (٥ / ٥١٢)، و«أزهار الرياض» (٢ / ٧).

(٢) انظر: «الاعتصام» (١ / ٣٢٧، ٣٢٨ ـ ط ابن عفان)، و«الفتاوى» (ص ٢٠٧) للشاطبي، و«المعيار المعرب» (٢ / ٤٦٧).

(٣) انظر: «المدونة الكبرى» (١ / ٤٢٦).

(٤) انظر في تقرير الكراهة: «الحاوي» (١ / ٣٩٢) للسيوطي، و«تفسير القاسمي» (١٢ / ١٤٧ ـ ١٤٨، النور: ١٦)، و«نفحة الريحانة» (٤ / ٤٢٩) للمحبي، و«معجم المناهي اللفظية» (ص ٢١٤).

(٥) أي: بحيث يكون يمينه إلى المصلين، ويساره إلى القبلة وقت التسبيح والتحميد أو عند مفارقة مكان صلاته، أي: فذلك بدعة ليست من الدين؛ فهي من حظ الشيطان ونصيبه، أما الانصراف منها بالسلام؛ فيندب فيه التيامن بتسليمة التحليل. (د).

(٦) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الأذان، باب الانفتال والانصراف عن اليمين والشمال، ٢ / ٣٣٧ / رقم ٨٥٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب جواز الانصراف من الصلاة عن اليمين، ٢ / ٤٩٢ / رقم ٧٠٧) عن ابن مسعود؛ قال: «لا يجعل =

وعن ابن عمر وغيره[1] أنه سئل عن الالتفات في الصلاة يميناً وشمالاً؛ فقال: «[بل] نلتفت هٰكذا وهٰكذا، ونفعل ما يفعل الناس» كأنه [كره][2] التزام عدم الالتفات، ورآه من الأمور التي لم يرد[3] التزامها.

= أحدُكم للشيطان شيئاً من صلاته، يرى أنّ حقاً عليه أن لا ينصرف إلا عن يمينه، لقد رأيتُ النبي ﷺ كثيراً ينصرف عن يساره».

(١) مثل أنس، أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الأذان، باب الانفتال والانصراف عن اليمين والشمال، ٢ / ٣٣٧) تعليقاً: «كان أنس ينفتل عن يمينه وعن يساره، ويعيب على من يتوخّى ـ أو من يعمد ـ الانفتال عن يمينه»، ووصله مسدد في «مسنده الكبير»؛ كما في «الفتح» (٢ / ٣٣٨).

وأخرج مسلم في «صحيحه» (رقم ٧٠٨) بسنده إلى السُّدِّي قال: «سألتُ أنساً: كيف أنصرف إذا صلَّيتُ؛ عن يمين، أو عن يساري؟ قال: أما أنا فأكثرُ ما رأيتُ رسول الله ﷺ ينصرف عن يمينه».

قال ابن حجر في «تغليق التعليق» (٢ / ٣٤١): «والجمع بين هٰذين الأثرين أن أنساً كان ينكر على من يرى الانصراف عن اليمين حتماً واجباً، أما كونه يُفعل على سبيل الاستحباب؛ فلعله كان لا ينكره إن شاء الله جمعاً بين روايته ورأيه، والله أعلم.

وأخرج ابن أبي شيبة في «المصنف» (١ / ٣٣٩ ـ ٣٤٠ / ط دار الفكر)، وعبدالرزاق في «المصنف» (٢ / ٢٤١ / رقم ٣٢١٢) عن واسع بن حبان؛ قال: «كُنت أصلي وابن عمر يسند ظهره إلى جدار القبلة، فانصرفتُ عن يساري؛ فقال: ما يمنعك أن تنصرف عن يمينك؟ قلت: لا؛ إلا أني رأيتُك فانصرفتُ إليك. فقال: أصبتَ، إن ناساً يقولون: تنصرف عن يمينك، وإذا كنت تصلي فانصرف إن أحببتَ عن يمينك أو عن يسارك».

وأخرج عبدالرزاق في «المصنف» (٢ / ٢٤١ / رقم ٣٢١١) عن نافع؛ قال: «ما كان ابن عمر يُبالي على أيّ ذٰلك انصرف، عن يمينه أو عن شماله. قال: وذٰلك أني سألتُه عن ذٰلك».

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من (د) والأصل، وأثبته من (م) و (ف) و (ط).

(٣) كيف هٰذا وقد ورد النهي الشديد عن الالتفات في الصلاة بجملة أحاديث، خرج بعضها الشيخان والنسائي، وبعضها أبو داود والبخاري والنسائي، وقد نص المالكية على كراهته بغير حاجة مهمة، وعند الشافعية والحنفية أيضاً كراهته. (د). =

وقال عمر: «واعجباً لك يا ابن العاص، لَئِنْ كُنتَ تجدُ ثياباً؛ أفكلُّ الناس يجد ثياباً؟ والله لو فعلتُ لكانت سنَّة، بل أَغْسِل ما رأيتُ وأَنْضِحُ ما لم أر»[1].

هٰذا فيما لم يظهر[2] الدوام فيه؛ فكيف مع الالتزام؟

والأحاديث في هٰذا والأخبار كثيرة، جميعها يدل على أن التزام الخصوصات في الأوامر المطلقة مفتقر إلى دليل، وإلا كان قولاً بالرأي واستناناً بغير مشروع، وهٰذه الفائدة انبتت على هٰذه المسألة مع مسألة أن الأمر بالمطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد.



= قلت: الصواب «سئل عن الانفتال» وليس «الالتفات»، وإلا؛ فقد كان ابن عمر يكره الالتفات كما في «مصنف ابن أبي شيبة» (٢ / ٤١)، وكان يتغيَّظ منه غيظاً شديداً كما في «الأوسط» (٣ / ٩٦) لابن المنذر، ولم يكن يلتفت في صلاته كما في «الموطأ» (١ / ١٣٧).

(١) أخرج مالك في «الموطأ» (١ / ٥٠ ـ رواية يحيى و١ / ٥٦ / رقم ١٣٧ ـ رواية أبي مصعب) عن هشام بن عروة عن أبيه عن يحيى بن عبدالرحمٰن بن حاطب «أنه اعتمر مع عمر بن الخطاب في ركب فيهم عمرو بن العاص، وأنَّ عمر بن الخطاب عرَّس ببعض الطريق قريباً من بعض المياه، فاحتلم عُمر وقد كاد أن يصبح، فلم يجد مع الرُّكب ماءً؛ فركب حتى جاء الماء، فجعل يغسل ما رأى من ذٰلك الاحتلام حتى أسْفَر، فقال له عمرو بن العاص: أصْبَحْتَ ومعنا ثياب، فَدَعْ ثوبَكَ يُغْسَل. فقال عمر بن الخطاب: واعجباً لك يا عمرو بن العاص. . . إلخ». وإسناده صحيح. وأخرجه البيهقي (١ / ١٧٠) وفي «المعرفة» (١ / ٢٦٥)، والخطيب في «التالي» (رقم ٢٠٣ ـ بتحقيقي)، وانظر: «الاستذكار» (٣ / ١١٦). وفي (ط): «لو فعلتُها. . . لم أره».

(٢) أي: ومع ذٰلك خشي أن يداوم عليه، كما قال: «لكانت سنة». (د).

المسألة الخامسة عشرة

المطلوب الفعل[1] بالكل هو المطلوب بالقصد الأول[2]، وقد يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني، كما أن المطلوب الترك بالكل هو المطلوب الترك بالقصد الأول، وقد يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني[3] وكل واحد منهما لا يخرج[4] عن أصله من القصد الأول.

أما الأول؛ فيتبين من أوجه:

أحدها: أنه قد يؤخذ من حيث قصد الشارع فيه، وهٰذا هو الأصل؛ فيتناول على الوجه[5] المشروع، وينتفع به كذٰلك، ولا ينسى حق الله فيه لا في

---

(١) سواء أكان من المباحات أو من المندوبات أو من الواجبات المطلوبة طلب العزائم؛ كما سيشير إليه بعد في قوله: «وهٰكذا الحكم في المطلوب طلب الندب. . . إلخ»، وإن كان المهم الذي سيفرع عليه فوائد المسألة هو بيان الفرق في أولية القصد وثانويته بين نوعي المباح المطلوب الفعل بالكل والمطلوب الترك بالكل، الذي سماه فيما تقدم ما لا حرج فيه، وعالج إخراجه من المخير فيه بين الفعل والترك، راجع المسألة الثالثة والمسألة الرابعة من المباح. (د).

(٢) قال (ماء): «أعني مقصد الشارع».

(٣) سيأتي تمثيله بالغناء المتضمن لراحة النفس والبدن، والراحة منشطة على الخير والعبادة. . . إلخ؛ فالشارع لم يقصد إلى الغناء مباشرة، بل باعتبار ما تضمنه من الراحة المعينة على الخير؛ فقصده إليه بالتبع لتضمنه الراحة المنشطة التي تكون به وبالمطلوب بالكل وغير ذٰلك. (د).

(٤) يأتي بيانه في الوجوه بعد، من مثل قوله: «وجدت المذموم تصرف المكلف في النعم، لا أنفس النعم»، ومثله قوله: «إن جهة الامتنان لا تزول أصلاً»، ومثل قوله: «وأيضاً؛ فإن وجه الذم قد تضمن النعمة، واندرجت تحته لٰكنه غطى عليها هواه»؛ أي: فهي حتى عند كونها انتقلت إلى القصد الثاني لا يزال ما يتعلق به القصد الأول باقياً فيها، كما قال: «ولم يهدم أصل المصلحة، وإلا؛ لانهدم أصل المباح»، وكذا يقال في المطلوب الترك بالكل. (د).

(٥) يأتي شرحه وما بعده في مثال الرغيف الآتي. (د).

سوابقه ولا في لواحقه ولا في قرائنه، فإذا أخذ على ذٰلك الوزان؛ كان مباحاً بالجزء مطلوباً بالكل، فإن المباحات إنما وضعها الشارع للانتفاع بها على وفق المصالح على الإطلاق، بحيث لا تقدح في دنيا ولا في دين، وهو الاقتصاد فيها، ومن هٰذه الجهة جعلت نِعماً، وعدت مِنَناً، وسميت خيراً وفضلاً.

فإذا خرج المكلف بها عن ذٰلك الحد [إلى] أن تكون[1] ضراراً عليه في الدنيا أو في الدين؛ كانت من هٰذه الجهة مذمومة لأنها صدت عن مراعاة وجوه الحقوق السابقة واللاحقة والمقارنة أو عن بعضها؛ فدخلت المفاسد بدلاً عن المصالح في الدنيا وفي الدين، وإنما سبب ذٰلك تحمل المكلَّف منها ما لا يحتمله؛ فإنه إذا كان يكتفي منها بوجهٍ ما[2]، أو بنوعٍ ما، أو بقدرٍ ما، وكانت مصالحه تجري على ذٰلك، ثم زاد على نفسه منها فوق ما يطيقه تدبيره وقوته البدنية والقلبية؛ كان مسرفاً، وضعفت قوته عن حمل الجميع؛ فوقع الاختلال وظهر الفساد؛ كالرجل يكفيه لغذائه مثلاً رغيف، وكسبُه المستقيم إنما يحمل ذٰلك المقدار لأن تهيئته لا تقوى على غيره؛ فزاد على الرغيف مثله؛ فذٰلك إسراف منه في جهة اكتسابه أوَّلاً من حيث كان يتكلف كلفة ما يكفيه مع التقوى، فصار يتكلف كلفة اثنين وهو مما لا يسعه ذٰلك إلا مع المخالفة، وفي جهة تناوله؛ فإنه يحمل نفسه من الغـذاء فوق ما تقوى عليه الطباع فصار [ذٰلك] شاقّاً عليه وربما ضاق نفسه واشتد كربه، وشغله عن التفرغ للعبادة المطلوب فيها الحضور مع الله تعالى،

---

(١) كذا في (ط) والأصل، وفي (د) و (ف) و (م): «بأن تكون»، وصوب (ف) المثبت.

(٢) أي: من وجوه الكسب مثلاً في صنعة لها فروع متعددة، وقوله: «أو بنوع» كتجارة مثلاً، وقوله: «بقدر» بأن كان يكفيه من الأول أو الثاني حد فيتعلق في كل منهما بما هو خارج عن كفايته، مع كونه لا يحتمله استعداده، ومثله تعدد الزوجات وتنوع المآكل والملابس والمساكن ومقادير ذٰلك، وهٰكذا. (د).

وفي جهــة عاقبته؛ فإن أصل كلّ داءٍ البَرَدَة[1]، وهٰذا قد عمل على وفق الداء فيوشك أن يقع به.

---

(١) هي بفتحات: التخمة وثقل الطعام على المعدة، وفي حديث ابن مسعود: «كل داء أصله البَرَدَة». (ف).

قلت: الحديث ضعيف بمفرداته كلها، كما أفاده السخاوي في «المقاصد الحسنة» (ص ٦٢).

فورد مرفوعاً عن ثلاثة من الصحابة، هم:

● أنس بن مالــك: أخــرجه ابن عدي في «الكــامـل» (٢ / ٥١٣)، وابن حبـان في «المجروحين» (١ / ٢٠٤)، وأبو نعيم في «الطب النبوي» (ق ٢٧)، وابن السني ـ كما في «المنهج السوي» (رقم ٩٦) ـ، والمستغفري في «الطب النبوي» ـ وهو مطبوع قديماً في طهران، لم أظفر به للآن ـ، والدارقطني في «العلل» ـ كما في «إتحاف السادة المتقين» (٧ / ٤٠٠) ـ، وفي إسناده تمام ابن نجيح، وهو هالك، يروي أشياء موضوعة عن الثقات، كأنه المتعمِّد لها.

● عبدالله بن عباس: أخرجه ابن عدي في «الكامل» (٦ / ٢٣١٨)، وأبو نعيم في «الطب النبوي» (ق ٢٧)، وفيه مسلمة بن علي، قال البخاري وأبو زرعة: «منكر الحديث»، وقال ابن معين ودحيم: «ليس بشيء»، وقال النسائي والدارقطني والبرقاني: «متروك».

● أبو سعيد الخدري: أخرجه ابن عدي في «الكامل» (٣ / ٩٨١)، وأبو نعيم في «الطب النبوي» (ق ٢٧ ـ ٢٨)، وابن السني ـ كما في «المنهج السوي» (رقم ٩٧) ـ.

قال ابن عدي: «والحديث بهٰذا الإسناد باطل».

قلت: هو من طريق درَّاج عن أبي الهيثم عن أبي سعيد، ورواية دراج عن أبي الهيثم مشهور ضعفها.

وورد عن ابن مسعود قوله، يرويه الأعمش عن خيثمة عنه، قاله ابن قتيبة في «غريبه» (٢ / ٢٢٥)، والخطابي في «غريبه» (٣ / ٢٦٣) و«إصلاح خطأ المحدثين» (ص ٣٣ ـ ط لجنة الشبيبة الســورية بالقاهرة، سنة ١٣٥٥هـ ـ ١٩٣٦م)، وقال: «البَرَدة؛ مفتوحة الراء: التخمة، أصحاب الحديث يقولوا: البُرْدَة (البَرْدُ)، وهو غلط».

وقال ابن قتيبة: «وسمِّيت التُّخمة بَرَدَة، لأنها تبْرُدُ حرارة الجوع والشهوة وتذهب بها، وما أكثر ما تأتي (فَعَلَة) في الأدواء والعاهات». =

وهٰكذا حكم سائر أحواله الظاهرة والباطنة في حين الإسراف؛ فهو في الحقيقة الجالب على نفسه المفسدة، لا نفس الشيء المتناول من حيث هو غذاء تقوم به الحياة.

فإذا تأملت الحالة[1]؛ وجدت المذموم تصرف المكلف في النعم، لا أنفس[2] النِّعم إلا أنها لما كانت آلة للحالة المذمومة ذمت من تلك الجهة وهو القصد الثاني؛ لأنه مبني على قصد المكلف المذموم، وإلا؛ فالرب تعالى قد تعرّف إلى عبده بنعمه، وامتنّ بها قبل النظر في فعلْ المكلف فيها على الإطلاق، وهٰذا دليل على أنها محمودة بالقصد الأول على الإطلاق، وإنما ذمت حين صدّت من صدت عن سبيل الله[3]، وهو ظاهر لمن تأمله.

والثاني: أن جهة الامتنان لا تزول[4] أصلاً، وقد يزول الإسراف رأساً، وما هو دائم لا يزول على حال هو الظاهر في القصد الأول، بخلاف ما قد يزول؛ فإن المكلف إذا أخذ المباح كما حُدَّ[5] له لم يكن فيه من وجوه الذم

= وذكر الزمخشري في «الفائق» (١ / ١٠٢) أنه من كلام ابن مسعود رضي الله عنه.

ورجح الدارقطني أنه من قول الحسن، وقال: «وهو أشبه بالصواب».

وانظر: «تذكرة الحفاظ» (رقم ١١٩) لابن طاهر المقدسي، و«الميزان» (١٣٤١)، و«إتحاف السادة المتقين» (٧ / ٤٠٠)، و«الدرر المنتثرة» (١٥).

(١) في الأصل: «الحاجة». (٢) في (ط): «نفس».

(٣) في الأصل و (ط): «حين صدت عن سبيل الله من صدت».

(٤) وحيث إنها لا تزول رأساً، فتجيء مع جهة الإسراف المذموم ويغطي عليها؛ فهٰذا قريب من قوله: «وأيضاً؛ فإن وجه الذم... إلخ»؛ فهما متلازمان شديدا القرب، إلا أنه لوحظ في الأول مجرد عدم الزوال، ولوحظ في الثاني الاندراج تحت وجه الذم وتغطيته عليه؛ فلذٰلك جعلهما في معنى دليل واحد، وترجم لما بعدهما بالثالث لا بالرابع. (د).

(٥) في (ف): «كما حاله»، واستظهر المحقق المثبت، وهو الصواب.

شيء، وإذا أخذه من داعي هواه ولم يراع ما حُدَّ له، صار مذموماً في الوجه الذي اتبع فيه هواه، وغير مذموم في الوجه الآخر.

وأيضاً؛ فإن وجه الذم قد تضمن النعمة واندرجت تحته، لٰكن غطى عليها هواه، ومثاله أنه إذا تناول مباحاً على غير الجهة المشروعة؛ فقد[1] حصل له في ضمنه جريان مصالحه على الجملة، وإن كانت مشوبة؛ فبمتبوع هواه[2]، والأصل هو النعمة، لٰكن هواه أكسبها بعض أوصاف الفساد، ولم يهدم أصل المصلحة، وإلا؛ فلو انهدم أصل المصلحة لانعدم أصل المباح لأن البناء إنما كان عليه، فلم يزل أصل المباح وإن كان مغموراً تحت أوصاف الاكتساب والاستعمال المذموم[3]؛ فهٰذا أيضاً مما يدل[4] على أن كون المباح مذموماً ومطلوب الترك إنما هو بالقصد الثاني لا بالقصد الأول.

والثالث: أن الشريعة مصرحة بهٰذا المعنى؛ كقوله تعالى: ﴿أَفَبِٱلْبَـٰطِلِ

---

(١) هٰكذا في (م)، وفي الأصل و (ف) و (د) و (ط): «قد».

(٢) ولعله: «فبمتبوعيته هواه»؛ أي: بسبب جعله هواه متبوعاً؛ فتأمل. (ف).

(٣) الاستعمال المذموم هو التعسف بعينه؛ لأن أصل المباح مشروع وغير مذموم، ومأتى الذم هو كيفية هٰذا الاستعمال وتوجيهه؛ إذ فيه الخروج عن الاعتدال والاقتصاد في التصرف، وقد وردت في الاقتصاد والاعتدال والإنصاف وذم الغلو والإجحاف نصوص كثيرة، ذكر بعضاً منها السخاوي في «الجواب الذي انضبط»، انظره بتحقيقنا، وانظر «الوسطية في الإسلام» لمحمد مدني، و«نظرية التعسف في استعمال الحق» (٢٥٤ ـ ٢٥٧) للأستاذ فتحي الدِّريني.

(٤) أي: كما يدل على صحة قوله هناك: «وكل واحد منهما لا يخرج عن أصله من القصد الأول»؛ كما أشرنا لذٰلك، وهو ظاهر باعتبار أحدهما الذي شرحه هنا وهو المطلوب الفعل، وإنما اقتصر على إفادة دلالته على ما قال؛ لأنه الذي جعله رأس المسألة، ثم ينظر في المطلوب الترك: هل يؤخذ من كلامه الآتي ما يدل على أنه أيضاً عند ما صار مطلوباً بالقصد الثاني بقي ما يتعلق به القصد الأول؟ فعليك بالتأمل؛ لأن قوله: «وكل منهما لا يخرج عن أصله» دعوى أخرى غير أصل المسألة، تحتاج إلى بيان ودليل. (د).

﴿يُؤۡمِنُونَ وَبِنِعۡمَتِ ٱللَّهِ هُمۡ يَكۡفُرُونَ﴾ [النحل: ٧٢].

[وقوله: ﴿قُلۡ أَرَءَيۡتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزۡقٍ فَجَعَلۡتُم مِّنۡهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا﴾، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضۡلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ] وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشۡكُرُونَ﴾ [البقرة: ٢٤٣، يوسف: ٣٨].

وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي سَخَّرَ ٱلۡبَحۡرَ لِتَأۡكُلُواْ مِنۡهُ لَحۡمًا طَرِيًّا...﴾ إلى قوله: ﴿وَلَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾ [النحل: ١٤].

فهٰذه الآيات وأشباهها تدل على أن ما بُثَّ في الأرض من النعم والمنافع على أصل ما بث؛ إلا أن المكلف لمَّا وضع له فيها اختيارٌ به ينَاطُ[1] التكليف داخلتها من تلك الجهة الشوائبُ، لا من جهة ما وضعت له أولاً؛ فإنها من الوضع الأول خالصة، فإذا جرت في التكليف بحسب المشروع؛ فذٰلك هو الشكر، وهو جريها على ما وضعت له أولاً، وإن جرت على غير ذٰلك؛ فهو الكفران، ومن ثم انجرّت المفاسد وأحاطت بالمكلف، وكلٌّ بقضاء الله وقدره، ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦].

وفي الحديث: «إنَّ أخوفَ ما أخافُ عليكُم ما يفْتَحُ اللهُ لكُمْ من زهرةِ الدُّنيا». فقيل: أيأتي الخيرُ بالشرِّ؟ فقال: «لا يأتي الخيرُ إلا[2] بالخير، وإن ممَّا

---

(١) في (ف): «نياط»، واستظهر المثبت، وهو الصواب.

(٢) أي: إذا سار في طريقه واستعمله في حدوده، فإذا انحرف به عن حده؛ جر إلى المفاسد، ولٰكن ليس هٰذا من طبيعة الخير، وإنما هو مما دخل عليه، كما أشار إليه الحديث؛ فإن الربيع به حياة الإنسان والحيوان، ومع ذٰلك؛ فقد تستعمل الماشية من آثاره النابتة ما يقتلها أو يقرب من قتلها، وذٰلك من تصرفها هي، فإذا كان ما أكلته ضاراً بطبعه؛ فيكون ذٰلك من تركها النافع وتناولها الضار، وإذا كان ما أكلته في ذاته نافعاً ولٰكنها زادت عن حاجتها منه؛ يكون المثل أظهر، ورواية البخاري وبعض روايات مسلم هٰكذا: «مما ينبت الربيع»، وفي بعض روايات مسلم: «كل ما ينبت الربيع»، والمعنى عليه متعين في الوجه الثاني، وأن جميع ما ينبته المطر يضر إذا استعمل على غير =

ينْبِت الرَّبيعُ ما يقْتُلُ حَبَطاً أو يُلِمّ»[1] الحديث.

وأيضاً؛ فباب سد الذرائع من هٰذا القبيل؛ فإنه راجع إلى طلب ترك ما ثبت طلب[2] فعله لعارض يعرض، وهو أصل متفق عليه في الجملة، وإن اختلف العلماء في تفاصيله؛ فليس الخلاف في بعض الفروع مما يبطل دعوى الإجماع في الجملة؛ لأنهم اتفقوا على مثل قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا﴾ [البقرة: ١٠٤].

وقوله: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

وشبه ذٰلك، والشواهد فيه كثيرة.

وهٰكذا[3] الحكم في المطلوب طلبَ الندب، قد يصير بالقصد الثاني مطلوب الترك، حسبما تناولته أدلة التعمق والتشديد[4]، والنهي عن الوصال[5]،

= وجهه، أما إذا استعمل على وجهه وبالمقدار المناسب كعمل آكلة الخضر؛ فإنه لا يضر، والحبط انتفاخ بطن البعير من المرعى الوخيم، يقال: حبط بطنه إذا انتفخ فمات. (د).

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الرقاق، باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها، ١١ / ٢٤٤ / رقم ٦٤٢٧) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، ومضى (١ / ١٧٧).

وفي الأصل: «للربيع».

والحَبَط؛ بفتحتين: وجع يأخذ الإبل في بطونها من كلأ تستوبله، والمرض الحُباط ـ بالضم ـ، وقوله: «يُلِمّ» ـ بضم فكسر ـ؛ أي: يقرب من القتل، وهو مثل المفرط في جمع الدنيا، مع منع ما جمعه من حقه. (ف).

(٢) المراد بالطلب الإذن وسيأتي في المسألة الثامنة عشرة، يقول في «سد الذرائع»: «هو منع الجائز لئلا يتوسل به إلى الممنوع»، وقد أولنا الجائز هناك بهٰذا أيضاً. (د).

(٣) تكميل لبقية أنواع ما دخل في القسم الأول من المسألة، ولما كان كون طلب المندوب والواجب بالقصد الأول لا يحتاج إلى بيان كما احتاج المباح، وإنما الحاجة فيهما إلى بيان أنهما قد يصيران مطلوبي الترك بالقصد الثاني اقتصر عليه. (د). وفي (ط): «وهٰذا».

(٤) انظر ما مضى (١ / ٥٢٧ و٢ / ٢٠٨، ٢٢٨).

(٥) انظر ما مضى (١ / ٥٢٦، ٢ / ٢٠٨).

وسردِ الصيام[1]، والتبتل[2]، وقد تقدم من ذٰلك كثير.

ومثله المطلوب طلبَ الوجوب عزيمة، قد يصير بالقصد الثاني مطلوب الترك، إذا كان مقتضى العزيمة فيه مشوِّشاً[3] وعائداً على الواجب بالنقصان؛ كقوله: «ليسَ مِنَ البِرِّ الصيامُ في السفَر»[4]، وأشباه ذٰلك.

فالحـاصل أن المطلوب بالقصد الأول على الإطلاق قد يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني، وهو المطلوب.

فإن قيل: هٰذا معارض بما يدل على خلافه، وأن المدح والذم راجع إلى ما بث في الأرض وعلى ما وضع فيها من المنافع على سواء[5]؛ فإن الله عز وجل قال: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ [هود: ٧].

---

(١) انظر ما مضى (٢ / ٢٤٠)، وفي (ط): «أو سرد».

(٢) انظر ما مضى (١ / ٥٢٢، ٢ / ٢٢٨).

(٣) وهو ما تبلغ المشقة فيه حالة لا طاقة للمكلف بالصبر عليها طبعاً؛ كالمرض الذي يعجز فيه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها مثلاً، أو عن الصوم خوف فوت النفس، أو شرعاً؛ كالصوم المؤدي إلى عدم القدرة على الحضور في الصلاة أو على إتمام أركانها؛ فهٰذا الضرب راجع إلى حق الله، فالترخص فيه مطلوب، وقد جاء في مثله: «ليس من البر...» الحديث كما تقدم له في المسألة الخامسة من مبحث الرخص؛ فقد صار الصوم المطلوب واجباً بالقصد الأول، مطلوب الترك بالقصد الثاني عند هٰذه العوارض. (د).

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ لمن ظلِّل عليه واشتدَّ الحر: «ليس من البرِّ الصومُ في السفر»، ٤ / ١٨٣ / رقم ١٩٤٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر، ٢ / ٧٨٦ / رقم ١١١٥) عن جابر رضي الله عنه، ومضى تخريجه مفصلاً (١ / ٥١٧).

(٥) راجع إلى المدح والذم؛ أي: فليس القصد الأول للشارع فيها أنها ممدوحة كما هي الدعوى. (د).

وقال: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢].

وقوله: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَا۟ أَخْبَارَكُمْ﴾ [محمد: ٣١].

وقد مرَّ أن التكاليف وضعت للابتلاء والاختبار ليظهر في الشاهد ما سبق العلم به في الغائب، وقد سبق العلم بأن هٰؤلاء للجنة وهٰؤلاء للنار، لٰكن بحسب ذٰلك الابتلاء، والابتلاء إنما يكون بما له[1] جهتان، لا بما هو ذو جهة واحدة، ولذٰلك ترى النعم المبثوثة في الأرض للعباد لا يتعلق بها من حيث هي مدح ولا ذم، ولا أمر ولا نهي، وإنما يتعلق بها من حيث تصرفات المكلفين فيها، وتصرفاتُ المكلفين بالنسبة إليها على سواء، فإذا عُدَّت نعماً ومصالحَ من حيث تصرفات المكلف؛ فهي معدودة فتناً ونقماً بالنسبة إلى تصرفاتهم أيضاً، ويوضح ذٰلك أن الأمور المبثوثة للانتفاع ممكنة في جهتي المصلحة والمفسدة ومهيئة للتصرفين معاً، فإذا كانت الأمور المبثوثة في الأرض للتكليف بهٰذا القصد وعلى هٰذا الوجه؛ فكيف يترجح أحد الجانبين على الآخر؟ حتى يعدّ القصد الأول هو بثها نعماً فقط؟ وكونها نقماً وفتناً إنما هو على القصد الثاني.

فالجواب أن لا معارضة في ذٰلك من وجهين:

أحدهما: أن هٰذه الظواهر التي نصت على أنها نعم مجردة من الشوائب؛ إما أن يكون المراد بها ما هو ظاهرها، وهو المطلوب الأول، أو يراد بها أنها في الحقيقة على غير ذٰلك، وهٰذا الثاني لا يصح؛ إذ لا يمكن[2] في العقل ولا يوجد

---

(١) في غير (د): «يكون له»، وكتب (د): «لعله: «بما له جهتان» كما يدلّ عليه لاحقه».

(٢) هٰذا الوجه الأول لإثبات أنه لا تصح المعارضة، وذٰلك بنقض دليلها نقضاً إجمالياً بأنه لو صح لما صحت جهة امتنان الله بها المقتضية أنها نعم خالصة، وأيضاً؛ فإننا باستقراء أنواع النعم نتحقق أنها نعم خالصة قطعاً كما صنع، والوجه الثاني بإزالة سبب الشبهة التي انبنت عليها =

في السمع أن يخبر الله تعالى عن أمر بخلاف ما هو عليه ؛ فإنا إن فرضنا أن هٰذه المبثوثات ليست بنعم خالصة، كما أنها ليست بنقم خالصة ؛ فإخبار الله عنها بأنها نعم وأنه امتن بها وجعلها حجةً على الخلق ومظنةً لحصول الشكر مخالفٌ للمعقول، ثم إذا نظرنا في تفاصيل النعم ؛ كقوله : ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ۝ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا﴾ [النبأ: ٦ ـ ٧] إلى آخر الآيات.

وقوله: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ۖ لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ﴾ [النحل: ١٠].

إلى آخر ما ذكر فيها وفي غيرها؛ أفيصح في واحدة منها أن يقال: إنها ليست كذٰلك بإطلاق، أو يقال: إنها نعم بالنسبة إلى قوم ونقمٌ بالنسبة إلى قوم آخرين؟ هٰذا كله خارج عن حكم المعقول [والمنقول](1).

والشواهد(2) لهٰذا أن القرآن أنزل هدى ورحمة وشفاء لما في الصدور، وأنه النور الأعظم، وطريقه هو الطريق المستقيم، وأنه لا يصح أن ينسب إليه خلاف ذٰلك، مع أنه قد جاء فيه: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦].

وأنه: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] لا لغيرهم.

وأنه ﴿هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ﴾ [لقمان: ٣]. إلى أشباه ذٰلك.

ولا يصح أن يقال: أنزل القرآن ليكون هدى لقوم وضلالاً لآخرين، أو: هو محتمل لأن يكون هدى أو ضلالاً، نعوذ بالله من هٰذا التوهم.

= المعارضة، وذٰلك أن ما يرى من كون هٰذه الأشياء نقماً على البعض ليس آتياً من جهتها، بل من جهة سوء التصرف فيها من المكلف كما سيوضحه؛ فتغاير الوجهان. (د).

(1) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل. (2) في (ط): «والشاهد».

لا يقال: إن ذٰلك قد يصح بالاعتبارين المذكورين[1] في أن الحياة الدنيا لعب ولهو، وأنها سلم إلى السعادة، وجِدٌّ لا هزلٌ، ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ﴾ [الدخان: ٣٨].

لأنا نقول: هٰذا حق[2] إذا حملنا التعرف[3] بالنعم على ظاهر ما دلت عليه النصوص، كما يصح في كون القرآن هدى وشفاء ونوراً كما دل عليه الإجماع، وما سوى ذٰلك؛ فمحمول على وجه لا يخل بالقصد الأول في بث النعم.

والوجه الثاني: أن كون النعم تؤول بأصحابها إلى النقم إنما ذٰلك من جهة وضع المُكلَّف[4]؛ لأنها لم تصر نقماً في أنفسها، بل استعمالها على غير

---

(١) أحدهما الاعتبار المجرد عن الحكمة التي وضعت لها الدنيا، من كونها متعرفاً للحق ومستحقاً لشكر الواضع لها، والثاني: الاعتبار المنظور فيه لهٰذه الحكمة، وسيأتي للمؤلف في المسألة الثالثة من تعارض الأدلة بيان مسهب حسن جداً في توجيه الاعتبارين، يعني: وعليه؛ فيصح توجه المدح والذم إلى النعم بهٰذين الاعتبارين. (د).

(٢) أي: صحيح توجيه الأمرين إلى النعم بهٰذين الاعتبارين، ولٰكن على أنهما ليسا مستويين، بل الأصل هو الوجه الممدوح وهو التعرف بالنعم؛ كما يدل عليه ظاهر الآيات، وما عداه من الفتن واللهو والغرور ليس بالقصد الأول، بل باعتبار العوارض الخارجة عما قصد منها قصداً أولياً، كما يقال في هداية القرآن: هي الأصل الذي لا شك فيه، وقد عرض لأصحاب النفوس الفاسدة ما جعله يزيدهم غياً وضلالاً بالطعن فيه بأنه سحر وكذب إلى آخر إفكهم، وعند التأمل لا يجد أنه ضللهم في شيء من الحقائق كانوا عرفوها وبسببه انحرفوا عنها، وإنما كل ما يتعلق بإضلالهم به زيادتهم في الكفر بجحده والطعن فيه وفيمن جاء به، فلم يكن أحد على هدى ثم ضل بسبب القرآن؛ فاعرف هٰذه السانحة، وهي تؤيد ما يريده المؤلف، وأن ذٰلك ليس من القصد الأول بالقرآن، وفي قوله تعالى: **﴿وما يضل به إلا الفاسقين﴾** [البقرة: ٢٦] إشارة إلى هٰذا كما يأتي. (د).

(٣) في (م): «التعريف».

(٤) في الأصل و(ف) و(ط): «التكليف»، واستظهر (ف) الصواب وقال: «أي: استعماله المكلف لها وأخذه إياها على غير وجهها» اهـ.

الوجه المقصودِ فيها هو الذي صيَّرها كذٰلك؛ فإن كون الأرض مهاداً والجبال أوتاداً وجميع ما أشبهه نعم ظاهرة لم تتغير[1]؛ فلما صارت تقابل بالكفران بأخذها على غير ما حُدَّ[2] صارت عليهم وبالاً، وفعلُهم فيها هو الوبال في الحقيقة، لا هي لأنهم استعانوا بنعم الله على معاصيه.

وعلى هٰذا الترتيب جرى شأن القرآن، فإنهم لمَّا مُثلت أصنامهم التي اتخذوها من دون الله ببيت العنكبوت في ضعفه؛ تركوا التأمل والاعتبار فيما قيل لهم حتى يتحققوا أن الأمر كذٰلك، وأخذوا في ظاهر التمثيل بالعنكبوت من غير التفات إلى المقصود[3]، وقالوا: ﴿مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا﴾ [البقرة: ٢٦]؛ فأخبر الله تعالى عن الحقيقة السابقة فيمن شأنه هٰذا بقوله: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦].

---

(١) في (ط): «لا تتغيَّر». (٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «غير مأخذ».

(٣) أخرج الواحدي في «أسباب النزول» (ص ١٤) من طريق عبدالغني بن سعيد الثقفي عن موسى بن عبدالرحمٰن عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس في قوله: **﴿إنَّ الله لا يستحيي أن يضرب مثلاً﴾** [البقرة: ٢٦]، قال: وذٰلك أن الله ذكر آلهة المشركين؛ فقال: **﴿وإن يسلبهم الذباب شيئاً﴾** [الحج: ٧٣]، وذكر كيد الآلهة؛ فجعله كبيت العنكبوت، فقالوا: أرأيتم حيث ذكر الله الذباب والعنكبوت فيما أنزل من القرآن على محمد؛ أي شيء يصنع بهٰذا؟ فأنزل الله: **﴿إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلاً...﴾**.

وإسناده ضعيف جدّاً، فيه عبدالغني، وهو واهٍ جداً، وذكر المشركين لا يلائم كون الآية مدنية، قاله السيوطي في «لباب النقول» (ص ١٦).

وأخرج عبدالرزاق (١ / ٤١)، وابن جرير (١ / ١٧٧)، وابن أبي حاتم (١ / ٩٣ / رقم ٢٧٤)، كلهم في «التفسير» عن معمر عن قتادة؛ قال: لما ذكر الله العنكبوت والذُّباب، قال المشركون: ما بال العنكبوت والذباب يُذكران!! فأنزل الله الآية، وحكاه الواحدي في «أسباب النزول» (ص ١٤) نحوه عن الحسن وقتادة بلا إسناد بلفظ: «قالت اليهود».

وأخرجه ابن أبي حاتم (برقم ٢٧٣)، وابن جرير (١ / ١٧٧) عن السدي بلفظ: «قال المنافقون»، وهو أنسب. وانظر: (٤ / ٢١٢).

ثم استدرك البيان المنتظر بقوله: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦] نفياً لتوهم من يتوهم أنه أنزل بقصد الإضلال لقوم والهداية لقوم؛ أي: هو هدى كما قال أولاً ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]، لٰكن الفاسقين[1] يضلون بنظرهم إلى غير المقصود من إنزال القرآن، كذٰلك هو هدى للمتقين الذين ينظرون إلى صوب الحقيقة فيه، وهو الذي أنزل من أجله، وهٰذا المكان يستمد من المسألة الأولى[2]، فإذا تقرر هٰذا؛ صارت النعم نعماً بالقصد الأول، وكونها بالنسبة إلى قوم آخرين بخلاف ذٰلك من جهة أخذهم لها على غير الصوب الموضوع فيها، وذٰلك معنى القصد الثاني، والله أعلم.

وأما الثاني، وهو أن المطلوب الترك بالكل هو بالقصد الأول[3]؛ فكذٰلك أيضاً، لأنه لما تبين أنه خادم لما يضاد المطلوب الفعل؛ صار مطلوب الترك لأنه ليس فيه إلا قطع الزمان في غير فائدة، وليس له قصد ينتظر حصوله منه على الخصوص؛ فسماع[4] الغناء المباح مثلاً ليس بخادم لأمر ضروري ولا حاجي ولا تكميلي، بل قطعُ الزمان به صدٌّ عما هو خادم[5] لذٰلك؛ فصار خادماً لضده.

ووجه ثانٍ: أنه من قبيل اللهو الذي سماه الشارع باطلاً؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا۟ تِجَٰرَةً أَوْ لَهْوًا﴾ [الجمعة: ١١]، يعني: الطبل أو المزمار أو الغناء.

---

(١) في (ط): «الفاسقون».

(٢) حيث تقرر فيها أن الإرادة جاءت على معنيين: قدرية، وأمرية، وأنه تعالى أعان أهل الطاعة؛ فجاء فعلهم على وفق الإرادتين، ولم يعن أهل المعصية؛ فجاء فعلهم على وفق الأولى فقط، وتقدم له إشارة إليه آنفاً في قوله: «وكل بقضاء الله وقدره». (د).

(٣) أي: وإن كان لا حرج في جزئيه بالقصد الثاني، بل قد يكون مطلوباً بهٰذا القصد. (د).

(٤) هٰكذا في الأصل، وفي غيره: «فصار».

(٥) لم يقل: «صد عن هٰذه الأمور الثلاثة»؛ لأنه لو كان كذٰلك لكان منهياً عنه بالجزء أيضاً لا بالكل فقط، وإنما هو معطل للمباحات الأخرى من طرق الكسب وغيرها، الخادمة للمراتب الثلاثة؛ فيكون خادماً لضد هٰذه المراتب؛ فكان مذموماً بالقصد الأول. (د).

[أو اللعب على حسب اختلاف المفسرين، وقوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡتَرِي لَهۡوَ ٱلۡحَدِيثِ﴾ [لقمان: ٦]، وهو الغناء]، وقال في معرض الذم للدنيا: ﴿إِنَّمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا لَعِبٞ وَلَهۡوٞ﴾ [(١)] الآية [محمد: ٣٦]. وفي الحديث: «كُلُّ لهوٍ باطلٌ إلا ثلاثةً[(٢)]»[(٣)]. فعده مما لا فائدة فيه؛ إلا الثلاثة، فإنها[(٤)] لما كانت تخدم أصلاً ضرورياً أوْ لاحقاً به؛ استثناها، ولم يجعلها باطلاً.

ووجه ثالث: وهو أن هٰذا الضرب لم يقع الامتنان به، ولا جاء في معرض تقرير النعم كما جاء القسم الأول؛ فلم يقع امتنان باللهو من حيث [هو][(٥)] لهو، ولا بالطرب ولا بسببه[(٦)] من جهة ما يسببه، بل من جهة ما فيه من الفائدة العائدة

---

(١) فاللهو ذكر في هٰذه الآية في معرض الذم، وقد جعل الطبل وما معه في الآية السابقة من اللهو؛ فيكون الطبل وما معه مما هو في معرض الذم في نظر الشارع بالقصد الأول. (د).

(٢) تقدم أنها الزوجة والفرس وآلات الرمي.

(٣) الحديث صحيح بشواهده؛ كما بينته فيما مضى (١ / ٢٠٢)، ولله الحمد.

(٤) في الأصل: «لأنها».

(٥) زيادة من الأصل و(م) و (ط).

(٦) أي: والامتنان بالثلاثة المذكورة وأمثالها ليس من جهة أنها لهو، بل من جهة ما فيها من الفائدة الخادمة للنسل كما في الأول، أو للدين كما في غيره؛ فانظر إلى قوله تعالى: ﴿**ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها**﴾ الآية [الروم: ٢١]، وقوله: ﴿**وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم**﴾ [الأنفال: ٦٠]، وقد فسرت القوة ببعض ما تنطلق عليه من رمي النبل، وما وقع فيه الامتنان لما فيه من الفائدة، وإن كان ظاهره من اللهو، لٰكنه لما جرت به محاسن العادات؛ ففيها التزاوج، وتأديب الخيل، وتعلم الرماية، أما قسم الغناء وما معه؛ فإنه خارج عن العادات المستحسنة، ويمكن أن يعتبر قوله: «وهو على وفق. . . إلخ» وجهاً آخر مستأنفاً؛ كأنه يقول: وأيضاً؛ فإن ما فيه الفائدة المذكورة جار على وفق محاسن العادات، بخلاف هٰذا القسم فخارج عنها، وهٰذا دليل على ذمه بالقصد الأول، وإن كان ظاهر كلامه أنه من الوجه الثالث؛ إلا أنه يبقى الكلام في ضابط محاسن العادات وسيئاتها: هل ما يتفق على كونه حسناً في كل أمة وكل وقت، أم ما هو؟ (د).

لخدمة ما هو مطلوب، وهو على وفق ما جرى في محاسن العادات؛ فإن هٰذا القسم خارج عنها بالجملة.

ويحقق ذٰلك أيضاً أن وجوه التمتعات هُيِّئَتْ للعباد أسبابها خلقاً واختراعاً؛ فحصلت المنة بها من تلك الجهة، ولا تجد للهو أو اللعب تهيئة تختص[1] به في أصل الخلق، وإنما هي مبثوثة لم يحصل من جهتها تعرف بمنة، ألا ترى إلى قوله: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢].

وقال: ﴿وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ...﴾ إلى قوله: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ﴾ [الرحمن: ١٠ ـ ٢٢].

وقوله: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ [النحل: ٨].

إلى أشباه ذٰلك[2]، ولا تجد في القرآن ولا في السنة تعرُّف الله إلينا بشيء خُلِقَ للهو واللعب.

فإن قيل: إن حصول اللذة وراحة النفس والنشاط للإنسان مقصود، ولذٰلك كان مبثوثاً في القسم الأول؛ كلذَّة الطعام، والشَّراب، والوقاع،

---

(١) أي: لم يخلق شيء ليكون بأصل الخلقة للهو واللعب، ولٰكن هٰذين يصرف إليهما ما خلق للفوائد مما يكون قابلاً للتلهي به، ولذٰلك لم يحصل من جهة اللهو تعرف بالنعم وامتنان بها كما أشار إليه في الآيات؛ فالأولى جعل الامتنان فيها بإخراج وخلق ما يعدونه زينة لهم، والثانية بذكر الأرض وما فيها من المنافع الغذائية للإنسان، وبالبحرين وأنه يخرج منهما ما به الزينة، ولم يمتن بالتزين بهما، وكذا الآية الثالثة، وقد جعل الزينة فيها تابعة لمنافع الركوب، وهٰذا كله مما يحقق الوجه الثالث الذي يقول فيه: إنه لم يقع الامتنان باللهو؛ أي: لأنه إذا لم يخلق شيء يختص بأصل خلقته للهو؛ فلا يتأتى الامتنان به كذٰلك. (د).

(٢) تتميم لقوله: «ولا تجد للهو أو اللعب تهيئة تختص به في أصل الخلق». (د).

والركوب، وغير ذلك، وطلبُ هٰذه اللذات بمجردها من موضوعاتها جائزٌ، وإن لم يطلب[1] ما وراءهـا من خدمة الأمور ونحوها؛ فليكن جائزاً أيضاً في اللهو واللعب بالتفرج في البساتين، وسماع الغناء، وأشباهها مما هو مقصود للشارع فعله.

والدليل على ذٰلك أمور:

ـ **منها**: بثّها[2] في القسم الأول.

ـ **ومنها**[3]: أنه جاء في القرآن ما يدل على القصد إليها؛ كقوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ [النحل: ٦].

وقال: ﴿ وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ [النحل: ٨].

وقال: ﴿وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا [4] وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ [النحل: ٦٧].

---

(١) وحيث سلمتم أن هٰذه اللذات ومروحات النفس تقصد وإن لم يقصد معها ما يخدم الضـروري، وهي حينما تتجرد عن قصده لا يكون فرق بينها وبين السماع وأنواع اللهو، يلزم أن تسلموا بجوازها وقصدها قصداً أولياً، وبهٰذا يعلم أنه يصلح دليلاً معارضاً؛ فانظر لِمَ لَم يعده رابعاً مع الثلاثة بعده؟ (د).

(٢) أي: انتشـارها ومصاحبتها لأنواعه، حتى كأنها ملازمة لها؛ أي: فحكم الجواز في القسم الأول يكون منصباً عليها أيضاً. (د).

(٣) معارضة للوجه الثالث. (د).

(٤) سيأتي له الكلام عليه بما يفيد أن اتخاذهم منه سكراً ليس من مواضع الامتنان؛ فلا شأن له بإفادة الحل حتى نحتاج إلى القول بالنسخ كما صنعه بعض المفسرين. (د).

وقال (ف): «السكر: الخمر، وإليه ذهب الجمهور، والآية نزلت بمكة والخمر إذ ذاك كانت حلالاً وتحريمها إنما كان بالمدينة اتفاقاً؛ فالآية منسوخة بآية المائدة».

وروي عن ابن عباس أنَّ السكر هو الخل بلغة الحبشة. =

وما كان نحو ذٰلك، وهٰذا كله في معرض الامتنان بالنعم والتجمل بالأموال والتزين[1] بها، واتخاذُ السكر راجع[2] إلى معنى اللهو واللعب؛ فينبغي أن يدخل في القسم الأول.

ــ **ومنها**: أن هٰذه الأشياء إن كانت خادمة لضد المطلوب بالكل؛ فهي خادمة للمأمور به أيضاً[3] لأنها مما فيه تنشيط وعون على العبادة أو الخير، كما كان المطلوب بالكل كذٰلك؛ فالقسمان متحدان؛ فلا ينبغي أن يفرق بينهما.

فالجواب: إن استدعاء النشاط واللذات[4] إن كان مبثوثاً[5] في المطلوب بالكل؛ فهو فيه خادم للمطلوب بالفعل، وأما إذا تجرد عن ذٰلك؛ فلا نسلم أنه مقصود، وهي مسألة النزاع ولٰكن المقصود أن تكون اللذة والنشاط فيما هو خادم لضروري أو نحوه.

ومما يدل على ذٰلك قوله في الحديث: «كلُّ لهوٍ باطلٌ إلا ثلاثة»[6]؛

= وعن أبي عبيدة أنه المطعوم المتفكَّه به.

وعن علماء الحنفية أنه ما لا يسكر من الأنبذة؛ فلا نسخ في الآية.

والرزق الحسن التمر والزبيب وغير ذٰلك» اهـ.

(١) في الأصل: «التّزين».

(٢) بل لا شيء أدخل في باب اللهو من تناول المسكر. (د).

(٣) أي: وإن كانت خادمة لضد بعض المطلوب بالكل؛ فهي خادمة لبعض آخر منه كالعبادة وفعل الخير؛ لما فيها من تنشيط البدن، وراحة النفس من الأتعاب والهموم الموجبة للفتور والكسل عن الأعمال، عبادة وغيرها. (د).

(٤) في الأصل و (ط): «واللذة».

(٥) ففرق بين ما يكون استدعاء النشاط تابعاً لخدمة ضروري كما هو القسم الأول وبين ما يكون مجرد لهو، والثاني محل النزاع، والذي يدل لنا الحديثان بعد، ولا يخفى عليك صلاحية هٰذا الجواب لرد الأدلة الثلاثة المعارضة، بل الأربعة على ما قررناه. (د).

(٦) الحديث صحيح بشواهده؛ كما بيّنتُه فيما مضى (١ / ٢٠٢)، ولله الحمد والمنَّة.

فاستثنى ما فيه خدمة لمطلوب مؤكد، وأبطل البواقي.

وفي الحديث أن أصحاب رسول الله ﷺ مَلُّوا مَلَّة؛ فقالوا: يا رسول الله! حدثنا (يعنون بما ينشط النفوس). فأنزل الله عز وجل: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا﴾ (1) الآية [الزمر: ٢٣].

---

(١) أخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» (رقم ١٣) ثنا حجاج، وأبو نعيم في «الحلية» (٤ / ٢٤٨) من طريق وكيع بن الجراح، كلاهما عن المسعودي عن عون بن عبدالله به.

وسماع وكيع من المسعودي ـ وهو عبدالرحمٰن بن عبدالله بن عتبة ـ بالكوفة قديم قبل اختلاطه، بخلاف سماع حجاج بن محمد الأعور، نصَّ على ذينك الإمام أحمد؛ كما في «الكواكب النيرات» (ص ٢٨٨، ٢٩٣).

إلا أن عون بن عبدالله روايته عن الصحابة مرسلة فيما قيل؛ كما في «تهذيب الكمال» (٢٢ / ٤٥٤)؛ فكيف روايته سبب النزول؟ فهو مرسل، بل معضل بلا شك.

وقد ذكره الواحدي في «أسباب النزول» (ص ١٨٢ ـ ١٨٣) من غير سند.

وأخرج ابن جرير في «التفسير» (٢٣ / ٢١١) بسندٍ ضعيف عن ابن عباس؛ قال: قالوا: يا رسول الله! لو حدَّثتنا؟ قال: فنزلت: **﴿الله نزل أحسن الحديث﴾**.

وأخرج إسحاق بن راهويه في «المسند» ـ كما في «المطالب العالية» (٣ / ٣٤٣ وق ١٣٦ / ب ـ المسندة) ـ، ومن طريقه الحاكم في «المستدرك» (٢ / ٣٤٥)، وابن حبان في «الصحيح» (١٤ / ٩٢ / رقم ٦٢٠٩ ـ الإحسان)، والواحدي في «أسباب النزول» (ص ١٨٢ ـ ١٨٣): أخبرنا عمرو بن محمد القرشي ثنا خلاد الصَّفَّار عن عمرو بن قيس الملائي عن عمرو بن مرة عن مصعب ابن سعدعن أبيه؛ قال: أنزل القرآن على رسول الله ﷺ، فتلا عليهم زماناً؛ فقالوا: يا رسول الله! لو قصصتَ علينا. فأنزل الله: **﴿ألم . تلك آيات الكتاب المبين. . .﴾** إلى قوله: **﴿نحن نقص عليك أحسن القصص. . .﴾** [يوسف: ١ ـ ٣]؛ فتلاها عليهم رسول الله ﷺ زماناً، فقالوا: يا رسول الله! لو حدَّثتنا. فأنزل الله: **﴿الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً﴾** [الزمر: ٢٣]، كلُّ ذلك يؤمرون بالقرآن. قال خلَّاد: وزاد فيه حين قالوا: يا رسول الله! ذكّرنا. فأنزل الله: **﴿ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله﴾** [الحديد: ١٦].

وأخرجه بنحوه ابن جرير في «التفسير» (١٢ / ٩٠) مختصراً من طريق محمد بن سعيد =

فذلك[1] في معنى أن الرجوع إلى كتاب الله بالجد فيه غاية ما طلبتم[2] وذلك ما بث فيه من الأحكام، والحِكم، والمواعظ، والتحذيرات، والتبشيرات الحاملة على الاعتبار، والأخذِ بالاجتهاد فيما فيه النجاة والفوزُ بالنعيم المقيم، وهٰذا خلاف ما طلبوه.

= العطار، وأبو يعلى في «المسند» (رقم ٧٤٠) عن الحسين بن عمرو العنقري، والبزار في «المسند» (رقم ٨٦ ـ مسند سعد و٣ / ٣٥٢ ـ ٣٥٣ / رقم ١١٥٣) عن الحسين بن عمرو والحسين بن الأسود وإسماعيل بن حفص، جميعهم عن عمرو بن محمد به.

وأخرجه ابن أبي عاصم في «المُذَكِّر والتذكير» (رقم ٢٤): ثنا حسين بن الأسود به.

قال البزار عقبه: «وهٰذا الحديث لا نعلمه يروى عن سعد [إلا] بهٰذا الإسناد، ولا نعلم رواه عن سعد إلا مصعب، ولا عن مصعب إلا عمرو بن مرة، ولا عن عمرو بن مرة إلا عمرو بن قيس، ولا عمرو بن قيس إلا خلَّاد بن مسلم».

قلت: إسناده جيد، رجاله ثقات رجال مسلم؛ غير خلَّاد وهو ثقة، وثقه ابن معين في رواية الدوري، وقال في رواية عثمان بن سعيد الدارمي: «لا بأس به»، وذكره ابن حبان في «الثقات»، وقال أبو حاتم: «حديث مقارب».

وأعلَّه الهيثمي في «المجمع» (١٠ / ٢١٩) بالحسين بن عمرو، وقال عنه: «وثَّقه ابن حبان، وضعَّفه غيره، وبقية رجاله ثقات».

والحسين بن عمرو توبع؛ كما يظهر لك من التخريج السابق.

وعزاه السيوطي في «الدر المنثور» (٤ / ٤٩٦) لابن المنذر، وابن أبي حاتم، وأبي الشيخ، وابن مردويه، وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي، وقال ابن حجر في «المطالب»: «هٰذا حديث حسن»، وفي (ف): «فقال: يا رسول الله!»، والصحيح: «فقالوا»؛ كما أثبتناهُ.

(١) في (ط): «فكان ذٰلك».

(٢) انظره مع قوله: «وهٰذا خلاف ما طلبوه» لتوقف بينهما، ولعل الفرض بهٰذا أنه أولى ما يقع طلبكم له؛ كقوله تعالى: ﴿يسألونك عن الأهلة﴾ [البقرة: ١٨٩]؛ فأجيبوا إلىٰ خير مما طلبوا، يعني: ولو كان ما طلبوه مما فيه اللهو واللعب مما يقصد شرعاً لأجابهم إليه، ولما ازدادت رغبتهم في طلبهم الأول لم يجبهم إليه مباشرة، بل بما يكون مبثوثاً فيه فقط مع كونه خادماً لأصل ضروري، وهو الدين. (د).

قال الـراوي: «ثم ملوا ملة؛ فقـالـوا: حدثنـا شيئاً فوق الحديث ودون القرآن! فنزلت سورة يوسف[1]» فيها آيات ومواعظ، وتذكيرات وغرائب تحثهم على الجد في طاعة الله، وتروح من تعب أعباء التكاليف مع ذٰلك؛ فدُلّوا على ما تضمن قصدهم مما هو[2] خادم للضروريات، لا ما هو خادم لضد ذٰلك.

وفي الحديث أيضاً: «إنّ لكلِّ عابد شِرَّةٍ، ولكلِّ شِرةٍ فَترة؛ فإما إلى سُنة، وإما إلى بدعة، فمن كانت فَترَته إلى سنة؛ فقد اهتدى، ومن كانت فترته إلى غير ذٰلك[3]؛ فقد هَلَك»[4].

---

(١) مضى تخريجه في الحديث السابق.

(٢) كذا في (ط)، وفي الأصل: «هما»، وفي غيرهما: «بما هو».

(٣) إنما يظهر الشاهد في الحديث على رواية: «ومن كانت فترته إلى غير ذٰلك»، وهو يشمل اللهو واللعب، وذٰلك كما هو الواقع أن كثيراً ممن تشددوا في العبادة حصل لهم بعدها فترة وارتخاء عنها، ثم مالوا إلى اللهو واللعب وملاذ النفوس، والبدعة بالمعنى الذي يحدده لها المؤلف، وهو أنها لا تكون إلا في عبادة ليس لها أصل فيما ورد عن الشارع، إذا أخذ بها في معنى الحديث يبعد أن يكون حكمها حكم اللهو واللعب الذي يقصده كالغناء وما معه الذي هو موضوع كلامنا. (د).

(٤) أخرجه أحمد في «المسند» (٢ / ١٥٨، ١٦٥، ١٨٨، ٢١٠)، والطحاوي في «المشكل» (٢ / ٨٨)، وابن أبي عاصم في «السنة» (رقم ٥١)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ١١ ـ الإحسان)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (٢ / ١٢٦ / رقم ١٠٢٦)، وابن عبدالبر في «التمهيد» (١ / ١٩٦) عن عبدالله بن عمرو بن العاص مرفوعاً، **وإسناده صحيح**.

وأخرجوه بألفاظ، الأول منها في «مسند أحمد»: «إن لكل عابد»، وعند غيره «[إن] لكل عامل»، أو «إن لكل عمل»، وعندهم جميعهم: «شِرَّة» بالراء، وفي الأصول كلها: «شدّة» بالدَّال، وهو خطأ، و«الشرَّة» هي الحرص على الشيء والرغبة والنشاط، قال الطحاوي: «فوقفنا بذٰلك على أنها هي الحدَّة في الأمور التي يريدها المسلمون من أنفسهم في أعمالهم التي يتقرَّبون بها إلى ربهم عز وجل، وأن رسول الله ﷺ أحبَّ منهم فيها ما دون الحدّة التي لا بد من القصر عنها والخروج منها إلى غيرها، وأمرهم بالتمسُّك من الأعمال الصالحة بما قد يجوز دوامهم عليه ولزومهم إياه؛ حتى يلقوا ربهم عز وجل». =

وأمـا آيات الزينة والجمال والسَّكَر؛ فإنما ذكرت فيها[1] لتبعيتها لأصول تلك النعم، لا أنها [هي] المقصود الأول في تلك النعم.

وأيضاً؛ فإن الجمال والزينة مما يدخل تحت القسم الأول؛ لأنه خادم[2] له، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾ [الأعراف: ٣٢].

= وفي البـاب عن أبي هريرة أخـرجه الترمذي في «الجامع» (رقم ٢٤٥٣)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ٣٤٩)، والطحاوي في «المشكل» (٢ / ٨٩)، وتمام في «الفوائد» (٥ / ٦١ ـ ٦٢ / رقم ١٦٦٩ ـ ترتيبه) بإسنادٍ جيِّدٍ.

وعن ابن عبـاس أخـرجـه الـطحاوي في «المشكل» (٢ / ٨٨)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (رقم ١٠٢٧)، والبزار، ورجاله رجال الصحيح؛ كما في «مجمع الزوائد» (٢ / ٢٥٨ ـ ٢٥٩).

(١) أي: ذكـرت الزينة وما معها في الآيات المذكورة تبعاً لما ذكر فيها من أصول النعم المعتد بها؛ كالدفء، وحمل الأثقال إلى الجهات البعيدة، وغيرها من المنافع التي أشار إليها هنا إجمالاً، وفصلها في آيات أخرى؛ كاللبن، والجلود تتخذ منها البيوت، وغير ذٰلك كما قال فيه: ﴿ولكم فيهـا منافع كثيرة﴾ [المؤمنون: ٢١]، ومما يحقق غرضه أنه مع تكرير ذكر النعم إجمالاً وتفصيلاً لم يذكر الجمال والزينة في الآيات الأخرى، أعني: التي في معرض الامتنان، لا التي مثل آية: ﴿المـال والبنون﴾ [الكهف: ٤٦]؛ فإن هٰذه من باب آية: ﴿إنما أموالكم وأولادكم فتنة﴾ [التغابن: ١٥]، وعدم ذكره في الآيات الأخرى يدل على أنها إنما ذكرت فيما ذكرت فيه تبعاً، وقد عرفت منزلة التابع في المسائل السابقة، هٰذا ومتى كان نائب فاعل «ذكرت» عائداً على نفس الزينة وما معها كما قررنا لا على لفظ آيات؛ فالعبارة مستقيمة لا تحتاج إلى تصحيح. (د).

قلت: يرد (د) في كلامــه هٰذا على (ف)، حيث قال: «لعله فيه ـ أي: في كتـاب الله تعالى ـ» اهـ.

وتابعه (م)؛ فأثبتها في المتن: «ذكرت فيه»، وقال في الهامش: «في (د) ذكرت فيها».

(٢) أي: وتقدم أن ما كان مبثوثاً فيه؛ فهو خادم للمطلوب بالفعل. (د).

وقوله عليه الصلاة والسلام: «إنَّ اللهَ جميلٌ يُحبُّ الجمالَ»[1].

«إن الله يُحِب أن يَرى[2] أثر نِعْمتهِ على عَبْدِه»[3].

وأما السَّكَر؛ فإنه قال فيه: ﴿تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا﴾ [النحل: ٦٧]؛ فنسب إليهم اتخاذ السكر ولم يُحَسِّنْهُ، وقال: ﴿وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ [النحل: ٦٧]؛ فَحَسَّنَهُ.

فالامتنان بالأصل الذي وقع فيه التصرف لا بنفس التصرف؛ كالامتنان بالنعم الأخرى الواقع فيها التصرف؛ فإنهم تصرفوا بمشروع وغير مشروع، ولم يؤت بغير المشروع قط على طريق الامتنان به كسائر النعم، بل قال تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا﴾ الآية [يونس: ٥٩]؛ فتفهم هذا.

---

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه، ١ / ٩٣ / رقم ٩١) عن ابن مسعود رضي الله عنه.

(٢) أي: فرؤية أثر النعمة مما يخدمها، وقد جعل هذا الحديث وما قبله شاهداً للمباح بالجزء المطلوب بالكل على جهة الندب، وأنه لو تركه الناس كلهم لكان مكروهاً، راجع المسألة الثانية في المباح، ومثله هناك بالتمتع بالطيبات من مأكل وملبس. . . إلخ. (د).

(٣) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الأدب، باب ما جاء أن الله تعالى يحبُّ أن يرى أثر نعمته على عبده، ٥ / ١٢٣ - ١٢٤ / رقم ٢٨١٩) - وقال: «هذا حديث حسن» -، والطيالسي في «المسند» (رقم ٢٢٦١)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ١٣٥)، وابن أبي الدنيا في «الشكر» (رقم ٥١) عن عبدالله بن عمرو بن العاص، والحديث حسن، وله شواهد كثيرة، منها:

حديث عمران بن حصين أخرجه أحمد في «المسند» (٤ / ٤٣٨)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٤ / ٢٩١ و٧ / ١٠)، والطحاوي في «المشكل» (٤ / ١٥١)، والحاكم في «المعرفة» (ص ١٦١)، والطبراني في «الكبير» (١٨ / ١٣٥)، وابن أبي الدنيا في «الشكر» (رقم ٥٠) بلفظ: «إذا أنعم الله عز وجل على عبده نعمة يحب أن يرى أثر نعمته على عبده»، وإسناده صحيح.

وانظر سائر الشواهد في: «المجمع» (٥ / ١٣٢ - ١٣٣)، و«غاية المرام» (رقم ٧٥).

وأما الوجه الثالث؛ فإنها إن فرض كونها خادمة للمأمور به فهي من القسم الأول؛ كملاعبة الزوجة، وتأديب الفرس، وغيرهما، وإلا؛ فخدمتهما للمأمور به بالقصد الثاني لا بالقصد الأول، إذ[1] كان ذٰلك الوقت الذي لعب فيه يمكنه فيه عمل ما ينشطه مما هو مطلوب الفعل بالكل كملاعبة الزوجة، ويكفي من ذٰلك أن يستريح بترك الأشياء كلها، والاستراحةُ من الأعمال بالنوم وغيره ريثما يزول عنه كلال العمل لا دائماً كلُّ هٰذه الأشياء مباحة؛ لأنها خادمة للمطلوب بالقصد الأول.

أما الاستراحة إلى اللهو واللعب من غير ما تقدم؛ فهو أمر زائد على ذٰلك كله، فإن جاء به من غير مداومة؛ فقد أتى بأمر يتضمن ما هو[2] خادم للمطلوب الفعل؛ فصارت خدمته له بالقصد الثاني لا بالقصد الأول، فباين القسم الأول إذ جيء فيه بالخادم له ابتداء، وهٰذا إنما جيء فيه بما هو خادم للمطلوب الترك، لٰكنه تضمن خدمة المطلوب الفعل إذا[3] لم يداوم عليه، وهٰذا ظاهر لمن تأمله.

فصل

فإن قيل: هٰذا البحث كله تدقيق من غير فائدة فقهية تترتب عليه؛ لأن كلا القسمين قد تضمن[4] ضد ما اقتضاه في وضعه الأول؛ فالواجب العمل على ما

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «إذا»، وكتب (د): «لعل الأصل: «إذ»؛ فهو تعليل لسابقه».

(٢) أي: النشاط والراحة التي هي خادم لما يطلب فعله من ضروري أو حاجي مثلاً؛ أي: فليس خادماً للمطلوب الفعل مباشرة، بل بواسطة، ولٰكنه يخدم مطلوب الترك مباشرة، أما القسم الأول؛ كالأكل، والشرب، وتأديب الفرس مثلاً؛ فهو خادم لأصل من الأصول مباشرة، فلذٰلك اختلف حكمهما. (د).

(٣) فإذا داوم عليه وضيع الوقت فيه؛ لم يكن خدم به شيئاً من المصالح، بل كان مضيعاً لها؛ فلهٰذا نهي عن الدوام. (د).

(٤) كما هي عبارته أول المسألة حيث قال فيهما: «وقد يصير مطلوب... إلخ»، وقوله: =

يقتضيه الحال في الاستعمال للمباح أو ترك الاستعمال، وما زاد على ذٰلك لا فائدة فيه فيما يظهر، إلا تعليق الفكر بأمر صناعي، وليس هٰذا من شأن أهل الحزم من العلماء.

فالجواب: إنه ينبني عليه أمور[1] فقهية، وأصول عملية.

ـ **منها**: الفرق بين ما يطلب الخروج عنه من المباحات عند اعتراض العوارض المقتضية للمفاسد، وما لا يطلب الخروج عنه، وإن اعترضت العوارض، وذٰلك أن القواعد المشروعة بالأصل إذا داخلتها المناكر؛ كالبيع، والشراء، والمخالطة، والمساكنة إذا كثر الفساد في الأرض واشتهرت المناكر، بحيث صار المكلف عند أخذه في حاجاته وتصرفه في أحواله لا يسلم في الغالب من لقاء المنكر أو ملابسته؛ فالظاهر يقتضي الكف عن كل ما يؤديه إلى هٰذا، ولٰكن الحق يقتضي أن لا بد له من اقتضاء حاجاته، كانت مطلوبة بالجزء أو بالكل، وهي إما مطلوب بالأصل[2]، وإما خادم للمطلوب بالأصل؛ لأنه إن فرض الكف عن ذٰلك أدى إلى التضييق والحرج[3]، أو تكليف ما لا يطاق، وذٰلك مرفوع عن هٰذه الأمة؛ فلا بد للإنسان من ذٰلك، لٰكن مع الكف عما

= «على ما يقتضيه الحال. . . إلخ»؛ أي: فإن أدى استعماله إلى تفويت مصلحة نهي عنه، وإلا فلا. (د).

(1) أي: فروع في مسائل متنوعة، وقوله: «وأصول عملية»؛ أي: قواعد كلية تفيد عملاً كما سيقول: «فإذا أخذ قضية عامة استمر واطرد». (د).

(2) يرجع إلى قوله: «مطلوبة بالجزء»، وما بعده يرجع إلى ما بعده. (د).

(3) يرجع إلى قوله: «خادم»، وقوله: «أو تكليف» راجع إلى قوله: «إما مطلوب بالأصل» فإن الحاجي خادم للضروري الذي هو حفظ الحياة في البيع والشراء والمساكنة مثلاً، فإن كانت الحاجة إليه لا تصل إلى حفظ الحياة الذي هو ضروري، وكان يتحرج فقط بتركه؛ كان خادماً للمطلوب بالأصل. (د).

يستطاع الكف عنه، وما سواه؛ فمعفوٌّ عنه لأنه بحكم التبعية[1] لا بحكم الأصل.

وقد بسطه[2] الغزالي في كتاب الحلال والحرام من «الإحياء» على وجه أخص[3] من هٰذا، فإذا أخذ قضية عامة استمر واطرد.

[وقد][4] قال ابن العربي[5] في مسألة دخول الحمام بعد ما ذكر جوازه: «فإنْ قيل: فالحمام دار يغلب فيها المنكر؛ فدخلوها إلى أن يكون [حراماً][4] أقرب منه إلى أن يكون مكروهاً؛ فكيف أن يكون جائزاً؟ قلنا: الحمَّام موضع تداوٍ وتـطهر؛ فصار بمنزلة النهر، فإن المنكر قد غلب فيه بكشف العورات،

---

(١) أي: لضروريه أو حاجيه فقط، ولو كان بحكم الأصل مباحاً لما ألزم بالوقوف عند حد، وقد سماه عفواً كما سبق له في ذكر مرتبة العفو، وأنها مرتبة غير الأحكام الخمسة، وليست داخلة في المباح.

(٢) في (ف): «بسط»، واستظهر المثبت، وهو الصواب.

(٣) لأنه بناه على أن المناكر تأتي من طبيعة المباحات إذا استرسل فيها دون حد، أما هنا؛ فالمناكر التي مثل بها المؤلف عارضة، خارجة عن نفس المباحات، لا دخل للمؤلف في جلبها؛ فهو يقول: «إذا أخذ الموضوع عاماً أدخل على المباحات مطلقاً ما يقتضي حظرها، سواء أكان من جهتها هي أم كان من عوارض خارجة عنها؛ فإنها تؤخذ بقدر الحاجة في وقت الحاجة، مع التحرز بقدر الاستطاعة من الوقوع في المحظورات دفعاً للحرج ولتكليف ما لا يطاق، ويكون ما لابسها من المحظورات من باب العفو». (د).

قلت: قال الغزالي في «إحياء علوم الدين» (٢/ ٩٧): «إنَّ أكثر المباحات داعية إلى المحظورات حتى استكثار الأكل واستعمال الطيب للمتعزِّب؛ فإنه يحرك الشهوة، ثم الشهوة تدعو إلى الفكر، والفكر يدعو إلى النظر، والنظر يدعو إلى غيره...» إلى أن قال: «وهٰكذا المباحات كلها، إذا لم تؤخذ بقدر الحاجة في وقت الحاجة مع التحرز من غوائلها بالمعرفة أولاً، ثم بالحذر ثانياً؛ فقلما تخلو عاقبتها عن خطر، وكذا كل ما أخذ بالشهوة؛ فقلما يخلو عن خطر» اهـ.

(٤) سقط من (ط).

(٥) انظر كلاماً له عن الحمام في «عارضة الأحوذي» (١٠/ ٢٤٤ - ٢٤٦).

وتظاهر المنكرات، فإذا احتاج إليه المرء دخله، ودفع المنكر عن بصره وسمعه ما أمكنه، والمنكرُ اليوم في المساجد والبلدان؛ فالحمام كالبلد عموماً، وكالنهر خصوصاً». هٰذا ما قاله، وهو ظاهر في هٰذا المعنى[1].

وهٰكذا النظر في الأمور المشروعة بالأصل كلها، وهٰذا إذا أدى الاحتراز من العارض للحرج، وأما إذا لم يؤد إليه وكان في الأمر المفروض مع وزود النهي [سعة][2] كسد الذرائع؛ ففي المسألة نظر، ويتجاذبها طرفان[3]؛ فمن اعتبر العارض سدّ في بيوع الآجال وأشباهها من الحيل، ومَن اعتبر الأصل لم يسدّ ما لم يبدُ الممنوع صراحاً[4].

ويدخل أيضاً في المسألة النظر في تعارض الأصل والغالب[5]؛ فإن لاعتبار الأصل[6] رسوخاً حقيقياً، واعتبارُ غيره تكميلي من باب التعاون، وهو

---

(١) وقد عقد لهٰذا المعنى المسألة الثانية عشرة من المباح [١ / ٢٨٧]، وفصله هناك تفصيلاً وافياً. (د).

(٢) سقط من (ط).

(٣) إلا أنه في (٥ ./ ١٩٩) تمسك بأصل الإباحة، ولم يلتفت إلى التفريق بين المراتب؛ فقال: «. . . الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجية أو التكميلية، إذا اكتنفها من خارج أمور لا ترضى شرعاً؛ فإنَّ الإقدام على جلب المصالح صحيح، على شرط التحفظ، بحسب الاستطاعة من غير حرج . . .»، وذكر أمثلة مختلطة، منها ما هو ضروري، ومنها ما هو حاجي، ومنها ما قد يكون من المرتبة الثالثة كشهود الجنائز.

(٤) فإن ظهر أنه يقع في الممنوع غالباً أو قطعاً، مع فرض المسألة وهو أنه في سعة ليس فيها حرج ولا تكليف ما لا يطاق؛ فإنه لا خلاف في اعتبار المحظور وتقرير حرمة الدخول في هٰذا المباح. (د).

(٥) كما في جادة الطريق ونحوها يغلب عليها أن تصيبها النجاسة، لٰكن الأصل في الأشياء الطهارة؛ فهل تصح الصلاة فيها مع الشك؟ ينبني الحكم بالصحة أو البطلان على الخلاف في ترجيح الأصل على الغالب كما هو رأي مالك، أو العكس كما هو رأي ابن حبيب. (د).

(٦) في الأصل: «الاعتبار بالأصل».

ظاهر.

أما إذا[1] كان المباح مطلوب الترك بالكل؛ فعلى خلاف ذٰلك، [إذ] لا يجوز لأحد أن يستمع إلى الغناء وإن قلنا إنه مباح إذا حضره منكر أو كان في طريقه؛ لأنه غير مطلوب الفعل في نفسه، ولا هو خادم لمطلوب الفعل؛ فلا يمكن[2] والحالة هٰذه أن يستوفي المكلف حظه منه؛ فلا بد من تركه جملة، وكذٰلك اللعب وغيره.

وفي كتاب «الأحكام» بيان لهٰذا المعنى في فصل الرخص، وإليه يرجع وجه الجمع بين التحذير من فتنة الدنيا مع عدم التحذير من اجتنابها أو اكتسابها.

فإن قيل: فقد حذر السلف من التلبس بما يجر إلى المفاسد وإن كان أصله مطلوباً بالكل أو كان خادماً للمطلوب؛ فقد تركوا الجماعات واتباع الجنائز وأشباهها مما هو مطلوب شرعاً، وحض كثير من الناس على ترك التزوج وكسب العيال؛ لما داخل هٰذه الأشياء واتبعها[3] من المنكرات والمحرمات.

وقد ذكر عن مالك أنه ترك[4] الجمعات، والجماعات، وتعليم العلم، واتباع الجنائز، وما أشبه ذٰلك مما هو مطلوب لا يحصل إلا مع مخالطة الناس،

---

(١) هٰذا مقابل قوله: «وذٰلك أن القواعد المشروعة بالأصل»، وبها ينجلي الفرق. (د).

(٢) تفريع على النفي، وبيانه أنه لو كان مطلوب الفعل أو خادماً له وحضره المنكر وعوّلنا على المنع منه بسبب ذٰلك لحصل الحرج بعدم استيفاء المكلف حظه من ذٰلك المباح؛ فلذا أبيح له الدخول فيه غير مبال بما يلحقه، أما هنا؛ فليس كذٰلك، فحظه منه كالعدم؛ فلا بد من تركه جملة لما اتصل به من المنكر، فقوله: «فلا بد من تركه» تفريع على قوله: «لأنه غير مطلوب... إلخ»، ومعنى «لا يمكن» لا يجوز. (د).

(٣) في (ط): «واستبعها».

(٤) التحقيق في سبب الترك أنه اعتراه سلس لازمه، وكان لا يحب أن يذكر ذٰلك للناس؛ لما فيه من رائحة الشكوى من قضاء الله تعالى؛ فليس مما نحن فيه. (د).

وهٰكذا غيره، وكانوا [علماء، وفقهاء، وأولياء، ومثابرين على تحصيل الخيرات وطلب المثوبات، وهٰذا كله له دليل في الشريعة؛ كقوله عليه الصلاة والسلام][1]: «يُوشِكُ أن يَكونَ خَيرُ مالِ المُسلمَ غنماً يَتْبَعُ بها شَعَفَ الجِبَالِ ومواقعَ القَطْرِ، يَفِر بدينه من الفِتن»[2]، وسائر ما جاء في طلب العزلة[3]، وهي متضمنة لترك كثير مما هو مطلوب بالكل أو بالجزء، ندباً أو وجوباً، خادماً لمطلوب أو مقصوداً لنفسه؛ فكيف بالمباح؟

فالجواب: إن هٰذا المعنى لا يرد من وجهين:

أحدهما: أنا إنما تكلمنا في جواز المخالطة في طلب الحاجات الضرورية وغيرها[4]، فمن عمل على أحد الجائزين؛ فلا حرج عليه، ولا يرد علينا ما هو مطلوب بالجزء؛ لأنا لم نتعرض[5] في هٰذه المسألة للنظر فيه.

والثاني: أن ما وقع التحذير فيه وما فعل السلفُ من ذٰلك إنما هو بناء على

---

(١) سقط من (ط).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب من الدّين الفِرارُ من الفتن، ١ / ٦٩ / رقم ١٩) عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً، وفيه: «... أن يكون خيرَ مال المسلم غنمٌ...».

قال (ف): «شعف الجبال؛ أي: رؤوسها، والمراد بمواقع القطر: الأودية والصحارى».

(٣) كما تراه في كتاب «العزلة» للخطابي، و«الرسالة المغنية في السكوت ولزوم البيوت» لابن البناء البغدادي (ت ٤٧١هـ)، و«الأمر بالعزلة في آخر الزمان» لابن الوزير (ت ٨٤٠هـ)، وكلها مطبوعة.

(٤) أي: من الحاجية، وهي التي يؤدي الكف عنها إلى ضيق وحرج. (د).

قال (ف): «ولعله: لا عن غيرها؛ فتأمل».

(٥) انظره في قوله: «لا بد له من اقتضاء حاجاته كانت مطلوبة بالجزء أو بالكل»، وقوله: «وهٰكذا النظر في الأمور المشروعة بالأصل كلها»، وجعله ما فيه السعة محل نظر، يجري فيه الخلاف في سد الذرائع ومسألة تعارض الأصل والغالب، وهل يقال: إن الحاجات الضرورية ليست مما يطلب بالجزء، وكذٰلك الحاجية المؤدية إلى الضيق والحرج الفادح. (د).

معـارض أقوى في اجتهادهم مما تركوه؛ كالفرار من الفتن؛ فإنها في الغالب قادحة في أصول[1] الضروريات؛ كفتن سفك الدماء بين المسلمين في الباطل، [أو ما أشبه ذٰلك]، أو للإشكال الواقع عند التعارض بين المصلحة الحاصلة بالتلبس، مع المفسدة المنجرة بسببه، أو ترك[2] ورع المتورع يحمل على نفسه مشقـة يحتملها، والمشقات تختلف كما مر في كتاب الأحكام؛ فكل هٰذا لا يقدح في مقصودنا على حال.

فصل

ـ **ومنها**: الفرق بين ما ينقلب بالنية من المباحات طاعة وما لا ينقلب، وذٰلـك أن ما كان منهـا خادماً لمأمور به تصور فيه أن ينقلب إليه؛ فإن الأكل والشرب والوقاع وغيرها تسببٌ في إقامة ما هو ضروري، لا فرق في ذٰلك بين كون المتناول في الرتبة العليا من اللذة والطيب، وبين ما ليس كذٰلك، وليس بينهمـا تفـاوت يعتـد به إلا في أخـذه من جهـة الحظ، أو من جهة الخطاب الشرعي؛ فإذا أخذ من جهة الحظ؛ فهو المباح بعينه، وإذا أخذ من جهة الإذن الشـرعي؛ فهـو المطلوب بالكل[3] لأنه في القصد الشرعي خادم للمطلوب،

---

(١) أما الجمعة والجماعات؛ فمن مكملات إقامة الدين، لما فيها من إظهار أبهة الإسلام وقوة أهله إلى آخر ما سبق. (د).

(٢) عطف في المعنى على قوله: «للإشكال»؛ أي: أو كان الترك لورع المتورع يحمل نفسه مشقة يطيقها هو وإن لم يطقها كثير من الناس، لا أن ذٰلك بسبب أنهم لا يقولون بجواز الدخول في المباحات المذكورة؛ فيصح أن يكون «ترك» فعلاً مبنياً للمجهول؛ أي: ترك ما ذكر لأجل ورع المتورع من هٰؤلاء. (د). وفي (ط): «ترك ورع لمتورع».

(٣) بمـراجعـة المسألتين الثانية والثالثة من المباح يتضح المقام، ويعلم أن كون المباح مطلوباً بالكل لا يتوقف على أخذه من جهة الإذن كما هو ظاهر العبارة، وأن المباح المطلوب بالكل لا بد أن يكون خادماً لمطلوب، وأنه إنما يوصف الفعل بكونه مباحاً إذا اعتبر فيه حظ المكلف فقط؛ =

وطلبه بالقصد الأول، وهٰذا التقسيم قد مر بيانه في كتاب الأحكام.

فإذا ثبت هٰذا؛ صح في المباح الذي هو خادم المطلوب[1] الفعل انقلابُه طاعة؛ إذ ليس بينهما إلا قصد الأخذ من جهة الحظ أو من جهة الإذن، وأما ما كان خادماً لمطلوب الترك، فلما كان مطلوب الترك بالكل؛ لم يصح[2] انصرافه إلى جهة المطلوب الفعل لأنه إنما ينصرف إليه من جهة الإذن وقد فرض عدم الإذن فيه بالقصد الأول، وإذا أخذ من جهة الحظ؛ فليس بطاعة، فلم يصح فيه أن ينقلب طاعة؛ فاللعب مثلاً ليس في خدمة المطلوبات كأكل الطيبات وشربها؛ فإن هٰذا داخل بالمعنى في جنس الضروريات وما دار بها، بخلاف اللعب؛ فإنه داخل بالمعنى في جنس ما هو ضدٌّ لها، وحاصل هٰذا المباح أنه مما لا حرج فيه خاصة، لا أنه مخير فيه كالمباح حقيقة، وقد مر[3] بيان ذٰلك.

وعلى هٰذا الأصل تخرج مسألة السماع المباح؛ فإن من الناس من يقول: إنه ينقلب بالقصد طاعة، وإذا عرض على هٰذا الأصل تبين الحق[4] فيه إن شاء

= حتى يكون أخذاً له من جهة اختياره وإرادته لا غير، وأن الحظ على ضربين: فما كان داخلاً تحت الطلب؛ فللعبد أخذه من جهة الطلب ولا يفوته حظه، والثاني غير داخل تحت الطلب كالسماع وأنواع اللهو؛ فلا يتأتى أخذه إلا من جهة اختياره وحظه، ويعلم أيضاً أن قوله: «فهو مطلوب بالكل» ليس حمل مواطأة يقصد منه التعريف، بل المراد أنه لا يتأتى أن يؤخذ من جهة الإذن إلا إذا كان مما يدخل تحت الطلب بالكل، يعني: ومتى أخذ كذٰلك بريء من الحظ وخرج عن كونه مباحاً إلى كونه طاعة. (د).

(١) في الأصل و (ط): «للمطلوب».

(٢) لأنه إنما كان يصح انصرافه إليه لو كان يخدمه، مع أنه إنما يخدم ضده، وأيضاً إنما ينصرف إليه لو كان داخلاً تحت الطلب (أي الكلي)، ومعلوم أنه مطلوب الترك بالكل، وحينئذ؛ فلا يتأتى أخذه من جهة الإذن حتى يبرأ من الحظ؛ فينقلب طاعة. (د).

(٣) أي: في المسألة الرابعة من المباح. (د).

(٤) أي: وإنه غير معقول انقلابه طاعة؛ لأنه من قسم المنهي عنه بالكل؛ فلا يتأتى أن ينظر =

الله تعالى.

فإن قيل: إذا سلمنا أن الخادم لمطلوب الترك مطلوب الترك بالقصد الأول؛ فقد مرّ أنه يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني، فاللعب والغناء ونحوهما إذا قصد باستعمالها التنشيط على وظائف الخدمة والقيام بالطاعة؛ فقد صارت على هٰذا الوجه طاعة؛ فكيف يقال: إن مثل هٰذا لا ينقلب بالنية طاعة؟

فالجواب: إن اعتبار وجه النشاط على الطاعة ليس من جهة ما هو لعب أو غناء، بل من جهة ما تضمن من ذٰلك، لا[1] بالقصد الأول؛ فإنه استوى مع النوم مثلاً، والاستلقاء على القفا، واللعب مع الزوجة، في مطلق الاستراحة، وبقي اختيار كونه لعباً على الجملة أو غناء تحت حكم اختيار المستريح فإذا أخذه من اختياره فهو سعي في حظه؛ فلا طلب، وإن أخذه من جهة الطلب؛ فلا طلب[2] في هٰذا القسم كما تبين.

ولو اعتبر[3] فيه ما تضمنه بالقصد الثاني؛ لم يضر الإكثار منه والدوام عليه، ولا كان منهياً عنه بالكل؛ لأنه قد تضمن خدمة المطلوب الفعل، فكأن

= إليها بأخذ المكلف له من حيث طلب الشارع له لأنه لم يطلبه جزئياً، وهو ظاهر، ولا كلياً؛ لأنه منهي عنه. (د).

(١) أي: لم يكن اعتبار للغناء بالقصد الأول، بل باعتبار ما تضمنه من الراحة المعينة على فعل الخير، أما هو نفسه؛ فليس معيناً بل صادّاً عن المطلوب. (د).

(٢) أي: بالقصد الأول المعتد به، يعني: ولا طاعة بدون طلب شرعي؛ لأنها امتثال أمر الشارع. (د).

(٣) أي: لو اعتبر ما تضمنه بالقصد الثاني، واعتد به في نظر الشارع حتى يكون مطلوباً؛ فيؤخذ من جهة الطلب فينقلب طاعة، لو كان كذٰلك ما نهى الشارع عن استدامته؛ لأنه يكون حينئذ خادماً لمطلوب الشارع، والواقع والفرض أنه خادم لضده مباشرة، ومطلوب الترك بالكل؛ فهٰذا يدل على أن ما تضمنه بالقصد الثاني لا ينقله إلى الطاعة. (د). وفيه سقط من (ط).

يكون مطلوب الفعل بالكل وقد فرضناه على خلاف ذٰلك، هٰذا خلف، وإنما يصير هٰذا شبيهاً بفعل المكروه طلباً لتنشيط النفس على الطاعة؛ فكما أن المكروه بهٰذا القصد لا ينقلب طاعة كذٰلك [ما كان][1] في معناه أو شبيهاً به.

فصل

ـ **ومنها**: بيان وجه دعاء النبي ﷺ لأناس بكثرة المال، مع علمه بسوء عاقبتهم فيه؛ كقوله لثعلبة بن حاطب: «قَليلٌ تُؤدِّي شكْرَهُ خَيرٌ من كثيرٍ لا تُطيقُه»[2]، ثم دعا له بعد ذٰلك؛ فيقول القائل: لو كان عنده أن كثرة المال يضر به فلم دعا له؟ وجواب هٰذا راجع إلى ما تقدم من أن دعاءه له إنما كان من جهة أصل الإباحة في الاكتساب أو أصل[3] الطلب؛ فلا إشكال في دعائه عليه الصلاة والسلام له.

ومثله التحذير من فتنة المال مع أصل مشروعية الاكتساب له[4] كقوله: «إنَّ أخْوَفَ ما أخافُ عليكم ما يُخرِجُ اللهُ لكم من بَركاتِ الأرض». قيل[5]: وما بركاتُ الأرض؟ قال: «زَهرةُ الدنيا». فقيل: هل يأتي الخيرُ بالشر؟ فقال: «لا يأتي الخير إلا بالخير، وإنّ هٰذا المالَ حُلوةٌ خَضِرَةٌ»[6] الحديث.

وقال حكيم بن حزام: سألت النبي ﷺ فأعطاني، ثم سألته فأعطاني،

---

(١) سقط من (ط).

(٢) الحديث ضعيف جداً؛ كما بيَّنتُهُ بإسهاب في التعليق على (٢ / ٤٤٨).

(٣) في (ط): «وأصل».

(٤) في (ط): «مشروعية اكتسابه».

(٥) في (ط): «قال».

(٦) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الرقاق، باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس عليها، ١١ / ٢٤٤ / رقم ٦٤٢٧) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

قال (ف): «أي أنه في نضارته كثمرة حلوة المذاق خضرة اللون».

[ثم سألته فأعطاني]، ثم قال: «إنَّ هٰذا المالَ خَضِرَةٌ حُلوةٌ»[1] الحديث، وقال: «المُكْثِرُونَ هُم الأقلونَ يوم القيَامة»[2] الحديث.

ومـا أشبـه ذٰلك مما أشار به إلى التحذير من الفتنة، ولم ينه عن أصل الاكتساب المؤدِّي إلى ذٰلك، ولا عن الزائد على ما فوق الكفاية، بناء على أن الأصـل المقصـود في المـال شرعـاً مطلوب، وإنمـا الاكتسـاب خادم لذٰلك المطلوب؛ فلذٰلك كان الاكتساب من أصله حلالاً إذا روعيت فيه شروطه، كان صاحبه ملياً أو غير ملي، فلم يخرجه النهي عن الإسراف فيه عن كونه مطلوباً في الأصل؛ لأن الطلب أصلي، والنهي تبعي؛ فلم يتعارضا، ولأجل هٰذا ترك النبي ﷺ أصحابه يعملون في جميع ما يحتاجون إليه في دنياهم ليستعينوا به، وهو ظاهر من هٰذه القاعدة.

والفوائد المبنيَّة عليها كثيرة.

* * * * *

---

(1) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب الاستعفاف عن المسألة، ٣ / ٣٣٥ / رقم ١٤٧٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب بيان أن اليد العليا خير من اليد السفلى، ٢ / ٧١٧ / رقم ١٠٣٥) عن حكيم بن حزام رضي الله عنه مرفوعاً.

وما بين المعقوفتين سقط من (م)، وفي (د) تكرر مرة رابعة.

(2) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الاستقراض، باب أداء الديون، ٥ / ٥٤ ـ ٥٥ / رقم ٢٣٨٨) عن أبي ذر مرفوعاً بلفظ: «إن الأكثرين هم الأقلُّون؛ إلا من قال بالمال هٰكذا وهٰكذا. . .».

وأخرجه أحمد في «المسند» (٢ / ٣٩١) باللفظ الذي أورده المصنف عن أبي هريرة مرفوعاً. وفي (ط): «هم المقلُّون».

المسألة السادسة عشرة

قد تقدم أن الأوامر والنواهي في التأكيد ليست على رتبة واحدة في الطلب الفعلي أو التَّركي، وإنما ذٰلك بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر واجتناب النواهي، والمفاسدِ الناشئة عن مخالفة ذٰلك.

وعلى ذٰلـك التقـدير يتصور انقسام الاقتضاء إلى أربعة أقسام، وهي: الوجوب، والندب، والكراهة، والتحريم.

وثَمّ اعتبار آخر لا ينقسم فيه ذٰلك الانقسام، بل يبقى الحكم تابعاً لمجرد الاقتضاء، وليس للاقتضاء إلا وجهان:

أحدهما: اقتضاء الفعل.

والآخر: اقتضاء الترك.

فلا فرق في مقتضى الطلب بين واجب ومندوب، ولا بين مكروه ومحرم، وهٰذا الاعتبار جرى عليه أرباب الأحوال من الصوفية، ومن حذا حذوهم ممن اطّرح مطالب الدنيا جملة، وأخذ بالحزم والعزم في سلوك طريق الآخرة؛ إذ لم يفرقوا بين واجب ومندوب في العمل بهما، ولا بين مكروه ومحرم في ترك العمل بهمـا، بل ربما أطلق بعضهم على المندوب أنه واجب على السالك، وعلى المكروه أنه محرم، وهٰؤلاء هم الذين عدُّوا المباحات من قبيل الرخص كما مر[1] في أحكام الرخص، وإنما أخذوا هٰذا المأخذ من طريقين:

---

(١) في الإطلاق الرابع للرخصة، وهو أن كل ما كان توسعة على العبادمطلقاً؛ فهو رخصة، والعزيمة هي الأولى التي نبه عليها بقوله: ﴿**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**﴾ [الذاريات: ٥٦]؛ فالأصل أنهم ملك، وليس لهم عليه من حق ولا حظ، بل عليهم التوجه الكلي لعبادته، وترك كل ما يشغل عنها حتى من المباحات؛ فالإذن لهم في نيل حظوظهم رخصة وتوسعة. (د).

أحدهما: من جهة الآمر، وهو رأي من[1] لم يعتبر في الأوامر والنواهي إلا مجرد الاقتضاء، وهو[2] شامل للأقسام كلها، والمخالفة فيها كلها مخالفة للآمر والناهي، وذٰلك قبيح شرعاً، دع القبيح عادة، وليس[3] النظر هنا فيما يترتب على المخالفة من ذم أو عقاب، بل النظر إلى مواجهة الآمر بالمخالفة، ومن هٰؤلاء من بالغ في الحكم بهٰذا الاعتبار؛ حتى لم يفرق بين الكبائر والصغائر من المخالفات، وعد كل مخالفة كبيرة، وهٰذا رأي أبي المعالي في «الإرشاد»؛ فإنه لم ير الانقسام إلى الصغائر والكبائر بالنسبة إلى مخالفة الآمر والناهي، وإنما صح عنده الانقسام بالنسبة إلى المخالفات في أنفسها، مع قطع النظر عن الآمر والناهي، وما رآه يصح في الاعتبار[4].

والثاني: من جهة معنى الأمر والنهي، وله اعتبارات:

---

(١) هو أبو منصور الماتريدي، قال: إن صيغة الأمر للطلب أي ترجيح الفعل على الترك، وعزاه في «الميزان» [١ / ٢٠٧] إلى شيوخ سمرقند، وقالوا في النهي ما قالوه في الأمر؛ فيكون معناه طلب الكف أي ترجيح الترك على الفعل، وقوله: «الآمر» بصيغة اسم الفاعل كما يدل عليه تقريره بعد ومقابلته في الطريق الثاني بقوله: «من جهة معنى الأمر»؛ إلا أن قوله: «وهو رأي... إلخ» يتوقف على أن أبا منصور إنما ذهب إلى أنه موضوع للطلب بناء على اعتباره جهة الآمر، وهو يحتاج إلى نص منه؛ إلا أن يقال: معناه أنه يوافق هٰذا الرأي. (د).

(٢) أي: الاقتضاء؛ لأنه الطلب بلا شرط شيء. (د).

(٣) أي: وإلا لجاء الفرق بين المكروه والحرام، وعدنا إلى التقسيم باعتبار تفاوت المفسدة الناشئة عن المخالفة، وقوله: «بهٰذا الاعتبار»؛ أي: مواجهة الآمر بالعصيان والمخالفة، والمعقول أنه باعتبار الآمر لا فرق. (د).

قلت: وفي (ف): «... عادة وشرعاً، وليس...»، وقال: «كذا بالأصل ولعل كلمة «وشرعاً» زائدة، والمعنى: اترك القبح العادي ولا تنظمه في سلك البيان؛ فإنه مفروغ منه ومُسَلَّم» اهـ.

(٤) انظر تعليق ابن القيم وبيانه مراد أبي المعالي في «مدارج السالكين» (١ / ٣١٥ ـ ط الفقي). وكلام أبي المعالي في «الإرشاد» (ص ٣٢٨ ـ ط أسعد تميم).

أحدها: النظر إلى قصد التقرب بمقتضاها؛ فإن امتثال الأوامر واجتناب النواهي من حيث هي تقتضي التقرب من المتوجه إليه، كما أن المخالفة تقتضي ضد ذٰلك؛ فطالب القرب لا فرق عنده بين ما هو واجب وبين ما هو مندوب؛ لأن الجميع يقتضيه حسبما دلت[1] عليه الشريعة، كما أنه لا فرق بين المكروه والمحرم عنده؛ لأن الجميع يقتضي نقيض القرب، وهو إما البعد، وإما الوقوف عن زيادة القرب، والتمادي في القرب هو المطلوب؛ فحصل من تلك[2] أن الجميع على وزان واحد في قصد التقرب والهرب عن البعد.

والثاني: النظر إلى ما تضمنته الأوامر والنواهي من جلب المصالح ودرء المفاسد [عند الامتثال، وضدٌّ ذٰلك عند المخالفة، فإنه قد مر أن الشريعة وضعت لجلب المصالح ودرء المفاسد][3]؛ فالباني على مقتضى ذٰلك لا يفترق عنده طلب من طلب، كالأول[4] في القصد إلى التقرب.

وأيضاً[5]؛ فإذا كان التفاوت في مراتب الأوامر والنواهي راجعاً إلى تكميل[6] خادم، ومكمِّلٍ مخدوم، وما هو كالصفة والموصوف؛ فمتى حصلت

(١) كما سيأتي في الحديث بعد التقرب بهما معاً، وقد أخر المكروه والحرام عن قوله: «حسبما دلت عليه الشريعة»، مع أنه سيأتي له في الأحاديث التي يذكرها بعد ما يدل عليه، فلو قدمه عليه ليكون راجعاً للجميع؛ لكان أظهر. (د).

(٢) في (ط): «ذٰلك».

(٣) سقط من (ط).

(٤) أي: كالتقرير الذي قرر به الاعتبار الأول؛ فالكل إما طلب مصلحة أو درء مفسدة. (د).

(٥) وجه ثان مبني على الاعتبار الثاني، ومحصله أن المندوب مآله إلى أنه خادم مكمل للواجب، وهٰذا مخدوم مكمل به، وأنه معه كالصفة للموصوف، ولا تكمل الواجبات إلا بالمندوبات؛ فالحكم على الموصوف يسري على الوصف بلا تمييز بينهما. (د).

(٦) في (م): «مكمِّل».

المندوبات كملت الواجبات، وبالضد؛ فالأمر[1] راجع إلى كون الضروريات آتية على أكمل وجوهها؛ فكان الافتقار إلى المندوبات كالمضطر إليه في أداء الواجبات، فزاحمت المندوبات الواجبات في هٰذا الوجه من الافتقار؛ فحكم عليها بحكم واحد.

وعلى هٰذا الترتيب ينظر في المكروهات مع المحرمات من حيث كانت رائداً لها[2] وأنساً بها؛ فإن الأنس بمخالفةٍ ما يوجب[3] بمقتضى العادة الأنس بما فوقها؛ حتى قيل[4]: «المعاصي بريد الكفر».

---

(١) أي: المسمى في عرف غير هٰؤلاء طلباً غير جازم أو مندوباً هو منصب في الحقيقة على الواجب معتبراً فيه الكمال، ويصح أن يكون مراده أن الأمر مطلقاً سواء تعلق في ظاهر اللفظ بالواجب أو بالمندوب مآله قصد تأدية الواجبات على وجهها الأكمل، وهو لا يتحقق إلا بالواجب والمندوب معاً. (د).

(٢) تمهد لها وتسهل على النفس حصولها، كما يمهد الرائد لمن وراءه، ومتى تمرنت النفس على المخالفة الخفيفة جرؤت على أكبر منها؛ كما في حديث البخاري: «لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده، ويسرق الحبل فتقطع يده»؛ أي: فلا يزال يترقى من سرقة أمثال هٰذه الأمور التافهة حتى يسرق الأمور التي يتقطع فيها يده. (د).

قلت: والحديث الذي أورده الشارح أخرجه البخاري في «صحيحه» (١٢ / ٨١ / رقم ٦٧٨٣، ٦٧٩٩)، ومسلم في «صحيحه» (٣ / ١٣١٤ / رقم ١٦٨٧) عن أبي هريرة، ومضى تخريجه (٢ / ٣٩).

وفي (ط): «رائداً إليها»، وفي الأصل و (ف): «رائداً عليها»، وقال (ف): «الأنسب رائداً لهم من راد لهم الكلأ يروده روداً، وهو رائد؛ أي: طالب به لأجلهم؛ فكذا المكروهات هنا كأنها تطلب المحرمات وتسعى إليها».

(٣) في الأصل: «فإن الإنسان بمخالفة توجب»، وهو خطأ، والصواب ما أثبتناه.

(٤) أسنده البيهقي في «الشعب» (٥ / ٤٤٧ / رقم ٧٢٢٣) إلى أبي جعفر بن حمدان عن أبي حفص به، ونسبها ابن القيم في «مدارج السالكين» (١ / ٤٢٥ ـ ط الفقي) إلى بعض السلف، وتكلم عليها بما يشفي ويغني.

ودل على ذلك قوله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [المطففين: ١٤].

وتفسيره في الحديث[١].

وحديث: «الحلال بيِّن والحرامُ بيِّن، وبينهما أُمور مشتَبهات...»[٢] إلخ.

---

(١) يشير المصنف إلى ما أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب التفسير، باب ومن سورة ﴿ويل للمطففين﴾، رقم ٣٣٣٤)، والنسائي في «عمل اليوم والليلة»(رقم ٤١٨)، و«التفسير» (٢/ ٥٠٥/ رقم ٦٧٨)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الزهد، باب ذكر الذنوب، رقم ٤٢٤٤)، وأحمد في «المسند» (٢/ ٢٩٧)، وابن جرير في «التفسير» (١/ ٨٧ و٣٠/ ٦٢)، والحاكم في «المستدرك» (٢/ ٥١٧)، وابن حبان في «الصحيح» (٣/ ٢١٠/ رقم ٩٣٠ ـ الإحسان)، والبيهقي في «الشعب» (٥/ رقم ٧٢٠٣)، وعبد بن حميد وابن المنذر وابن مردويه في «تفاسيرهم» ـ كما في «الدر المنثور» (٦/ ٣٢٥) ـ بإسنادٍ حسن عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ؛ قال: «إنَّ العبد إذا أخطأ خطيئة نكت في قلبه نكتةً سوداء، فإنْ هو نزع واستغفر وتاب؛ صَقَلَتْ قلبه، وإنْ عاد زيد فيها حتى تعلو قلبه؛ فهو الران الذي ذكره الله ﴿كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون﴾.

وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي، وقال الذهبي في «المهذب» ـ فيما نقل المناوي في «فيض القدير» ـ: «إسناده صالح».

قال (د): «ومعنى ران على قلبه: غطاه، أي: فالمعاصي الرائنة على قلوبهم كانت سبباً في شقائهم بالكفر، وهذا وإن كان غير ما نحن فيه إلا أنه تقريب للموضوع، وهو أن الأنس بالمخالفة يعد النفس لما فوقها، وإن كانت الآية في الحرام المؤدي إلى الكفر، لا في المكروه المؤدي إلى الحرام، أما الحديثان بعد؛ فدليلان على كلا النظرين السابقين برمتهما، فالقرب والمصلحة وتكميل الواجب في حديث: «ما تقرب إلى عبدي»، والبعد والمفسدة وخدمة الحرام في حديث: «الحلال بين»؛ فعليك بالتأمل حتى لا تحتاج إلى الإطالة.

(٢) مضى تخريجه (ص ٣٠٦)، وهو في «الصحيحين».

فقوله[1]: «كالراعي حول الحِمَى يُوشك[2] أن يقع فيه»[3].

وفي قسم الامتثال قوله: «وما تقرَّب إليَّ عبدي بشيء أحبَّ إليَّ مما افترضتُ عليه»[4] الحديث.

والثالث: النظر إلى مقابلة النعمة بالشكران أو بالكفران، من حيث كان امتثال الأوامر واجتناب النواهي شكراناً على الإطلاق، وكان خلاف ذلك كفراناً على الإطلاق، فإذا كانت النعمة على العبد ممدودة من العرش إلى الفرش بحسب الارتباط الحكمي وما دل عليه قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣].

وقوله: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ...﴾ إلى قوله: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ [إبراهيم: ٣٢ ـ ٣٤].

وأشباه ذلك.

فتصريف النعمة في مقتضى الأمر شكرانٌ لكل نعمة وصلت إليك، أو

---

(١) إما أن يكون خبره محذوفاً يدل عليه سابق الكلام كما أشرنا إليه، وإما أن يكون الأصل هكذا: «إلى آخر قوله»، والأول غير مألوف في تأليفه. (د).

(٢) أي: فكثيراً ما يكون عدم الورع بارتكاب المشتبه فيه سبباً للوقوع في محرم، حيث يكون المشتبه فيه؛ إما مكروهاً، أو خلاف الأولى فقط. (د).

(٣) قطعة من حديث النعمان بن بشير، المتقدم (ص ٣٠٦)، وهو في «الصحيحين».

(٤) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الرقاق، باب التواضع، ١١ / ٣٤٠ ـ ٣٤١ / رقم ٦٥٠٢)، وغيره عن أبي هريرة ضمن حديث إلهي.

قال (د): «فأنت ترى النوافل كملت الفرائض حتى أوصلت العبد إلى هذه الدرجة محبة الله وما تفرع عليها».

كانت سبباً في وصولها إليك، والأسباب الموصلة ذٰلك إليك لا تختص بسبب دون سبب ولا خادم دون خادم؛ فحصل شكر النعم التي في السماوات والأرض وما بينهما وتصريفها في مخالفة الأمر كفران لكل نعمة وصلت إليك أو كانت سبباً فيها كذٰلك أيضاً.

وهٰذا النظر ذكره الغزالي في «الإحياء»[1]، وهو يقتضي أن لا فرق بين أمر وأمر ولا [بين] نهي ونهي؛ فامتثال كل أمر شكران على الإطلاق، ومخالفة كل أمر كفران على الإطلاق، وثم أوجه أخر يكفي منها ما[2] ذكر، وهٰذا النظر[3] راجع إلى مجرد اصطلاح لا إلى معنى يختلف فيه؛ إذ لا ينكر أصحاب هٰذا النظر انقسام الأوامر والنواهي كما يقوله[4] الجمهور بحسب التصور[5] النظري، وإنما أخذوا في نمط آخر، وهو أنه لا يليق بمن يقال له: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] أن يقوم بغير التعبد وبذل المجهود في التوجه إلى الواحد المعبود، وإنما النظر في مراتب الأوامر والنواهي يشبه الميل إلى مشاحّة العبد لسيده في طلب حقوقه، وهٰذا غير لائق بمن لا يملك لنفسه شيئاً في[6] الدنيا ولا في الآخرة؛ إذ ليس للعبد حق على السيد من حيث هو عبد، بل عليه بذل المجهود، والربُّ يفعل ما يريد.

فصل

ويقتضي هٰذا النظر التوبة عن كل مخالفة تحصل بترك المأمور به أو فعل المنهي عنه، فإنه إذا ثبت أن مخالفة الشارع قبيحة شرعاً؛ ثبت أن المخالف

---

(١) انظر: (٤ / ٨٨).
(٢) في (ط): «لما».
(٣) أي: الذي بنى عليه هٰذه المسألة كلها وهو الاعتبار الصوفي. (د).
(٤) كذا في (ط)، وفي غيره: «يقول».
(٥) أو كما قال في صدر المسألة: «بحسب تفاوت المصالح الناشئة عن امتثال الأوامر». (د).
(٦) في (د): «لا في...».

مطلوب بالتوبة عن تلك المخالفة، من حيث هي مخالفة الأمر[1] أو النهي، أو من حيث ناقضت التقرب، أو من حيث ناقضت وضع المصالح، أو من حيث كانت كفراناً للنعمة.

ويندرج هنا المباح على طريقة هٰؤلاء من حيث جرى عندهم مجرى الرخص، ومذهبُهم الأخذ بالعزائم، وقد تقدم أن الأولى ترك الرخص فيما استطاع المكلف؛ فيحصل من ذٰلك أن العمل بالمباح مرجوح على ذٰلك الوجه، وإذا كان مرجوحاً؛ فالراجح الأخذ بما يضاده من المأمورات، وتركُ شيء من المأمورات مع الاستطاعة مخالفة؛ فالنزول إلى المباح على هٰذا الوجه مخالفة[2] في الجملة، وإن لم تكن مخالفة في الحقيقة.

وبهٰذا التقرير يتبين معنى قوله عليه الصلاة والسلام: «يا أيُّها الناس توبوا إلى الله؛ فإني أتوب إلى الله في اليوم سبعين مرة»[3].

---

(١) المناسب للطريق الأول في كلامه أن يقول: «مخالفة الآمر والناهي»، كما يناسب أن يزيد بعد قوله: «ناقضت وضع المصالح»؛ فيقول: «أو من حيث لم يأت بالفرائض على كمالها المطلوب» ليكون تفريعاً على الشق الثاني من الاعتبار الثاني من الطريق الثاني. (د).

(٢) أي: فيحتاج هٰذا المباح إلى التوبة. (د). وفي (ط): «الوجه مخالف».

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الدعوات، باب استغفار النبي ﷺ في اليوم والليلة، ١١ / ١٠١ / رقم ٦٣٠٧) عن أبي هريرة مرفوعاً بلفظ: «والله؛ إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة».

وأخرجه بلفظ المصنف النسائي في «عمل اليوم والليلة» (رقم ٤٣١) عن أبي هريرة مرفوعاً، وفي آخره: «مئة مرة».

وأخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الذكر والدعاء، باب استحباب الاستغفار والاستكثار منه، ٤ / ٢٠٧٥ ـ ٢٠٧٦) عن ابن عمر مرفوعاً بلفظ: «يا أيها الناس! توبوا إلى الله؛ فإني أتوب في اليوم إليه مئة مرة».

وقوله: «إنه ليُغان على قلبي فأستغفر الله» الحديث[1].

ويشمله عموم قوله تعالى: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [النور: ٣١].

ولأجله أيضاً جعل الصوفية بعض مراتب الكمال إذا اقتصر السالك عليها دون ما فوقها نقصاً وحرماناً؛ فإن ما تقتضيه المرتبة العليا فوق ما تقتضيه المرتبة التي دونها، والعاقلُ لا يرضى بالدون، ولذٰلك أمر بالاستباق إلى الخيرات مطلقاً، وقسم المكلفون إلى أصحاب اليمين [وأصحاب الشمال والسابقين، وإن كان السابقون من أصحاب اليمين][2]، وقال تعالى: ﴿فَأَمَّآ إِن كَانَ مِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ[3] * فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ * وَأَمَّآ إِن كَانَ مِنْ أَصْحَـٰبِ ٱلْيَمِينِ﴾

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الذكر والدعاء، باب استحباب الاستغفار والاستكثار منه، ٤ / ٢٠٧٥) عن الأغرّ المزني مرفوعاً: «إنه ليُغان على قلبي، وإني لأستغفر الله في اليوم مئة مرة».

وأخرجه من حديثه أيضاً أحمد في «المسند» (٤ / ٢٦٠)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الصلاة، باب في الاستغفار، رقم ١٥١٥)، والنسائي في «عمل اليوم والليلة» (رقم ٤٤٢)، والطبراني في «الكبير» (رقم ٨٨٨، ٨٨٩).

ومعنى «ليغان» ما قاله (ف): «أي: ليغطى عليه، من قولهم: غين على الرجل كذا أي: غطي عليه».

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من (ف) و (ط) و (م)، وسقط من الأصل و (د).

(٣) أي: وهم السابقون كما قال في أول السورة: **﴿والسابقون السابقون أولٰئك المقربون﴾** [الواقعة: ١٠ ـ ١١]؛ فالمقربون لهم روح وريحان وجنة نعيم، ولم نصف مثل ذٰلك لأصحاب اليمين، وإنما أضاف إليهم السلامة من العذاب من جهة أنهم من أصحاب اليمين؛ فدل على تفاوت مراتب الكمال وفضل السابقين المقربين مع أن الكل من أصحاب اليمين، هٰذا بالنظر للآية التي جمع فيها أصحاب اليمين مع السابقين الذين هم المقربون، وإن كان أسند في أول السورة إلى أصحاب اليمين أنهم: **﴿في سدر مخضود . وطلح منضود﴾** [الواقعة: ٢٨ ـ ٢٩] إلى آخر النعم التي أعدها لهم. (د).

الآية [الواقعة: ٨٨ ـ ٨٩]؛ فكان من شأنهم أن يتجاروا في ميدان[1] الفضائل، حتى يعدّوا مَن لم يكن في ازدياد ناقصاً، ومن لم يعمر أنفاسه بَطَّالاً[2].

وهٰذا مجال لا مقال فيه، وعليه أيضاً نبه حديث الندامة يوم القيامة[3]،

---

(١) في الأصل: «ميزان»، وفي (ط): «يتجاوزوا في ميدان».

(٢) في الأصل: «باطلاً».

(٣) أخرج الترمذي في «جامعه» (أبواب الزهد، باب منه، ٤ / ٦٠٣ ـ ٦٠٤ / رقم ٢٤٠٣)، وابن عدي في «الكامل» (٧ / ٢٦٦٠)، والدارمي في «السنن»(رقم ١١)، وابن الشجري في «الأمالي» (٢ / ٣٥)، والبغوي في «التفسير» (٤ / ٢٤٧)، وأبو نعيم في «الحلية» (٨ / ١٧٨)**بإسناد ضعيف** فيه يحيى بن عبيدالله عن أبي هريرة مرفوعاً: «ما من أحد يموت إلا ندم؛ إن كان محسناً ندم ألا يكون ازداد، وإن كان مسيئاً ندم ألا يكون نزع»، قال (د): «وبتطبيقه على عبارته تجد تفاوتاً في المعنى؛ فالحديث فيه الندم لكل شخص عند موته، وأما كون ذٰلك يوم القيامة للجميع دفعة؛ فيحتاج إلى دليل غير هٰذا الحديث، وأيضاً معنى «نزع» غير معنى «أحسن»؛ فلعله اطلع على غير هٰذا الحديث، أما الأخذ بالمعنى في هٰذا؛ فلا يصح الجواب به لأنه يشترط فيه اتحاد المعنى وإن لم يكن مستوفياً لجميع مضمون الحديث، ومع ذٰلك؛ فحديث الترمذي بنفسه كاف في غرضه».

قلت: حسرة أهل النار يوم القيامة ثابتة واردة في القرآن، أما أهل الجنة؛ فورد في ذٰلك أحاديث مرفوعة، أصرحها ما أخرجه الخطيب البغدادي في «تالي التلخيص» (رقم ١٦٤ ـ بتحقيقي) بسنده إلى معاذ بن جبل رفعه: «ما يتحسَّر أهل الجنة على شيء إلا على ساعة مرت لم يذكروا الله فيها».

وإسناده ساقط، فيه عبدالله بن الحسين المصيصي، قال ابن حبان: «يسرق الأخبار ويقلبها، لا يحتج بما انفرد به».

وأصحها ما أخرجه أحمد (٢ / ٤٦٣)، وابن حبان (٢٣٢٢ ـ موارد) عن أبي هريرة مرفوعاً: «ما قعد قوم مقعداً لا يذكرون الله عز وجل ويصلّون على النبي ﷺ؛ إلا كان عليهم حسرة يوم القيامة، وإنْ دخلوا الجنة للثواب»، وإسناده صحيح.

وأخرج نحوه أبو بكر الشافعي في «الغيلانيات» (٣٢١)، والنسائي في «الكبرى» ـ كما في =

حيث تعم الخلائق كلهم؛ فيندم المسيء أن لا يكون قد أحسن، والمحسن أن لا يكون قد ازداد إحساناً.

فإن قيل: هٰذا إثبات للنقص في مراتب الكمال، وقد تقدم أن مراتب الكمال لا نقص فيها.

فالجواب: إنه ليس بإثبات نقص على الإطلاق، وإنما هو إثبات راجح وأرجح، وهٰذا موجود.

وقد ثبت أن الجنة مئة درجة[1]، ولا شك في تفاوتها[2] في الأكملية والأرجحية، وقال الله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ﴾ [البقرة: ٢٥٣].

[وقال: ﴿فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [الإسراء: ٥٥]][3].

ومعلوم أن لا نقص في مراتب النبوة؛ إلا أن المسارعة في الخيرات تقتضي المطالبة بأقصى المراتب بحسب الإمكان عادة، فلا يليق بصاحبها الاقتصار على مرتبة دون ما فوقها؛ فلذٰلك قد تستنقص النفوس الإقامة ببعض

= «تحفة الأشراف» (٣ / ٣٤٩) -، والقاضي إسماعيل في «فضل الصلاة على النبي ﷺ» (٥٥) عن أبي سعيد الخدري، وتمام التخريج تجده في تعليقي على «جلاء الأفهام» لابن القيم.

(١) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الجهاد، باب درجات المجاهدين في سبيل الله، ٦ / ١١ / رقم ٢٧٩٠، وكتاب التوحيد، باب ﴿وكان عرشه على الماء﴾، ١٣ / ٤٠٤ / رقم ٧٤٢٣) ضمن حديث طويل عن أبي هريرة، فيه: «إنَّ في الجنة مئة درجة أعدَّها الله للمجاهدين في سبيل الله، ما بين الدرجتين كما بين السماء والأرض...».

(٢) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة، ٦ / ٣٢٠ / رقم ٣٢٥٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب ترائي أهل الجنة أهل الغُرف كما يرى الكوكب في السماء، ٤ / ٢١٧٧ / رقم ٢٨٣١) عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً: «إنَّ أهل الجنة ليتراءَون أهل الغُرف كما تتراءَوْن الكوكبَ الدُّرِّيَّ الغابر من الأفُقِ من المشرق أو المغرب، لتُفاضِلَ ما بينهم».

(٣) سقط من (ط).

المراتب مع إمكان الرقي، وتتحسر إذا رأت شفوف[1] ما فوقها عليها، كما يتحسر أصحاب النقص حقيقة إذا رأوا مراتب الكمال؛ كالكفار، وأصحاب الكبائر من المسلمين، وما أشبه ذٰلك.

ولما فضل رسول الله ﷺ بين دور الأنصار وقال: «في كل دُور الأنصار خير»[2]. قال سعد بن عبادة: يا رسول الله! خُيِّر دور الأنصار فجُعِلنا[3] آخراً. فقال: «أوَليس بحسْبكم أن تكونوا مِنَ الخيار؟»[4].

وفي حديث آخر: «قد فضلكم على كثير»[5].

فهٰذا يشير إلى أن رتب الكمال تجتمع في مطلق الكمال، وإن كان لها مراتب أيضاً؛ فلا تعارض بينهما، والله أعلم.

---

(١) أي: فضل ما فوقها عليها وزيادة ما هو فيه من نعمة وخير. (ف).

(٢) قطعة من حديث أخرجه البخاري في «صحيحه» ـ في مواطن كثيرة ـ منها (كتاب مناقب الأنصار، باب فضل دور الأنصار، ٧ / ١١٥ / رقم ٣٧٨٩، ٣٧٩٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب في خير دور الأنصار رضي الله عنهم، ٤ / ١٩٤٩ ـ ١٩٥٠ / رقم ٢٥١١) عن أبي أُسيد الساعدي رضي الله عنه مرفوعاً.

وفي الباب عن أبي حميد كما سيأتي قريباً. وفي (ط): «وفي كل...».

(٣) الرواية كما في البخاري في مناقب الأنصار بصيغة المبني للمجهول في خير وجعل، وهٰذا هو ما يقتضيه سياق الكلام، لا بصيغة الأمر كما في أصل النسخة؛ أي: فمع أنهم من الخيار لم يقنعوا بذٰلك، ولم يرضوا بمرتبة دون ما فوقها، وبهٰذا صح الاستدلال به على فضل تطلب المراتب العالية. (د). وفي هٰذا رد على (ف) حيث قال: «ولعله «واجعلنا» طلب المفاضلة، ولو بجعله آخراً». وضبط ناسخ (ط): «خَيْر»؛ بفتح الخاء المعجمة، وسكون الياء آخر الحروف.

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب مناقب الأنصار، باب فضل دور الأنصار، ٧ / ١١٥ / رقم ٣٧٩١) عن أبي حميد الساعدي به.

(٥) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب مناقب الأنصار، باب فضل دور الأنصار، ٧ / ١١٥ / رقم ٣٧٨٩) عن أبي أسيد مرفوعاً، وهو قطعة من الحديث قبل السابق.

وقد يقال: إن قول من قال: «حسنات الأبرار سيئات المقربين»[1] راجع[2] إلى هٰذا المعنى، وهو ظاهر [فيه][3]، والله أعلم.

---

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية في رسالته «التوبة» (ص ٤٥) بعد كلام: «وبهٰذا يعرف قول من قال: «حسنات الأبرار سيئات المقرَّبين»، مع أن هٰذا اللفظ ليس محفوظاً عمن قوله حجة؛ لا عن النبي ﷺ، ولا عن أحد من سلف الأمة وأئمتها، وإنما هو كلام وله معنى صحيح، وقد يحمل على معنى فاسد.

أما معناه الصحيح؛ فوجهان:

أحدهما: أن الأبرار يقتصرون على أداء الواجبات وترك المحرمات، وهٰذا الاقتصار سيئة في طريق المقربين، ومعنى كونه سيئة أن يخرج صاحبه عن مقام المقربين؛ فيُحْرَم درجاتهم، وذٰلك مما يسوء من يريد أن يكون من المقربين؛ فكل من أحب شيئاً وطلبه إذا فاته محبوبه ومطلوبه ساءه ذٰلك؛ فالمقربون يتوبون من الاقتصار على الواجبات، لا يتوبون من نفس الحسنات التي يعمل مثلها الأبرار، بل يتوبون من الاقتصار عليها، وفرق بين التوبة من فعل الحسن وبين التوبة من ترك الأحسن والاقتصار على الحسن.

الثاني: أن العبد قد يؤمر بفعل يكون حسناً منه؛ إما واجباً، وإما مستحباً لأن ذٰلك مبلغ علمه وقدرته، ومن يكون أعلم منه وأقدر لا يؤمر بذٰلك، بل يؤمر بما هو أعلى منه، فلو فعل هٰذا ما فعله الأول كان ذٰلك سيئة»، ثم قال بعد أن ذكر أمثلة:

«وأما المعنى الفاسد؛ فأن يظنَّ الظَّانُّ أن الحسنات التي أمر الله بها أمراً عاماً يدخل فيه الأبرار ويكون سيئاتٍ للمقربين، مثل من يظن أن الصلوات الخمس ومحبة الله ورسوله والتوكل على الله وإخلاص الدين لله ونحو ذٰلك هي سيئات في حق المقربين؛ فهٰذا قول فاسد غلا فيه قوم من الزنادقة المنافقين المنتسبين إلى العلماء والعُبَّاد؛ فزعموا أنهم يصلون إلى مقام المقربين الذي لا يؤمرون فيه بما يؤمر به عموم المؤمنين من الواجبات، ولا يحرم عليهم ما يحرم على عموم المؤمنين من المحرمات؛ كالزنا، والخمر، والميسر، وكذٰلك زعم قوم في أحوال القلوب التي يؤمر بها جميع المؤمنين أن المقربين لا تكون هٰذه حسنات في حقهم، وكلا هٰذين من أخبث الأقوال وأفسدها».

(٢) أي: يعتبرها المقربون سيئات لنقص رتبتها عن مراتب فوقها، وهو من هٰذا الباب. (د).

(٣) سقط من (ط).

المسألة السابعة عشرة

تقـدم أن من الحقـوق المطلوبة ما هو حق[1] لله [وما هو حق للعباد وأن ما هو حق للعبـاد ففيه حق لله][2] كمـا أن ما هو حق لله فهـو راجع إلى العباد وعلى ذٰلك يقع التفريع هنا بحول الله؛ فنقول: الأوامر والنواهي يمكن أخذها امتثالاً من جهة ما هي حق لله تعالى مجرداً[3] عن النظر في غير ذٰلك، ويمكن أخذها من جهة ما تعلقت بها حقوق العباد، ومعنى ذٰلك أن المكلف إذا سمع مثلاً قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ [آل عمران: ٩٧]؛ فلامتثاله هٰذا الأمر مأخذان:

أحدهما: وهو المشهور المتداول أن ينظر في نفسه بالنسبة إلى [قدرته على] قطع الطريق، وإلى زاد يبلغه، وإلى مركوب يستعين به، وإلى الطريق إن كان مخوفاً أو مأموناً، وإلى استعانته بالرفقة والصحبة لمشقة الوحدة وغررها[4]، وإلى غير ذٰلـك من الأمـور التي تعـود عليه في قصـده بالمصلحة الدنيوية أو بالمفسدة، فإذا حصلت له أسباب السفر وشروطه العاديات؛ انتهض للامتثال،

---

(١) أي: صرف، والله غني عنه؛ فهو راجع إلى مصلحة العباد دنيا أو أخرى، وهو العبادات والتحليل والتحريم وحفظ الضروريات الخمس وغير ذٰلك، ومنها ما كان حقاً لله والعبد، ولٰكن حق الله مغلب؛ كحفظ النفس؛ إذ ليس للعبد إسلام نفسه للقتل، والثالث ما اشترك فيه الحقان، وحق العبد مغلب؛ كالعتق للعبد مثلاً، هٰذا ولٰكنه في التفريع أجمل، ومع كونه أطلق في العبادات أنها حق الله؛ فإنه هنا جعل شروط الوجوب من حق المكلف، وهٰذا معقول. (د).

(٢) سقط من (ط).

(٣) أي: فلا يعتبر حق العبد مطلقاً بجانب حق الله، بل كأنه ليس للعبد حق أصلاً، ولا يقال: إنه تتعارض الأوامر المتعلقة بحق الله تعالى حينئذ مع الأوامر المتعلقة بحق العبد؛ لأن هٰذه تعتبر رخصاً والأولى عزائم، ولا تعارض بينهما. (د).

(٤) في (د): «وغرورها».

وإن تعذر عليه ذٰلك؛ علم أن الخطاب لم ينحتم[1] عليه.

والثاني: أن ينظر في نفس ورود الخطاب عليه من الله تعالى، غافلاً ومعرضاً[2] عما سوى ذٰلك فينتهض إلى الامتثال كيف أمكنه، لا يثنيه عنه إلا العجز الحالي[3] أو الموت آخذاً للاستطاعة[4] أنها باقية ما بقي من رمقه بقية، وأن الطوارق[5] العارضة والأسباب المخوفة لا توازي عظمة أمر الله فتسقطَه، أو ليست بطوارق ولا عوارض في محصول العقد الإيماني، حسبما تقدم في فصل الأسباب والمسببات من كتاب الأحكام.

وهٰكذا سائر الأوامر والنواهي.

فأما المأخذ الأول؛ فجارٍ على اعتبار حقوق العباد؛ لأن ما يذكره الفقهاء في الاستطاعة المشروطة راجع إليها[6].

---

(١) أي: إذا نظر في تحقق شروط الوجوب في نفسه وعدم تحققها ولم يجدها متحققة، أو بعضها عرف أن الطلب لم ينحتم، يعني: ولٰكنه لا يزال متوجهاً بدليل أنه إذا عالج الذهاب للحج مثلاً حتى أداه صح وكان طاعة، ولا يكون كذٰلك إلا والطلب الأصلي متوجه، ويكون عدم إثمه بعدم الفعل رخصة، وإن كانت بالمعنى الأعم؛ لأن قيام السبب لحكم الوجوب ليس كاملاً. (د).

(٢) في (ط): «أو معرضاً».

(٣) أي: الحاصل بالفعل، لا ما يطرأ في تقديره باعتبار؛ فقد بعض الشروط والأسباب العادية. (د).

(٤) هو حال من فاعل ينتهض والمعنى معتبراً وملاحظاً أن الاستطاعة باقية ما بقي فيه رمق. (ف).

(٥) لعلها: «الطوارىء» بالهمز؛ فإنها بالقاف من الطرق أو الطروق وهو القدوم ليلاً مثلاً لا تناسب، وكثيراً ما تقدمت في كلامه بالهمز لا بالقاف، وقوله: «أو ليست بطوارىء» نظر أرقى مما قبله. (د).

(٦) فكأن الحق لله في هٰذه العبادة يثبت حتماً عند استيفاء شروطها، فإذا لم تستوف؛ كان من حق العباد التخلي عنها. (د). وفي (ط): «في الاستطاعة راجع في الاستطاعة المشروعة راجع إليها».

وأما الثاني؛ فجارٍ على إسقاط اعتبارها، وقد تقدم[1] ما يدل على صحة ذلك الإسقاط، ومن الدليل أيضاً على صحة هذا المأخذ أشياء:

أحدها: ما جاء في القرآن من الآيات الدالة على أن المطلوب من العبد التعبد بإطلاق، وأن على الله ضمان الرزق، كان ذلك مع تعاطي الأسباب أو لا[2]؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦ ـ ٥٧].

[وقوله][3]: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا ۖ لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكَ ۗ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [طه: ١٣٢].

فهذا واضح في أنه إذا تعارض حق الله وحق العباد؛ فالمقدم حق الله، فإن حقوق العباد مضمونة على الله تعالى، والرزق من أعظم حقوق العباد؛ فاقتضى الكلام أن من اشتغل[4] بعبادة الله كفاه الله مؤنة الرزق، وإذا ثبت هذا

---

(١) في المسألة السابعة من الأسباب، وأن ذلك لصاحب الحال الذي يغلب عليه أن الأسباب والمسبَّبات بيد الله، وأنه لا أثر مطلقاً لهذه الأسباب، ويغفل عن العادة الموضوعة في الأسباب. (د).

(٢) تقدم في المسألة الثانية من الأسباب أن قوله تعالى: ﴿**لا نسألك رزقاً**﴾ [طه: ١٣٢]، وأمثاله مما ضمن فيه الرزق ليس راجعاً إلى التسبب، بل إلى الرزق المتسبب فيه، ولو كان المراد التسبب؛ لما طلب المكلف بتكسب على حال، ولو بجعل اللقمة في الفم أو ازدراع الحب. . . إلخ، لكن ذلك باطل باتفاق، وقوله: «فهذا واضح . . . إلخ» هو من الخفاء بمكان؛ لأنه أين التعارض في الآيتين، وأين الترجيح بعد ما قال سابقاً: إن ضمان الرزق لا شأن له بالتسبب كما عرفت؟ وكما سيأتي لنا في الدليل الثالث في آية: ﴿**وأمر أهلك**﴾ [طه: ١٣٢].

(٣) سقط من (ط).

(٤) يعني: دون أن يدخل في الأسباب الموضوعة لذلك، لكن أين هذا من الآيات ولم يكن في الآيات تعليق؟ ولو ضمنياً يقتضي أن تترك الأسباب رأساً؛ فيأتي الرزق بمجرد الاشتغال بالعبادة والواقع والذي تدل عليه الأدلة الشرعية أنه لا رابطة بين الرزق والإيمان، فضلاً عن سائر الطاعات، =

في الرزق؛ ثبت في غيره من سائر المصالح المجتلبة والمفاسد المتوقاة، وذٰلك لأن الله قادر على الجميع.

وقال تعالى: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ[1] لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَآدَّ لِفَضْلِهِۦ[2]﴾ [يونس: ١٠٧].

وفي الآية الأخرى: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الأنعام: ١٧].

وقال: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ[3]﴾ [الطلاق: ٣] بعد قوله: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٢ ـ ٣].

فمن اشتغل بتقوى الله تعالى؛ فالله كافيه، والآيات في هٰذا المعنى كثيرة.

= بل ربما كان الأمر بالعكس، وأن سعة الرزق لغير المؤمنين، ويدل عليه حديث عمر: «ادع الله أن يوسع على أمتك»، فقال له: «أفي شك أنت يا ابن الخطاب؟ أولٰئك قوم عجلت لهم طيباتهم... إلخ»، وأما آية: ﴿**ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب**﴾ [الطلاق: ٢ ـ ٣]؛ فمحل الجزاء قوله: «من حيث» كما يدل عليه الحديث في قصة رجل أشجع المتقدمة في المسألة الثانية في الرخص، وسيأتي لنا كلام آخر في الدليل الثالث يتعلق بهٰذا المبحث. (د).

(١، ٢) أي: أيُّ ضر وأيُّ خير أراده لك؟! فليس لغيره دفعه عنك ولا جلبه إليك، لا يغالبه أحد، هٰذا ظاهر، ولٰكنه كلفنا فيما وضع له أسباباً بالأخذ فيها وإن لم يكن لها تأثير في الفعل. (د).

(٣) نعم، وقد ورد «اعقلها وتوكل»[1]، و: «لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير، تغدو خماصاً وتروح بطاناً»[2]؛ فالطير التي شبه بها من يتوكل نهاية التوكل تأخذ في الأسباب فتغدو وتروح؛ فلا منافاة بين التوكل واعتقاد أن الأسباب لا أثر لها رأساً، وأنه تعالى خالق السبب والمسبب معاً مع امتثال الأمر بالأخذ في السبب. (د).

---

(١) انظر تخريجه (١ / ٣٠٤).

(٢) انظر تخريجه (١ / ٣٠٣).

والثاني: ما جاء في السنة من ذٰلك؛ كقوله ﷺ: «احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده أمامك، تعرَّف إليه في الرخاء يعرفك في الشدة، إذا سألتَ فاسأل الله، وإذا استعنتَ فاستعن بالله، جفَّ القلم بما هو كائن، فلو اجتمع الخلق على أن يعطوك شيئاً لم يكتبه الله لك؛ لم يقدروا عليه، وعلى أن يمنعوك شيئاً كتبه الله لك؛ لم يقدروا عليه»[1] الحديث؛ فهو كله نص في ترك الاعتماد[2] على الأسباب، وفي الاعتماد على الله والأمر بطاعة الله.

---

(١) أخرجه بهٰذا اللفظ الطبراني في «الكبير» (١١ / ٢٢٣ / رقم ١١٥٦٠)، والبيهقي في «الأسماء» (رقم ١٢٦) من حديث ابن عباس رضي الله عنه.

وأخرجه من حديث ابن عباس أيضاً بلفظ مقارب: الترمذي في «الجامع» (أبواب صفة القيامة، باب منه، ٤ / ٦٦٧ / رقم ٢٥١٦) ـ وقال: «حسن صحيح» ـ، وأحمد في «المسند» (١ / ٢٩٣، ٣٠٧)، وأبو يعلى في «المسند» (٤ / ٤٣٠ / رقم ٢٥٥٦)، والطبراني في «الدعاء» (رقم ٤١-٤٣) و«الكبير»(١١ / ١٢٣ / رقم ١١٢٤٣)، والحاكم في «المستدرك»(٣ / ٥٤١، ٥٤٢)، والآجري في «الشريعة» (١٩٨)، وعبد بن حميد في «المنتخب» (رقم ٦٣٤)، وابن السني في «عمل اليوم والليلة» (رقم ٤٢٧)، والبيهقي في «الشعب» (١ / ١٤٨) و«الآداب» (رقم ١٠٧٣)، وأبو نعيم في «الحلية» (١ / ٣١٤) من طرق عن ابن عباس، وبعضها فيه ضعف.

قال ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» (١ / ٤٦٠ ـ ٤٦١): «وقد روي هٰذا الحديث عن ابن عباس من طرقٍ كثيرةٍ من رواية ابنه علي، ومولاه عكرمة، وعطاء بن أبي رباح، وعمرو بن دينار، وعبيدالله بن عبدالله، وعمر مولى غفرة، وابن أبي مليكة، وغيرهم، وأصحُّ الطرق كلها طريق حنش الصنعاني التي خرجها الترمذي، كذا قاله ابن منده وغيرُه». وانظر: «فتح الباري» (١١ / ٤٩٢)؛ ففيه شواهد أخرى للحديث، **وهو صحيح**.

(٢) ترك الاعتماد على الأسباب ليس تركاً للأسباب؛ لأن الاعتماد عليها عند المؤمن معناه النظر إليها بأنها إن لم تكن لا يوجد الله المسبب، كما هو مجرى العادة، وعدم الاعتماد عليها بهٰذا المعنى لا ينافي الأخذ بها امتثالاً للأمر مع إغفال مجرى العادة، كما هو دأب من يغلب عليهم شهود التوحيد في الأفعال. (د).

وأحاديث الرزق والأجل[١]؛ كقوله: «اللهم لا مانعَ لِما أعطيتَ، ولا مُعطيَ لما منعت، ولا ينفع ذا الجَدِّ منك الجد»[٢].

وقال ﷺ لعمر بن الخطاب في ابن صيَّاد: «إن يكنه؛ فلا تطيقه»[٣].

وقال: «جف القلم بما أنت لاق»[٤].

وقال: «لا تسألِ المرأةُ طلاقَ أختها لتستفرغ صحفتها، ولتُنكح فإن لها

---

(١) أي: وغيرهما؛ فالحديثان الأولان فيهما، والباقي في أمور أخرى تتعلق بالقدر أيضاً. (د).

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأذان، باب الذِّكر بعد الصلاة، ٢ / ٣٢٥ / رقم ٨٤٤، وكتاب الرقاق، باب ما يكره من قيل وقال، ١١ / ٣٠٦ / رقم ٦٤٧٣) مختصراً و (كتاب الاعتصام، باب ما يكره من كثرة السؤال، ١٣ / ٢٦٤ / رقم ٧٢٩٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد، باب استحباب الذكر بعد الصلاة وبيان صفته، ١ / ٤١٤ ـ ٤١٥ / رقم ٥٩٣) عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه مرفوعاً.

قال (ف): «الجد؛ بالفتح: الغنى والحظ، ومنك معناه عندك، أي لا ينفع ذا الغنى عندك غناه، وإنما ينفعه عمله بالطاعات كما قال تعالى: ﴿**يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم**﴾ [الشعراء: ٨٩]» اهـ».

(٣) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب ذكر ابن صياد، ٤ / ٢٢٤٠ / رقم ٢٩٢٤) عن عبدالله بن مسعود بلفظ: «إن يكن الذي ترى؛ فلن تستطيع قتله».

وأخرجه (٤ / ٢٢٤٤ / رقم ٢٩٣٠) عن عمر بلفظ: «إنْ يَكُنْهُ فلن تُسَلَّط عليه».

قال (د): «أي: إنه مهما كان لديك من قوة السبب والقدرة على قتل مثله فلن تقتله؛ لأن ما في قدر الله ليس كذلك».

(٤) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب النكاح، باب ما يكره من التبتُّل والخِصاء، ٩ / ١١٧ / رقم ٥٠٧٦) عن أبي هريرة؛ قال: قلتُ: يا رسول الله! إني رجل شاب، وأنا أخاف على نفسي العَنَتَ، ولا أجد ما أتزوج به النساء، فسكت عني، ثم قلت مثل ذلك، فسكت عني، ثم قلت له مثل ذلك؛ فسكت عني، ثم قلت مثل ذلك؛ فقال النبي ﷺ: «يا أبا هريرة! . . . .» وذكره.

ما قدِّر لها»[1].

وقال في العزل: «ولا عليكم أن لا تفعلوا؛ فإنه ليست نسمة كتب الله أن تخرج إلا هي كائنة»[2].

وفي الحديث: «المعصوم من عصم [الله]»[3].

وقال: «إن الله كتب على ابن آدم حظَّه من الزنى أدرك ذٰلك لا محالة»[4].

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب القدر، باب ﴿**وكان أمر الله قدراً مقدوراً**﴾، ١١ / ٤٩٤ / رقم ٦٦٠١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب النكاح، باب تحريم الخِطبة على خِطبة أخيه حتى يأذن أو يترك، ٢ / ١٠٣٣ / رقم ١٤١٣) عن أبي هريرة مرفوعاً.

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب العتق، باب من ملك من الأعراب رقيقاً. . . ٥ / ١٧٠ / رقم ٢٥٤٢، وكتاب النكاح، بـاب العزل، ٩ / ٣٠٥ / رقم ٥٢١٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب النكاح، باب حكم العزل، ٢ / ١٠٦١ / رقم ١٤٣٨) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه مرفوعاً.

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب القدر، باب المعصوم من عصم الله، ١١ / ٥٠١ / رقم ٦٦١١، وكتاب الأحكام، باب بطانة الإمام وأهل مشورته، ١٣ / ١٨٩ / رقم ٧١٩٨) عن أبي سعيد مرفوعاً، ونصُّه: «ما بعث الله من نبي ولا استخلف من خليفة؛ إلا كانت له بطانتان: بطانة تأمر بالمعروف وتحضه عليه، وبطانة تأمره بالشَّرِّ وتحضُّه عليه؛ فالمعصوم من عصم الله تعالى». وأخرجه أحمد في «المسند» (٣ / ٢٩، ٨٨) وغيره. وما بين المعقوفتين سقط من (ط).

(٤) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الاستئذان، باب زنى الجوارح دون الفرج / رقم ٦٢٤٣، وكتاب القدر، باب ﴿**وحرام على قرية أهلكناها أنهم لا يرجعون**﴾، رقم ٦٦١٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب القدر القدر، باب قدِّر على ابن آدم حظه من الزنى وغيره، ٤ / ٢٠٤٦ / رقم ٢٦٥٧) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

قال (د): «وهو وما قبله من الأحاديث التي تذكر في باب القدر، وهو مقام آخر غير طلب التسبب المطلوب في العبادات والعادات، ولذٰلك لما ورد معناها على الصحابة فهموا منها ترك =

إلى سائـر ما في هٰذا المعنى ممـا هو صريح في أن أصـل الأسبـاب التسبب، وأنها لا تملك شيئاً، ولا ترد شيئاً، وأن الله هو المعطي والمانع، وأن طاعة الله هي العزيمة الأولى.

والـثـالـث: ما ثبـت من هٰذا العمـل عن الأنبياء صلوات الله عليهم [وسـلامـه][1]؛ فقـدموا طاعة الله على حقوق أنفسهم، فقد قام عليه الصلاة والسلام حتى تفطرت[2] قدماه.

= الأسبـاب، وقالوا: أفلا نتكل؟ قال عليه الصلاة والسلام: «اعملوا؛ فكل ميسر لما خلق له»[1]، فلماذا تأتي بها دليلاً على خصوص ترك الأسباب في العادات مع أنها عامة كما ترى؟ ولو أخذت كذٰلك؛ لوقف التسبب في الطاعات أيضاً، وبالجملة؛ فالمأخذان المذكوران غير ظاهرين لأنهما في مقام آخر لا ينافي الأخذ بالأسباب. (د).

(١) زيادة من الأصل.

(٢) الشواهد التي ساقها المؤلف هنا محل بحث، أما قيامه عليه السلام حتى تفطرت قدماه؛ فإنما يصح أن يكون دليلاً إذا ثبت أنه في ذٰلك زاد عما طلب منه حتماً على وجه الخصوصية في قوله تعالى: ﴿**يا أيها المزمل قم الليل إلا قليلاً**﴾ [المزمل: ١]، وقوله: «أفلا أكون عبداً شكوراً؟» جواباً لمن قال له: لم تجهد نفسك وقد غفر الله لك ما تقدم وما تأخر؟ لا ينافي أن يكون الشكر بالامتثال، وأما تبليغه رسالة ربه على خوف من قومه؛ فمعلوم أنه ﷺ مأمور بالتبليغ حتماً، ﴿**قم فأنذر**. . .﴾ إلى قوله: ﴿**ولربك فاصبر**﴾ [المدثر: ٢ ـ ٧]، وهٰذا في أول الأوامر بالتبليغ جاء حتماً، ومثله: ﴿**فاصدع بما تؤمر**﴾ [الحجر: ٩٤]، واقترن الأمر الحتم بكفالة التأييد ﴿**وأعرض عن المشركين إنا كفينـاك المستهـزئين**﴾ [الحجـر: ٩٤ ـ ٩٥]، ﴿**أليس الله بكاف عبده . ويخوفونك بالذين من دونه**. . .﴾ إلى قوله: ﴿**أليس الله بعزيز ذو انتقام**﴾ [الزمر: ٣٦ ـ ٣٧]، وما وصل إليه الأمر بالتبليغ إلا بعـد أن ثبتـه الله تعـالى وطمـأنه باطلاعه على باهر قدرته، وعظيم جنده المالئين للسماوات =

---

(١) انظر تخريجه: (١ / ٣٣٤).

. . . .

= والأرض، وأن واحداً من الجند كجبريل الذي أراه له قبل ذلك[1] على هيئته الأصلية يستطيع سحق الأرض ومن عليها، بعد هذا كله جاء له الأمر الحتم بالتبليغ مع قرنه بالتأييد على ما عرفت، وقد سبق للمؤلف أنه لا ينحصر التسبب في الأسباب المشهورة، وأنه ورد «أنه ﷺ كان إذا لم يجد قوتاً أمر أهله بالصلاة»[2] أخذاً من قوله تعالى: ﴿**وأمر أهلك بالصلاة**. . .﴾ [طه: ١٣٢]، وأن ذلك سبب خاص للرزق من باب الكرامة له عليه السلام وهو يحقق ما قلناه في الدليل الأول؛ فلا تؤخذ الآية عامة للاستدلال بها على ما يريد؛ فكيف يعد هذا مما نحن فيه، وأنه مع دواعي خوفه وعدم استكمال الشروط أو الأسباب بلغ الرسالة؛ لكنه لو قال: إنه في تبليغ الرسالة زاد عما طلب منه؛ فكان شديد الحرص على إيمان قومه وتلبية دعوته، وكان يعمل لذلك فوق الجهد والطاقة، ويألم أشد الألم لعدم مسارعتهم إلى الإيمان وإجابة الدعوة؛ حتى وردت الآيات لتخفف عنه ما كان يجد مثل: ﴿**لعلك باخع نفسك ألا يكونوا مؤمنين**﴾ [الشعراء: ٣]، ﴿**ما على الرسول إلا البلاغ**﴾ [المائدة: ٩٩]، وأمثال ذلك، وقد لاحظ ﷺ أصل الأمر بالدعوة جاداً فيه معرضاً عما سوى ذلك، نعم، هذا هو الذي يصح أن يعد دليلاً على مدعاه، وآية: ﴿**ولا يخشون أحداً إلا الله**﴾ [الأحزاب: ٣٩] تؤيد ما ذكرنا؛ فإن عدم خشية غيره تعالى ما جاء إلا من التأييد بالقوة التي عرفوها واطمأنوا إليها مع الوعد بذلك؛ ألا ترى إلى موسى عليه السلام لما عرضت عليه الرسالة لفرعون طلب أولاً تقويته بهارون الأفصح منه، وأنه يخاف قتله قصاصاً لمن قتله من قوم فرعون، فلما ضم إليه هارون؛ قالا معاً: ﴿**إننا نخاف أن يفرط علينا أو أن يطغى**﴾ [طه: ٤٥]، فلما سمعا التأييد بقوله تعالى: ﴿**لا تخافا إنني معكما أسمع وأرى**﴾ [طه: ٤٦] سارعا إلى تنفيذ المطلوب بدون خوف من جند فرعون وصولته، وقول هود: ﴿**فكيدوني جميعاً ثم لا تنظرون**﴾ [هود: ٥٥] أبلغ دليل على أنه مأمور عالم أنه مؤيد غاية التأييد؛ فليس مما نحن فيه أيضاً، وإلا لكان إلقاء باليد إلى التهلكة بدون موجب، وليس هناك فائدة تعود على هداية قومه التي ندبه الله لها من تسليط أمته بأجمعها على كيده والفتك به، نعم، إن مسألتي ابن أم مكتوم وجندع بن ضمرة وأخيه[3] مما نحن فيه؛ فإنهم أخذوا بالأمر: ﴿**قاتلوا المشركين** =

---

(١) كما هو ثابت في «صحيح البخاري» (رقم ٣٢٣٢، ٤٨٥٦، ٤٨٥٧) وغيره عن ابن مسعود رضي الله عنه.

(٢) انظر تخريجه (١ / ٣٣٣).

(٣) سيأتي تفصيل ذلك في كلام المصنف قريباً.

وقال: «أفلا أكون عبداً شكوراً»(1).

وبلَّغ رسالة ربه على ما كان عليه من الخوف(2) [من قومه حين تمالؤا على إهلاكه]، ولٰكن الله عصمه وقال الله له: ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا﴾ الآية [التوبة: ٥١].

وقال له: ﴿وَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَدَعْ أَذَىٰهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [الأحزاب: ٤٨].

فأمره باطِّراح ما يتوقاه؛ فإن الله حسبه(3).

وقال: ﴿ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَٰلَٰتِ ٱللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُۥ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [الأحزاب: ٣٩].

= كافة كما يقاتلونكم كافة﴾ [التوبة: ٣٦] بدون نظر إلى الرخصة في قوله تعالى: ﴿ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج﴾ [الفتح: ١٧]، وذٰلك داخل في الرخصة بالإطلاق الأول المشهور؛ إذ أن ذٰلك جاء بلفظ رفع الحرج أي مع بقاء أصل الطلب متوجهاً وإن لم يكن حتماً. (د).

(1) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التفسير، باب ﴿ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر﴾، ٨ / ٥٨٤ / رقم ٤٨٣٧)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب صفة القيامة والجنة والنار، ٤ / ٢١٧٢ / رقم ٢٨٢٠) عن عائشة رضي الله عنها.

وأخرجه البخاري في «الصحيح» (رقم ٤٨٣٦)، ومسلم في «الصحيح» (رقم ٢٨١٩) وغيرهما عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه.

(2) لو قال: على ما تراكم حوله من دواعي الخوف من قومه مثلاً؛ لكان أليق؛ فسيأتي في وصف الرسل: ﴿ولا يخشون أحداً إلا الله﴾ [الأحزاب: ٣٩]، فلم يبلغها، وعنده شيء من الخوف. (د). وما بين المعقوفتين بعدها سقط من (ط).

(3) أي: كافيه شرهم وأذاهم؛ كما قال تعالى: ﴿والله يعصمك من الناس﴾ [المائدة: ٦٧]. (ف).

وقال قبل ذلك: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ [الأحزاب: ٣٨].

وقال هود عليه السلام لقومه وهو يبلغهم الرسالة: ﴿فَكِيدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنظِرُونِ * إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى ٱللَّهِ﴾ الآية [هود: ٥٥ ـ ٥٦].

وقال موسى وهارون عليهما السلام: ﴿رَبَّنَآ إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَآ أَوْ أَن يَطْغَىٰ﴾ [طه: ٤٥].

فقال الله لهما: ﴿لَا تَخَافَآ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦].

وكان عبدالله بن أم مكتوم قد نزل عذره في قوله تعالى: ﴿غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ﴾ [النساء: ٩٥]، ولٰكنه كان بعد ذٰلك يقول: إني أعمى لا أستطيع أن أفر؛ فادفعوا إليَّ اللواء وأقعدوني بين الصفين[1]. فيترك ما مُنح من الرخصة، ويقدم حق الله على حق نفسه.

وروي عن جُنْدَع[2] بن ضمرة أنه كان شيخاً كثيراً، فلما أُمروا بالهجرة وشُدِّد عليهم فيها مع علمهم بأن الدين لا حرج فيه، ولا تكليف بما لا يطاق؛ قال لبنيه: «إني أجد حيلة فلا أعذر، احملوني على سرير». فحملوه، فمات بالتنعيم وهو يصفق يمينه على شماله ويقول: «هٰذا لك وهٰذا لرسولك»[3] الحديث.

---

(١) أخرج نحوه عبدالله بن المبارك في كتابه «الجهاد» (رقم ١١٠)، وفي إسناده ضعف.

(٢) أوله جيم مضمومة بعدها نون ساكنة، ودال مهملة مفتوحة، انظر: «الإكمال» (٣ / ١٢٥)، و «المؤتلف والمختلف» (ص ٩٣٣) للدَّارقطني، وفي الأصل: «جندب».

(٣) أخرج ابن جرير في «التفسير» (٥/ ٢٤٠)، وأبو يعلى في «المسند» (٥/ ٨١/ رقم ٢٦٧٩) والواحدي في «أسباب النزول» (١٣٢)، وابن أبي حاتم في «التفسير» ـ كما في «تفسير ابن كثير» (٢/ ٣٧٢) ـ، وابن منده وعبدالغني بن سعيد في «تفسيره» ـ وهو الثقفي، أحد الضعفاء ـ كما في «الإصابة» (١ / ٢٥٢ ـ ٢٥٣) من طريقين عن ابن عباس نحوه، وفي كل منهما ضعف؛ =

وعن بعض الصحابة أنه قال: شهدت مع رسول الله ﷺ أنا وأخٌ لي أُحُداً، فرجعنا جَريحين، فلما أذَّنَ مؤذِّن رسول الله ﷺ بالخروج في طلب العدو؛ قلت لأخي أو قال لي: أتفوتنا غزوةٌ مع رسول الله ﷺ؟ والله ما لنا من دابة نركبها، وما منا إلا جريح ثقيل؛ فخرجنا مع رسول الله ﷺ وكنت أيسر جُرحاً منه، فكان إذا غُلب حملته عُقْبة[1] ومشى عقبة؛ حتى انتهينا إلى ما انتهى إليه المسلمون.

وفي النقل من هٰذا النحو كثير، وقد مر منه في فصل الرخص والعزائم من كتاب الأحكام ما فيه كفاية.

فإن قيل: إن هٰذه الأدلة إذا وقف معها حسبما تقرر اقتضت اطّراح الأسباب جملة، أعني ما كان منها عائداً إلى مصالح العباد، وهٰذا غير صحيح؛ لأن الشارع وضعها وأمر بها، واستعملها رسول الله ﷺ وأصحابه[2] والتابعون

= ففي أحدهما أشعث بن سوار وعبدالرحمٰن بن زياد المحاربي وهما ضعيفان، وفي الأخرى شريك، وهو ضعيف لسوء حفظه.

وأخرجه الفاكهي (٤ / ٦٢ / رقم ٢٣٨٢)، والأزرقي (٢ / ٢١٢)، كلاهما في «أخبار مكة»، وابن جرير في «التفسير» (٥ / ٢٣٩)، والبيهقي في «الكبرى» (٩ / ١٤)، وعبدالرزاق في «التفسير» (١ / ١٧١)، وعبد بن حميد وابن المنذر ـ كما في «الدر المنثور» (٢ / ٢٠٨) ـ بإسنادٍ صحيح إلى عكرمة نحوه.

وأخرجه الفاكهي في «أخبار مكة» (رقم ٢٣٨٤) عن ابن جريج نحوه، وأخرجه البلاذري والسراج من طريق سعيد بن جبير نحوه؛ كما في «الإصابة» (١ / ٢٥٢).

فالقصة مدارها على المراسيل، والمرفوع منها ضعيف، وفيها يذكر سبب نزول قول الله تعالى: ﴿ومن يخرج من بيته مهاجراً...﴾ [النساء: ١٠٠].

وانظر: «تخريج الزيلعي لأحاديث الكشاف» (١ / ٣٥٢ ـ ٣٥٢).

(١) عُقْبة؛ بضم فسكون: النَّوبة والشوط، وانظر إلى هٰذه النية الخالصة والجهاد العظيم رضي الله عنهم، ولذٰلك كانوا خير القرون. (ف).

(٢) في (ط): «والصحابة».

بعده وهي عمدة ما حافظت عليه الشريعة.

وأيضاً؛ فإن حقوق الله تعالى ليست على وزانٍ واحد في الطلب؛ فمنها ما هو مطلوب حتماً كالقواعد الخمس، وسائر الضروريات المراعاة في كل ملة، ومنها ما ليس بحتم كالمندوبات؛ فكيف يقال: إن المندوبات مقدمة على غيرها من حقوق العباد، وإن كانت واجبة؟ هٰذا [مما] لا يستقيم في النظر.

وأيضاً؛ فالأدلة المعارضة لما تقدم أكثر؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥].

وقوله: ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ﴾ [البقرة: ١٩٧].

وقوله: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ﴾ (١) الآية [الأنفال: ٦٠].

وقد كان عليه الصلاة والسلام يستعد الأسباب لمعاشه وسائر أعماله من جهاد وغيره، ويعمل بمثل ذٰلك أصحابه، والسنة الجارية في الخلق الجريان على العادات، وما تقدم لا يقتضيه(٢)؛ فلا بد من صحة أحدهما، وإن صح بطل الآخر، وليس ما دللتم عليه بأولى مما دللنا عليه، والترجيح من غير دليلٍ تحكّم.

---

(١) قد يقال: إن هٰذه الآية على تفسيرها بالنهي عما يؤدي بالنفس إلى هلاكها لا تصلح دليلاً هنا؛ لأن هٰذا ليس من حقوق العباد، بل من حق الله تعالى؛ كما تقدم للمؤلف أن حفظ النفس من حق الله تعالى، وكما قال هنا: «وسائر الضروريات المراعاة. . . إلخ»؛ فلا يجوز للشخص أن يسلم نفسه للهلاك، وكذا يقال في آية: ﴿وأعدوا لهم﴾؛ فإنها وإن كان ظاهرها طلب الأخذ بأسباب حفظ النفس من الأعداء؛ فهي في الحقيقة طلب إعداد آلة الجهاد في سبيل الله؛ فهو واجب مكمل لواجب الجهاد الذي هو من حق الله تعالى قطعاً. (د).

(٢) يريد: بل يقتضي خلافه، أما مجرد كونه لا يقتضيه؛ فلا يقتضي أنه ينافيه ويعارضه حتى يطلب التخلص منه. (د).

فالجـواب: إن ما تقـدم لا يدل على اطـراح الأسبـاب، بل يدل على تقديم[1] بعض الأسباب خاصة[2] ـ وهي الأسباب التي يقتضيها حق الله تعالى ـ على الأسبـاب التي تقتضيها حقوق العباد، على وجه اجتهادي شرعي قامت الأدلة عليه؛ فليس بين ذٰلك وبين أمره عليه الصلاة والسلام بالأسباب واستعماله لهـا تعـارض، ودليل ذٰلـك إقـراره عليه الصلاة والسلام فعلَ من اطَّرحها عند التعارض، وعملُه عليه الصلاة والسلام على اطّراحها كذٰلك في مواطن كثيرة، وندبُه[3] إلى ذٰلك كما تبين في الأحاديث المتقدمة.

وقد مر في فصل الأسباب من كتاب الأحكام وجه الفقه في هٰذا المكان، عند ذكر كيفية الدخول في الأسباب، هٰذا جواب الأول.

وأما الثاني؛ فإن حقوق الله تعالى على أي وجه فرضت أعظم من حقوق العباد كيف كانت، وإنما فسح للمكلف في أخذ حقه وطلبه من باب الرخصة والتوسعة لا من باب عزائم المطالب، وبيانُ ذٰلك في فصل الرخص والعزائم، وإذا كان كذٰلك؛ فالعزائم أولى بالتقديم ما لم يعارض معارض.

وأيضاً؛ فإن حقوق الله إن كانت ندباً إنما هي من باب التحسينيات، [وقد مر أن أصل التحسينيات] خادمٌ للضروريات، وإنها ربما أدى الإخلال بها إلى الإخلال بالضروريات، وإن المندوبات بالجزء واجبات بالكل؛ فلأجل هٰذا كله قد يسبق[4] إلى النـظر تقـديمهـا على واجبات حقوق العباد، وهو نظر فقهي صحيح مستقيم في النظر.

---

(1) أي: إن المأخذ الثاني ليس مبنياً على إسقاط الأسباب رأساً، بل إسقاط الأسباب التي تتعلق بحق العبد، والاحتفاظ بالأسباب المتعلقة بحق الرب؛ فقوله: ليس هناك تعارض؛ أي: لأن الأمر بها والأخذ لا يقتضي الدلالة على تقديمها حتماً على الأسباب المتعلقة بحق الله تعالى؛ فهٰذه مقدمة باعتبار هٰذا النظر وأدلته. (د).

(2) في (ط): «الأسباب على بعض وهي...».

(3) في (ط): «وندب».

(4) هو كما ترى من الخطابة. (د).

وأما الثالث؛ فلا معارضة فيه، فإن أدلته لا تدل على تقديم حقوق العباد على حقـوق الله[1] أصلاً وإذا لم تدل عليها لم يكن [فيها][2] معارضة أصلاً وإلى هٰذا كله؛ فإن تقديم حقوق العباد إنما يكون حيث[3] يعارض في تقديم حق الله معارض يلزم منه تضييع حق الله تعالى، فإنه إذا شق عليه الصوم مثلاً لمرضه، ولٰكنه صام؛ فشغله ألم المشقة بالصوم عن استيفاء الصلاة على كمالها، وإدامة الحضور فيها، أو ما أشبه ذٰلك؛ عادت عليه المحافظة على تقديم حق الله إلى الإخلال بحقه، فلم يكن له ذٰلك، فأما إن لم يكن كذٰلك؛ فليس تقديم حق الله على حق العباد بنكير ألبتة، بل هو الأحق على الإطلاق، وهٰذا فقه في المسألة حسن جداً[4]، وبالله التوفيق.

فصل

واعلم أن ما تقدم من تأخير حقوق العباد إنما هو فيما[5] يرجع إلى نفس المكلَّف لا إلى غيره، أما ما كان من حق غيره من العباد؛ فهو بالنسبة إليه من حقوق الله تعالى، وقد تبين هٰذا في موضعه.

---

(١) في (ف) و (ط): «حقوق الله على حقوق العباد» بتقديم وتأخير، وهو خطأ.

وفي هٰذا الموضع من حاشية الأصل قال المحشي: «يعني أن الأدلة السابقة تدل على جواز اطراح حظ العبد وتقديم حد الله، وأن الجواز ليس بمستوي الطرفين، بل تقديم حق الله أولى، وأدلة حقوق العباد تدل على جواز مراعاة حظ العبد، وهٰذا لا ينافي الأول؛ فلا تعارضها، وبالجملة؛ فأدلة الجانبين متفقة على الجواز، وتزيد الجانب الأول؛ فإنَّ الأولى والأرجح تقديم حق الله، وهٰذا واضح جداً في عدم التعارض؛ فتأمل».

(٢) سقط من (ط).

(٣) وفي الحقيقة يرجع إلى تقديم حق الله تعالى. (د).

(٤) نعم، فقه حسن، ولٰكن هٰذه المسألة ينقصها بسط التفريع على مسألة الحقوق كما أشرنا إليه، كما ينقصها أكثر من هٰذا تحرير الأدلة وإحكامها، كما تعودناه من المؤلف رحمه الله. (د).

(٥) في (ط): «مما».

المسألة الثامنة عشرة

الأمـر والنهي يتواردان على الفعل وأحدهما راجع إلى جهة الأصل(1)، والآخـر راجـع إلى جهة التعاون، [هل يعتبر الأصل أو جهة التعاون](2)؟ أما اعتبارهما معاً من جهة واحدة؛ فلا يصح(3)، ولا بد من التفصيل؛ فالأمر إما أن يرجع إلى جهة الأصل أو التعاون.

فإن كان الأول(4)؛ فحـاصله راجع(5) إلى قاعدة سد الذرائع؛ فإنه مَنْع الجائز(6)، لئلا يتوسل به إلى الممنوع، وقد مر ما فيه(7)، وحاصل الخلاف فيه أنه يحتمل ثلاثة أوجه:

أحدها: اعتبار الأصل؛ إذ هو الطريق المنضبط، والقانون المطرد.

والثـاني: اعتبـار جهـة التعـاون؛ فإن اعتبـار الأصل مؤدّ إلى المآل(8)

---

(1) وهو إقامة الضروري أو الحاجي، وقوله إلى جهة التعاون؛ أي: بأن يكون الفعل في ذاته غير مطلوب، ولٰكن يتوصل به إلى المطلوب. (ف).

(2) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(3) لأنه يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق وقوعاً، مع الاتفاق على عدمه. (د).

(4) ومثـالـه مشتري الأغـذية من الأسـواق لاحتكارها؛ فأصل الشراء مأذون فيه لكسب المعاش، ولٰكنه قد يؤدي إلى التضييق على الجمهور، والاحتكار ممنوع إذا أدى إلى ذٰلك كما رواه مالك(1) عن عمر؛ قال: «لا حُكْرَةَ في سُوقنا...» الحديث. (د).

(5) فمنهم من يعملها مطردة فيمنع الأصل كمالك، ومنهم من يخصها بمواضع قد يكون منها هٰذا وقد لا يكون، وقوله: «فإنه منع الجائز» مبني على إعمالها. (د).

(6) أي: المأذون فيه؛ لأن الموضوع الأمر. (د).

(7) وإنه متفق عليه في الجملة، وإنه حصل اختلاف في بعض التفاصيل. (د).

(8) كذا في (ط)، وفي غيره: «الملال»، وكتب (د): «صوابه: «المآل» كما يعيّنه المقامُ =

---

(1) في «الموطأ» (٤٠٤ - رواية يحيى و٢ / ٣٥٦ / رقم ٢٥٩٨ - رواية أبي مصعب).

. . . .

= ولاحقُ الكلامِ، أو كما سيأتي في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد.

وتلخيص المسألة أنه إذا ورد أمر ونهي على فعل باعتبارين: اعتبار أصله وذاته بقطع النظر عما يؤول إليه ويترتب عليه، ويعين هو عليه واعتبار المآل والتعاون، وكان أصل الفعل من الضروريات أو الحاجيات؛ فإما أن يرد الأمر على أصله والنهي على ما يؤدي إليه، أو بالعكس.

فإن كان الأول؛ ففيه خلاف:

١ ــ اعتبار الأصل وقطع النظر عما يؤول إليه، ووجهه أن الأصل هو المطرد والمنضبط.

٢ ــ اعتبار جهة التعاون والمآل لأن اعتبار الأصل وقطع النظر عن المآل يؤدي إلى هٰذا المآل المنهي عنه، وأيضاً يفتح باب الحيل لأن الحيل مبنية على أن يكون الشيء مستوفياً في ذاته شرائط الحل ولو صورة، ويقطع فيها النظر عما يؤول إليه من المفسدة الشرعية المنهي عنها، كما هو معروف في مثل حيل العقود المؤدية إلى الربا، فإن ظاهرها الحل باعتبار ذاتها وإن أدت إلى الربا.

٣ ــ التفصيل، إن غلبت جهة التعاون الممنوعة روعي الأصل؛ لأنه إن لم يراع بطل العمل بالأصل المأذون فيه، وهو ضروري أو حاجي؛ فيؤدي إلى تكليف ما لا يطاق أو إلى الحرج ـ ويساعده ما تقدم في الفصل الأول من المسألة الخامسة عشرة؛ فراجعه برمته ـ، وإن لم تغلب؛ فالاجتهاد.

وإن كان الثاني وهو توجه النهي إلى الأصل والطلب إلى التعاون؛ فالحكم اعتبار النهي الذي في الأصل لئلا يؤدي إلى إلغاء النهي، والتوسل بالممنوع شرعاً إلى مطلوب ضعيف استحساني وهو من جهة التعاون؛ كالمثل الذي ذكره المؤلف: «يسرق ليتصدق»، وهو باطل: «ليتها لم تزن ولم تتصدق»، ومحل اعتبار النهي ما لم يكن فيه معارضة مصلحة الخاصة مع مصلحة العامة؛ فتقدم المصلحة العامة، وذٰلك كتلقي الركبان؛ **فإنه ضروري أو حاجي** لكسب الشخص لعياله، وإهمال هٰذا الكسب وتركه منهي عنه، ولٰكنه يؤدي إلى **مصلحة العامة**، حيث يشترون من السوق حاجاتهم بدون تعنت الوسيط الذي يرفع الأثمان؛ فهو منهي عنه، يؤدي إلى مطلوب هو إرفاق العامة؛ فقدمت مصلحة العامة، ومثله بيع الحاضر للبادي هو من **الضروري أو الحاجي**، وهو نصح مطلوب، وتركه منهي عنه، لٰكن هٰذا الترك فيه **﴿تعاون ورفق بأهل الحضر**؛ لأن البدوي يبيع لهم حسبما يفهم هو في الأسعار، ولٰكن الحاضر إذا باع له يقف على الأسعار الجارية في الحضر، وفيه تضييق عليهم؛ فألغي النهي عن ترك النصح، وروعي المطلوب وهو التعاون رفقاً بالحضر، وتقديماً للمصلحة =

الممنوع، والأشياء إنما تحل وتحرم بمآلاتها، ولأنه فتح باب الحيل[1].

والثالث: التفصيل؛ فلا يخلو أن تكون جهة التعاون غالبة أوْ لا، فإن كانت غالبة؛ فاعتبار الأصل واجب؛ إذ لو اعتبر الغالب هنا لأدى إلى انخرام الأصل جملة، وهو باطل، وإن لم تكن غالبة؛ فالاجتهاد.

وإن كان الثاني؛ فظاهره شنيع لأنه إلغاء لجهة النهي[2] ليتوصل إلى

= العامة، وكذا تضمين الصُّنَّاع ـ والصَّانع أمينٌ كالوكيل، والمودَع بالفتح ـ، وأصل الحكم عدم الضمان فيما بأيديهم للناس، وجعلهم ضامنين منهي عنهن حفظاً لحقوقهم، لٰكنه يؤدي إلى **مصلحة عامة المسلمين؛ فألغَى** النهي في الأصل، وروعي جانب **التعاون والمآل، وهو المصلحة العامة** لأنه نزل منزلة الضروري والحاجي.

هٰذا وباب الحكم على الخاصة لأجل العامة واسع، ومنه نزع الملكية الخاصة للمنافع العامة، ومنه ما وقع في زمن معاوية رضي الله عنه من نقل قتلى أحد من مقابرهم إلى جهة أخرى لإجراء العين الجارية بجانب أحد، وكان ذٰلك بمحضر الصحابة ولم ينكروا عليه، وقد يكون منه تشريح جثث الأموات لفائدة طب الأحياء، إلى غير ذٰلك، وبهٰذا التلخيص تعلم ما كتبه بعضهم هنا».

قلت: يعني بذٰلك (ف) حيث قال هنا: «فتحتاج النفس إلى ما ينشطها بفعل ما ليس بمطلوب لتستعين به على الفعل المطلوب» انتهى.

وانظر في تلقي الركبان وبيع الحاضر للبادي: «بداية المجتهد» (٢ / ١٣٨)، و«فتح القدير» (٦ / ١٠٦)، وانظر في نزع الملكية الخاصة: «الاختيار شرح المختار» (٣ / ٤٨٣ ـ ٤٨٤)، و«المدخل الفقهي» (١ / ٢٢٧)، وانظر في التشريح: «شفاء التباريح والأدواء» لليعقوبي، و«أحكام الجراحة الطبية» (ص ١٦٩ وما بعدها) للشيخ محمد بن محمد المختار الشنقيطي، و«أبحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية» (٢ / ٥ ـ ٧٠).

(١) لأن الحاجة إلى الخروج عما في التزامه مشقة تستوجب البحث عن الحيلة للتخلص منه كما يقال: «الحاجة تفتق الحلية». (ف).

(٢) إذ لا أثر له حينئذ، وظاهره طلب المنهي عنه ليتوصل به إلى المأمور به، وهو شنيع، ولٰكنه قد يصح إذا كان في المنهيِّ عنه ما في المأمور به، فينزل منزلته ويترجح عليه كما في منع =

المأمور به تعاوناً، وطريقُ التعاون متأخر في الاعتبار عن طريق إقامة الضروري والحاجي لأنه تكميلي، وما هو إلا بمثابة الغاصب والسارق ليتصدق بذٰلك على المساكين أو يبني قنطرة، ولٰكنه صحيح إذا نزل منزلته، وهو أن يكون من باب الحكم على الخاصة لأجل العامة، كالمنع من تلقي الركبان[1]؛ فإن منعه في الأصل ممنوع؛ إذ هو من باب منع الارتفاق وأصلُه ضروري أو حاجي لأجل أهل السوق، ومنع بيع الحاضر للبادي[2] لأنه في الأصل منع من النصيحة؛ إلا أنه إرفاق لأهل الحضر، وتضمين الصناع قد يكون من هٰذا القبيل، وله نظائر كثيرة؛ فإن جهة التعاون هنا أقوى.

وقد أشار الصحابة على الصديق؛ إذ قدموه خليفة بترك التجارة والقيام بالتحرف على العيال[3] لأجل ما هو أعم في التعاون، وهو القيام بمصالح المسلمين، وعِوَضُهُ[4] من ذٰلك من بيت المال، وهٰذا[5] النوع صحيح كما تفسر، والله أعلم.

= تلقي الركبان، وهم التجار الذين يجلبون البضائع لمنفعة العامة؛ فإنه مأمور به لأجل منفعة أهل السوق ومنهي عنه لأنه من باب منع الارتفاق المطلوب، ورجح الجانب الأول لأنه من باب الحكم على الخاصة لأجل العامة كما قال؛ فتدبَّر. (ف). وفي (ط): «النهي للتوصل إلى...».

(1) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب هل يبيع حاضرٌ لبادٍ بغير أجر، ٤ / ٣٧٠ / رقم ٢١٥٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب تحريم بيع الحاضر للبادي، ٣ / ١١٥٧ / رقم ١٥٢١) عن ابن عباس؛ قال: «نهى رسول الله ﷺ أن تُتَلقَّى الرُّكبان، وأن يبيع حاضرٌ لبادٍ، فقلتُ لابن عباس: ما قوله حاضر لباد؟ قال: لا يكون له سمساراً». وفي الباب عن غيره.

(2) انظر الحديث المتقدِّم.

(3) أخرجه ابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٣ / ١٨٤ - ١٨٥)، ووكيع في «أخبار القضاة» (١ / ١٠٤)، والبلاذري في «أنساب الأشراف» (ص ٤٤ - ٤٥ الشيخان أبو بكر وعمر وولدهما)، والمحب الطبري في «الرياض النضرة» (١ / ٢٠٢، ٢٥٢) من طرق به.

(4) في الأصل و (ط): «عوَّضوه».

(5) في (ط): «فهٰذا».

الاستدراكات

* (استدراك ١):

قلت: مقولة مالك في «المدونة الكبرى» (١ / ٥)، ونقلها القرافي في «الذخيرة» (١ / ١٨٣)، وابن عبدالبر في «التمهيد» (١٨ / ٢٧٠)، والراعي في «انتصار الفقير السالك» (ص ٢٨٦)، وفيها: «نكره» بالنون، وكذا في (ط)، وفي غيره بالياء آخر الحروف.

قال المازري في «المعلم» (١ / ٢٤٢): «اختلف في غسل الإناء من ولوغ الكلب؛ هل هو تعبد، أو لنجاسته؟ فعندنا أنه تعبد، واحتج أصحابنا بتحديد غسله سبع مرات أنه لو كانت العلة النجاسة لكان المطلوب الإنقاء وقد يحصل في مرة واحدة، واختلف عندنا؛ هل يغسل الإناء من ولوغ الكلب المأذون في اتخاذه؟ فيصح أن يبنى الخلاف على الخلاف في الألف واللام من قوله: «إذا ولغ الكلب»؛ هل هي للعهد، أو للجنس؟ فإن كانت للعهد اختص بذلك بالمنهي عن اتخاذه، لأنه قد قيل: إنما سبب الأمر بالغسل التغليظ عليهم لينتهوا عن اتخاذها، وهل يغسل الإناء من ولوغه في الطعام؟ فيه أيضاً خلاف، ويصح أن يبنى على خلاف أهل الأصول في تخصيص العموم بالعادة إذ الغالب عندهم وجود الماء لا الطعام».

وألزم العراقي في «طرح التثريب» (٢ / ١٢٢) مالكاً بالقول فيه؛ فقال متعقباً قوله:

«ما أدري ما وجه ضعفه، وقد أنكر مالك على أهل العراق ردهم لحديث المصراة، وهو بهٰذا الإسناد من رواية أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة؛ فروى ابن وهب عن مالك أنه قال: وهل في هٰذا الإسناد لأحد مقال؟ وصدق رحمه الله، وقد قال البخاري: إن هٰذا الإسناد أصح أسانيد أبي هريرة» اهـ.

ويروي ابن القاسم عن مالك أكثر أقواله المخالفة للأحاديث الثابتة؛ فلا أدري كيف وقع هٰذا؟ وقد علل بعض المعاصرين أن ذٰلك راجع إلى كون أن ابن القاسم كان صاحب رأي، ولم يكن صاحب حديث كما قال مسلمة بن قاسم، كذا!! ولا يخلو من نظر إلا إن كان لا ينقل نص مالك، إنما ينقل فهمه، والله أعلم.

(تنبيه): قال الشيخ محمود شلتوت في «الفتاوى» (ص ٨٦ ـ ٨٧):

«وقد فهم كثير من العلماء أن العدد في الغسل مع الترتيب مقصودان لذاتهما؛ فأوجبوا غسل الإناء سبع مرات، كما أوجبوا أن تكون إحداهن بالتراب، ولٰكن الذي نفهمه هو الذي فهمه غيرهم من العلماء، وهو أن المقصود من العدد مجرد الكثرة التي يتطلبها الاطمئنان على زوال أثر لعاب الكلب من الآنية، وأن المقصود من التراب استعمال مادة مع الماء من شأنها تقوية الماء في إزالة ذٰلك الأثر، وإنما ذكر التراب في الحديث لأنه الميسور لعامة الناس، ولأنه كان هو المعروف في ذٰلك الوقت مادة قوية في التطهير، واقتلاع ما عساه يتركه لعاب الكلب في الإناء من جراثيم، ومن هنا نستطيع أن نقرر الاكتفاء في التطهير المطلوب بما عرفه العلماء بخواص الأشياء من المطهرات القوية، وإن لم تكن تراباً، ولا من عناصرها التراب» اهـ.

قلت: وكلامه متعقب كما تراه في تعليقي على المجلد الثالث من «الخلافيات» للبيهقي.

تابع الطرف الأول

في

أحكام الأدلة عامةً

الفصل الرابع

في العموم والخصوص

ولا بد من مقدمة تبيِّن المقصود من العموم والخصوص ها هنا، والمرادُ العموم المعنوي، كان له صيغة مخصوصة أو لا، فإذا قلنا في وجوب الصلاة أو غيرها من الواجبات وفي تحريم الظلم أو غيره إنه عام فإنما معنى[1] ذلك أن ذلك ثابت على الإطلاق والعموم، بدليل فيه صيغة عموم أو لا، بناء على أن الأدلة المستعملة هنا إنما هي الاستقرائية، المحصِّلة بمجموعها القطع بالحكم حسبما تبين في المقدمات والخصوصُ بخلاف العموم، فإذا ثبت مناط النظر وتحقق؛ فيتعلق به مسائل:



(١) سيأتي ذكره في المسألة السادسة، ويستدل عليه هناك بجملة وجوه. (د).

المسألة الأولى

إذا ثبتت قاعدة عامة أو مطلقة[1]؛ فلا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان، ولا حكايات[2]الأحوال، والدليل على ذٰلك أمور:

أحـدها: أن القاعدة مقطوع بها بالفرض؛ لأنا إنما نتكلم في الأصول الكلية القطعية، وقضايا الأعيان مظنونةٌ أو متوهمة، والمظنون لا يقف للقطعي ولا يعارضه.

والثاني: أن القاعدة غير محتملة لاستنادها[3] إلى الأدلة القطعية، وقضايا الأعيان محتملة؛ لإمكان أن تكون[4] على غير ظاهرها، أو على ظاهرها وهي مقتطعة ومستثناة[5] من ذٰلك الأصل؛ فلا يمكن والحالة هٰذه إبطال كلية القاعدة بما هٰذا شأنه.

والثالث: أن قضايا الأعيان جزئية، والقواعد المطردة كليات، ولا تنهض

---

(١) لم ترد مقيدة، وقوله: «قضايا الأعيان» كما ورد مسحه ﷺ على عمامته[1]؛ فلا يؤثر ذٰلك في قاعدة وجوب مسح نفس الرأس في الوضوء، ويكون مسح العمامة متى كانت روايته قوية مستثنى للعذر بجرح أو مرض بالرأس يمنع من مباشرة المسح عليها، وكما سيأتي في الفصل التالي في قضية قتل موسى للقبطي. (د).

قلت: انظر عن تخصيص العام بقضايا الأعيان: «البحر المحيط» (٣ / ٤٠٥) للزركشي.

(٢) كالحكـايات التي [ستـأتي (ص ٥٩)][2] عن عثمـان وعمر من تركهم في بعض الأحيان ما هو مشروع باتفاق كالأضحية خوفاً من اعتقاد الناس فيه غير حكمه كالوجوب مثلاً. (د).

(٣) أي: فالأدلة القطعية التي أنتجت هٰذه القاعدة حددت معناها بحيث صارت لا تحتمل إرادة غير ظاهرها. (د).

(٤) في (ط): «لأن تكون. . .».

(٥) أي: مع بقاء العموم في الباقي بعد الاستثناء. (د).

---

(١) انظر تخريجه والتعليق عليه في (٣ / ٢٧٢).

(٢) بدلها في المطبوع: «تقدَّمت».

الجزئيات أن تنقض الكليات، ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية في الجزئيات وإن لم يظهر فيها معنى الكليات على الخصوص؛ كما في المسألة السفرية[1] بالنسبة إلى الملك المترف، وكما في الغنى بالنسبة إلى مالك النصاب والنصاب لا يغنيه على الخصوص، وبالضد في مالك غير النصاب وهو به غنيّ.

والرابع: أنها لو عارضتها؛ فإما أن يُعملا معاً، أو يهملا، أو يعمل بأحدهما دون الآخر، أعني في محل المعارضة؛ فإعمالهما معاً باطل[2]، وكذلك إهمالهما؛ لأنه إعمال[3] للمعارضة فيما بين الظني والقطعي، وإعمال الجزئي دون الكلي ترجيح له على الكلي، وهو خلاف القاعدة؛ فلم يبق إلا الوجه الرابع، وهو إعمال الكلي دون الجزئي، وهو المطلوب.

فإن قيل: هٰذا مشكل على بابي التخصيص والتقييد؛ فإن تخصيص العموم وتقييد المطلق صحيح عند الأصوليين بأخبار الآحاد وغيرها من الأمور المظنونة وما ذكرت جارٍ فيها؛ فيلزم إما بُطْلان ما قالوه، وإما بطلان هٰذه القاعدة، لٰكن ما قالوه صحيح؛ فلزم إبطال هٰذه القاعدة.

[فالجواب][4] من وجهين:

أحدهما[5]: أن ما فرض في السؤال ليس من مسألتنا بحال؛ فإن ما نحن

---

(١) فإن العلة للرخصة بالإفطار أو القصر المشقة، وليست متحققة في الملك الذي يستعمل وسائل الترف في سفره، وهٰكذا ما بعده في الغنى بالنسبة إلى تحديد النصاب فيمن لا يجعله النصاب غنياً، وعكسه. (د). وفي (ط): «المشقة السفرية».

(٢) لأنه يستلزم التكليف بالضدين معاً، وهو لا يجوز. (د).

(٣) لأن إهمال الدليلين أو التوقف فيهما فرع عن تعارضهما مع عدم الترجيح لأحدهما، والواقع خلافه؛ لأنه لا معارضة إلا عند التساوي. (د). وفي (ط): «إهمال».

(٤) سقط من (ط). (٥) أين ثانيهما؟ (د).

فيه من قبيل ما يتـوهم فيه الجـزئي معارضاً وفي الحقيقة ليس بمعارض؛ فإن القـاعدة إذا كانت كلية، ثم ورد في شيء مخصوص وقضية عينية ما يقتضي بظاهـره المعارضة في تلك القضية المخصوصة وحدها، مع إمكان أن يكون معناها موافقاً لا مخالفاً؛ فلا إشكال في أن لا معارضة[1] هنا، وهو هنا محل التـأويل لمن تأول، أو محـل عدم[2] الاعتبار إن لاق بالموضع الاطّراح والإهمال كما[3] إذا ثبت لنا أصل التنزيه كلياً عاماً ثم ورد موضعٌ ظاهره التشبيه في أمر

(١) أي: والعموم معتبر ويؤول الجزئي بما يليق به من المحامل التي تقبلها اللغة والأصول الدينية، وذلك حيث يكون الجزئي لا يليق به أن يطرح، بأن كان كتاباً أو سنة متواترة ولو معنى، وقوله: «أو محل عموم الاعتبار» لعل الأصل: «اعتبار العموم» هكذا بالتقديم والتأخير، أي مع طرح الدليل الجزئي وعدم الاعتداد به إذا لم يكن كسابقه، بأن كان سنة دخلتها علة من العلل، كأن كانت مرسلة أو موقوفة أو مقطوعة أو كذب الأصل فيها الفرع، وكل من المحلين العموم فيه معتبر قطعاً لا رائحة للتخصيص فيه؛ إلا أن الأول لقوة الجزئي سنداً وعدم إمكان طرحه كان محل التأويل، والثاني لضعف سنده لا حاجة فيه إلى التأويل بدون ضرورة. (د).

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «عموم».

(٣) تقـدم لك تمثيل قضـايا الأعيان بالمسـح على العـمامـة[1] وليس في مسألة التنزيه قضايا أعيان ولا حكاية حال، إنما فيها أدلة شرعية جزئية ربما يدل ظاهرها على المعارضة؛ كحديث: «ينـزل ربنـا إلى سمـاء الدنيا. . . إلخ»، وكما في آية: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ [الفتح: ١٠]، وهكذا، وأصل الكلام في قضايا أصول الفقه أو قضايا الفقه نفسه؛ كمثاليَّ الملك المترف والنصاب لا في أصول العقائد.

وبالجملة؛ فالمقام مشكل لأنا إذا جرينا على التقرير الماضي جميعه من أول المسألة إلى أول الجواب من أن الكلام في مسألة من أصول الفقه ورد عليه أن الأدلة لا سيما الرابع لا تظهر في كليات فروع الفقه، وأيضاً؛ فالجواب ضعيف لأنه ما الذي يعرف به أن الجزئي ليس معارضاً في الحقيقـة وإن فهم فيه المعـارضة، فإما أن تؤوله، وإما نسقطه، وأنه في هذه الحالة غير ما أريد بالمخصص ظاهـره من غير تأويل ولا احتمال، وأيضاً؛ فلا معنى للتمثيل بمسألة التنزيه وعصمة الأنبياء، ولا يقال: إن هذا مجرد تشبيه وليس تمثيلاً لما نحن فيه؛ فهو تشبيه يقرب الغرض من الفرق بين ما يتوهم فيه التخصيص وليس بتخصيص وبين ما يكون المراد ظاهر المخصص لأنا نقول: البعد =

(١) ليس الأمر كذلك؛ فقد ثبت فيه أحاديث، كما قدّمناه.

خاص يمكن أن يراد به خلاف ظاهره، على ما أعطته قاعدة التنزيه؛ فمثل هٰذا لا يؤثر في صحة الكلية الثابتة، وكما إذا ثبت لنا أصل عصمة الأنبياء من الذنوب، ثم جاء قوله: «لم يَكذِب إبراهيم إلا ثلاثَ كذَبَات»[1] ونحو ذٰلك؛ فهٰذا لا يؤثر لاحتمال حمله على وجه لا يخرم[2] ذٰلك الأصل، وأما تخصيص العموم؛ فشيء آخر لأنه إنما يعمل بناء على أن المراد بالمخصِّص ظاهره من غير تأويل ولا احتمال؛ فحينئذ يعمل ويعتبر كما قاله الأصوليون، وليس ذٰلك مما نحن فيه.

= شاسع بين المقامين؛ لأن التنزيه وعصمة الأنبياء من المقطوع في عمومه بالأدلة القطعية والنقلية؛ فكل ما ورد مخالفاً لذٰلك من جزئيات الأدلة يعلم أنه ليس بمخصص، فيجري فيه أحد الأمرين المذكورين: إما التأويل، أو الإهمال، ولا كذٰلك القضايا العامة في الفروع لأنها جميعها قابلة للتخصيص حتى بخبر الآحاد؛ فلا طريق لمعرفة ما يراد منه ظاهره ليكون مخصصاً وما لم يرد حتى تؤوله أو نطرحه، وإن جرينا على أن هٰذه المسألة في قضايا العقائد ـ وهو الذي يناسب ما يذكره في الفعل بعده تفريعاً على هٰذه المسألة ـ خرجت عما نحن فيه، ولم يناسبها التقرير السابق في قوله: «مقتطعة مستثناة من ذٰلك الأصل»، وقوله: «ولذٰلك تبقى أحكام الكليات جارية... إلخ»، وبالجملة؛ فلا بد أن يكون لسقوط الوجه الثاني أثر في التباس الجواب، وربما كان قوله: «كما إذا ثبت... إلخ» مرتبطاً بما سقط من الوجه الثاني، والله أعلم، وقد يقال: إن المسألة الأولى يراد بها ما هو أعم من الأصوليين؛ فعليك بتتبع التقرير من أول المسألة والتمثيل والإشكال والجواب بناء على التعميم في الأصول المذكورة؛ فلعلك تصل إلى إزالة بعض ما أشرنا إليه من إشكالات المسألة. (د).

قلت: وانظر ما قدمناه (٢ / ١٩٥، ٢٥٧ و٣ / ٣١٩، ٣٢٣) من قواعد وكليات تخص تأويل الصفات؛ ففيه ما يثلج الصدر، ويريح الفؤاد.

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأنبياء، باب قول الله تعالى: **﴿واتخذ الله إبراهيم خليلاً﴾**، ٦ / ٣٨٨ / رقم ٣٣٥٧، ٣٣٥٨، وكتاب النكاح، باب اتخاذ السراري، ٩ / ١٢٦ / رقم ٥٠٨٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الفضائل، باب من فضائل إبراهيم الخليل ﷺ، ٤ / ١٨٤٠ / رقم ٢٣٧١) عن أبي هريرة مرفوعاً.

(٢) في الأصل: «لا يخرج».

فصل

وهٰذا الموضع كثير الفائدة(١)، عظيم النفع بالنسبة إلى المتمسك بالكليات إذا عارضتها الجزئيات [وقضايا الأعيان(٢)]؛ فإنه إذا تمسك بالكلي كان له الخيرَة في الجزئي في حمله على وجوه كثيرة؛ فإن تمسك بالجزئي لم يمكنه مع التمسك الخيرة(٣) في الكلي؛ فثبت في حقه المعارضة، ورمت به أيدي الإشكالات في مهاو بعيدة، وهٰذا هو أصل الزَّيْغِ والضَّلالِ في الدين؛ لأنه اتباع للمتشابهات، وتشكُّكٍ في القواطع المحكمات، ولا توفيق إلا بالله.

ومن فوائده سهولة المتناول في انقطاع الخصام والتشغيب الواقع من المخالفين.

ومثال هٰذا ما وقع في بعض المجالس، وقد ورد على «غَرناطة» بعض [طلبة](٤) العُدْوَةِ الأفريقية؛ فأورد على مسألة العصمة الإشكال المورد في قتل موسى للقبطي، وأن ظاهر القرآن يقضي بوقوع المعصية منه عليه السلام بقوله: ﴿ هَٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ ﴾ [القصص: ١٥].

وقوله: ﴿ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَٱغْفِرْ لِي ﴾ [القصص: ١٦].

---

(١) الفوائد التي ذكرت في هٰذا الفصل إنما تبنى على الكليات المقطوع بها التي لا تقبل تخصيصاً ولا استثناء، ومعلوم أن ذٰلك في أصول العقائد لا في أصول الفقه. (د).

(٢) مثلوا لها بإذنه ﷺ بلبس الحرير للحكة، وللحنابلة قولان في صحة التخصيص بتلك القضايا، ولٰكن التحقيق أن التخصيص إنما هو بالعلة المصرح بها التي لأجلها ورد الإذن، فإذا لم تكن مصرحة؛ فلا تخصيص. (د). وما بين المعقوفتين سقط من (ط).

(٣) لأن الكلي على ما تقدم غير محتمل، بل متحدد المعنى لا يقبل تأويلاً، فإذا اعتبر ظاهر الجزئي؛ فلا مناص من المعارضة. (د). وفي (ط): «به الخيرة».

(٤) ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و (ط).

فأخذ معه في تفصيل ألفاظ الآية[1] بمجردها، وما ذكر فيها من التأويلات بإخراج[2] الآيات عن ظواهرها، وهٰذا المأخذ لا يتخلص، وربما وقع الانفصال على غير وفاق؛ فكان مما ذاكَرْتُ به بعض الأصحاب في ذٰلك: [أنَّ] المسألة سهلة في النظر إذا روجع بها الأصل، وهي مسألة عصمة الأنبياء عليهم السلام؛ فيقال له: الأنبياء معصومون من الكبائر باتفاق أهل السنة، وعن الصغائر باختلاف، وقد قام البرهان على ذٰلك في علم الكلام؛ فمحال أن يكون هٰذا الفعل من موسى كبيرة، وإن قيل: إنهم معصومون أيضاً من الصغائر، [وهو صحيح][3]؛ فمحال أن يكون ذٰلك الفعل منه ذنباً، فلم يبق[4] إلا أن يقال: إنه ليس بذنب[5]، ولك في التأويل السَّعة[6] بكل ما يليق بأهل النبوة ولا ينبو عنه ظاهر الآيات فاستحسن ذٰلك، ورأى ذٰلك[7] مأخذاً علمياً في المناظرات، وكثيراً ما يبني عليه النظار، وهو حسن، والله أعلم.

* * * * *

---

(١) في (ط): «تفاصيل ألفاظ الأئمة...».

(٢) هٰكذا في الأصل و(ط)، وفي النسخ المطبوعة: «إخراج».

(٣) في الأصل: «الصحيح»، وسقط ما بين المعقوفتين من (ط).

(٤) في الأصل: «يتبين».

(٥) لجواز أن يكون عليه السلام قد رأى أن في الوكز دفع ظالم عن مظلوم؛ ففعله غير قاصد به القتل، وإنما وقع القتل مترتباً عليه من غير قصد. (ف).

(٦) منه أنه عليه السلام بعد أو وقع منه ما وقع تأمل؛ فظهر له إمكان الدفع بغير الوكز، وأنه لم يتثبت في رأيه لما اعتراه من الغضب؛ فعلم أنه فعل خلاف الأولى بالنسبة إلى أمثاله، فقال ما قال على عادة المقربين في استفظاعهم، خلاف الأولى. (ف).

(٧) في الأصل و(ف) و(ط): «ورأى مثله».

المسألة الثانية

ولما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة[1] وكانت العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذٰلك الوضع؛ كان من الأمر الملتفت إليه إجراء القواعد على العموم العادي، لا العموم الكلي التام الذي لا يختلف عنه جزئي ما.

أما كون الشريعة على ذٰلك الوضع؛ فظاهر، ألا ترى أن وضع التكاليف عام؟ وجعل على ذٰلك علامة البلوغ، وهو مظنة لوجود العقل الذي هو مناط التكليف لأن العقل يكون عنده في الغالب لا على العموم؛ إذ لا يطرد ولا ينعكس كلياً على التمام؛ لوجود من يتم عقله قبل البلوغ، ومن ينقص وإن كان بالغاً، إلا أن الغالب الاقتران.

وكذٰلك ناط الشارع الفطر والقصر بالسفر لعلة المشقة[2]، وإن كانت المشقة قد توجد بدونها وقد تفقد معها[3]، ومع ذٰلك؛ فلم يعتبر الشارع تلك النوادر، بل أجرى القاعدة مجراها، ومثله حد الغنى بالنصاب، وتوجيه الأحكام

---

(١) لأنه لا يتأتى ذٰلك من الجزئيات لاستحالة حصرها؛ فلا بد في التشريع العام من قواعد عامة. (د).

أما (ف)؛ فقال: «أي برجوعهم إليها أو إلى بمعنى الباء».

قلت: انظر «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٤ / ١٣٣ و٣٤ / ٢٠٦ ـ ٢٠٧)، و«البحر المحيط» (٦ / ٩٢) للزركشي.

(٢) جعل المشقة علة نظراً إلى أنها المترتب عليها الترخيص في الأصل، ولٰكن لما كانت غير منضبطة لاختلافها بحسب الأشخاص والأحوال؛ نيط الترخيص بمظنتها، وهو السفر؛ فهو العلة، أي الوصف الظاهر المنضبط، وهٰذا هو المشهور عند الأصوليين. (ف).

(٣) الأنسب تذكير الضمير لرجوعه إلى السفر. (ف).

بالبينات[1]، وإعمال[2] أخبار الآحاد والقياسات الظنية إلى غير ذٰلك من الأمور التي قد تتخلف مقتضياتهـا في نفس الأمـر، ولٰكنـه قليل بالنسبـة إلى عدم التخلف؛ فاعتبرت هٰذه القواعد كلية عادية لا حقيقية.

وعلى هٰذا الترتيب تجد سائر القواعد التكليفية.

وإذا ثبت[3] ذٰلـك ظهـر أن لا بد من إجراء العمومات الشرعية على مقتضى الأحكام العادية، من حيث هي منضبطة بالمظنات، إلا إذا ظهر معارض[4]؛ فيعمل على ما يقتضيه الحكم فيه، كما إذا عللنا القصر بالمشقة؛ فلا ينتقض بالمَلِكِ المُتْرَف ولا بالصِّناعة الشَّاقة، وكما لو علَّل الرِّبا في الطعام بالكيل[5]؛

(١) أي: مع أن البينـة قد تخـطىء، وقـد تكذب، ومع ذٰلك يجب ترتيب الحكم على الشهادة؛ فقد يكون الحكم في الواقع خطأ، لٰكنه نادر لا يعتد به؛ لأنه لا طريق غيره لإجراء العدالة بين الناس، حسبما جرت به العادة الإلٰهية فيهم. (د).

(٢) في الاستـدلال بها على الأحكام الشرعية، مع أنها محتملة لما يجعلها غير صالحة للأخذ بها، وبناء الأحكام الشرعية العملية عليها، ومثله أو أشد منه يقال في القياسات، وكلها ظنية بين ضعيفة وقوية، كما هو معروف من أنه يتوجه على القياس نحو أربعة وعشرين اعتراضاً تجعل الأخـذ به غير مقـطوع بصحته في الواقع، ولٰكن الشرع مع ذٰلك اعتبره بناء على أنه يوصل إلى الصواب عادة. (د).

(٣) في (ط): «وإذ ثبت».

(٤) وذٰلك كما إذا ظهر كذب الشهود فيرد وينقض، وكما إذا ظهر نص في مقابلة القياس فيرجع للنص لفساد اعتبار القياس حينئذ؛ فقوله: «كما إذا... إلخ» راجع لما قبل إلا. (د).

(٥) لا يخفى أن الكيل وصف طردي ليس فيه المناسبة التي يترتب عليها الحكم عند ذوي العقول السليمة، وقيل: العلة الوزن كما هو رأي أبي حنيفة، ورواية عند أحمد وعند مالك والشافعي أن العلة القوت، ورجحه ابن القيم، وأما الدراهم والدنانير؛ فمذهب أبي حنيفة أن العلة كونهما موزونين، وعند مالك والشافعي أن العلة الثمنية، وقال ابن القيم أنه الصواب؛ لأن الدراهم والدنانير أثمـان المبيعـات، والثمن هو المعيار الذي جعل ضابطاً لقيم الأموال؛ فيجب أن يكون مضبوطاً محدوداً لا يرتفع ولا ينخفض؛ إذ لو كانت ترتفع وتنخفض لكانت كالسلع؛ ففسد أن تكون أصلاً =

فلا ينتقض بما لا يتأتى كيله[1] لقلة أو غيرها؛ كالتافه مِنَ البُر، وكذلك إذا عللناه في النقـدين بالثمنية لا ينتقض بمـا لا يكون ثمناً لقلته، أو عللناه في الطعام بالاقتيات؛ فلا ينتقض بمـا ليس فيه اقتيات؛ كالحبـة الـواحـدة، وكذلك إذا اعترضت علة القوت بما يقتات في النادر؛ كاللَّوْز، والجَوْز، والقثاء، والبقول، وشَبْهِهَا، بل الاقتيات إنما اعتبر الشارع منه ما كان معتاداً مقيماً للصلب على الدوام وعلى العموم[2]، ولا يلزم اعتباره في جميع الأقطار[3].

= يرجع إليه في تقويم الأموال وحاجة الناس إلى أصل ترد إليه القيم حاجة ضرورية عامة، وذلك لا يكون إلا بما يستمر على حالة واحدة حتى ترتفع المنازعات وتنقطع الخصومات بالرجوع إليه، ولو أبيح دراهم بدراهم متخالفة في وصف ككون إحداهما صحيحة والأخرى مكسرة أو صغيرة وكبيرة وهكذا؛ لصارت الدراهم متجراً وجر إلى ربا النسيئة فيها ولا بد، والأثمان لا تقصد لأعيانها، بل ليتـوصل بها إلى السلع، فإذا صارت هي سلعاً تقصد لأعيانها فسدت مصالح الناس، وهذا أمر معقول يختص بالنقدين، لا يتعداه إلى كل موزون كما يقول أبو حنيفة، وبالجملة؛ فقد منع ربا الفضل في النقدين لأنه مفوت لمصلحة انضباط القيم ونقض لأساس التعامل، ولأنه ذريعة إلى ربا النسيئة، ومنع في الطعام سد لهذه الذريعة في الأقوات التي تشتد حاجة الناس إليها ولتفاضل في النقدين والطعام حرام ووسيلة للحرام. (د).

قلت: انظر في علة الربا: «المغني» (٤ / ١٢٥ ـ مع الشرح الكبير)، و«إعلام الموقعين» (٢ / ١٣٧)، و«الفروع» (٥ / ١٤٨)، و«المبسوط» (١٢ / ١١٣)، و«عمدة القاري» (١١ / ٢٥٣)، و«المجموع» (٩ / ٤٤٥)، و«حاشية الخرشي» (٣ / ٤١٢)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٩ / ٤٧٣)، و«الربا والمعاملات المصرفية» (ص ٩٤ وما بعدها).

(١) الكيل والثمنية والقـوت ليست علة بمعنى الحكمـة كالمشقـة في السفر، وإنما هي الأوصاف المنضبطة التي نيط بها الحكم وجعلت علامة على وجود الحكمة، فإذن الذي يقال أنه متى وجد الكيل أو الثمنية أو القوت حرم التفاضل، سواء أوجدت الحكمة وهي سد الذريعة وحفظ ما تشتد إليه حاجة الناس في الأقوات والأثمان، أم لم توجد، ولا يقال: وجد الكيل أم لم يوجد، كما لا يقال: وجد السفر أم لم يوجد؛ لأن الوصف الذي نيط به الحكم لا بد منه؛ فتأمل. (د).

(٢) بحيث لا تفسد البنية بالاقتصار عليه. (د).

(٣) كأنه يقول أيضاً: إنه لا يلزم أن تكون العادة عادة في جميع الأقطار، وهذا يرجع إلى =

وكذٰلك نقول: إن الحد علق في الخمر على نفس التناول حفظاً على العقل، ثم إنه أجرى الحد في القليل الذي لا يذهب العقل مجرى الكثير اعتباراً بالعادة في تناول[1] الكثير، وعلَّق حد الزنى على الإيلاج وإن كان المقصود حفظ الأنساب؛ فيحد من لم ينزل لأن العادة الغالبة مع الإيلاج الإنزال، وكثير من هٰذا.

فليكن على بال من النظر في المسائل الشرعية أن القواعد العامة إنما تنزل على العموم العادي.

* * * * *

= تقييد أصل المسألة، وأن العموم العادي الذي يقول: إنه مبنى الأحكام الشرعية لا يلزم اتحاده في جميع الأقطار؛ إلا أن ذٰلك إن صح؛ ففي مثل الاقتيات والثمنية اللذين يختلفان في بعض الأقطار، بحيث يكون الثمن فيها غير الذهب والفضة، وبحيث يكون القوت فيها غير هٰذه الأصناف أو غير بعضها، أما العادة في جعل البلوغ مظنة للعقل الذي هو مناط التكليف والشهادات، وفي مسألة الخمر قليله وكثيره، وفي مسألة مجرد الإيلاج؛ فالعادة فيه مطردة لا فرق بين قطر وآخر. (د).

(١) يعني أن العادة أن من يتناول القليل يتناول الكثير؛ فتحريم القليل والحد فيه من مكملات ضروري حفظ العقل. (د).

المسألة الثالثة

لا كلام في أن للعمـوم صيغاً وضعيَّة، والنظر في هٰذا مخصوص بأهل العربية وإنما ينظر هنا في أمر آخر وإن كان من مطالب أهل العربية أيضاً، ولٰكنه أكيد التقرير ها هنا، وذٰلك أن للعموم الذي تدل عليه الصيغ بحسب الوضع نظرين:

أحدهما: باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أصل وضعها على الإطلاق[1]، وإلى هٰذا النظر قصد[2] الأصوليين؛ فلذٰلك يقع التخصيص عندهم بالعقل[3] والحس[4] وسائر[5] المخصصات المنفصلة.

---

(١) انظر: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٤ / ٤٤٢ - ٤٤٥).

(٢) ويتضـح بمـا أثبتـه الآمدي في كتاب «الأحكام» (٢ / ٤٦٠) في قسم التخصيص بالمنفصل ومناقشته بالأوجه الثلاثة التي تقتضي أنه لا يصح التخصيص به، ثم تخلص بالجواب بأنه إذا نظر إلى أصل وضع الألفاظ من العموم صح التخصيص، وإذا نظر إلى عدم إرادة العموم من اللفظ؛ فإنه لا تخصيص، وأنه لا منافاة بين كون اللفظ دالًّا على المعنى لغة وبين كونه غير مراد من اللفظ. (د).

(٣) كما مثلوا له بقوله تعالى: **﴿خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير﴾** [الزمر: ١٦٢]؛ فالعقل دليل على تخصيص الخلق بغير ذاته وصفاته، وكذٰلك القدرة. (د).

قلت: انـظر «المحصـول» (٣ / ٧٣)، و«المستصفى» (٢ / ١٠٠)، و«العـدة» (٢ / ٥٤٧)، و«البرهان» (١ / ٤٠٨)، و«التمهيد» (٢ / ١٠١)، و«المسودة» (ص ١١٨).

(٤) كما في قوله تعالى: **﴿تجبى إليه ثمرات كل شيء﴾** [القصص: ٥٧]، وقوله: **﴿تدمر كل شيء بأمر ربها﴾** [الأحقاف: ٢٥]، وقوله: **﴿ما تذر من شيء أتت عليه إلا جعلته كالرميم﴾** [الذاريات: ٤٢]؛ فالحس دليل على أنها لم تدمر الجبال والأنهار وغيرها مما أتت عليه؛ فإنه خلاف المشاهد. (د).

قلت: انظر: «المحصول» (٣ / ٧٥)، و«المستصفى» (٢ / ٩٩)، و«نهاية السول» (٢ / ١٤١)، و«شرح تنقيح الفصول» (ص ٢١٥). =

والثاني: بحسب[1] المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها، وإن كان أصل الوضع على خلاف ذٰلك.

وهٰذا الاعتبار استعمالي، والأول قياسي.

والقاعدة في الأصول العربية أن الأصل الاستعمالي إذا عارض الأصل القياسي كان الحكم للاستعمالي.

وبيان ذٰلك هنا أن العرب [قد] تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه مما يدل عليه معنى الكلام خاصة، دون ما تدل عليه تلك الألفاظ بحسب الوضع الإفرادي؛ كما أنها [أيضاً][2] تطلقها وتقصد بها تعميم ما تدل عليه في أصل الوضع، وكل ذٰلك مما يدل عليه مقتضى الحال؛ فإن المتكلم قد يأتي بلفظ عموم[3] مما يشمل بحسب الوضع نفسَه وغيره، وهو لا يريد نفسه ولا يريد[4] أنه داخل في مقتضى العموم، وكذٰلك قد يقصد بالعموم صنفاً مما يصلح اللفظ له في أصل الوضع، دون غيره من الأصناف، كما[5] أنه قد يقصد

= (٥) كتخصيص الكتاب والسنة بغير الاستثناء والشرط والوصف والغاية. (د).

قلت: انظر «المحصول» (٣ / ٧١ وما بعدها)، و«روضة الناظر» (٢ / ٧٢٢ وما بعدها).

(١) في (ط): «باعتبار». (٢) سقط من (ط).

(٣) لما حصروا التخصيص بالمنفصل في العقل والحس والدليل السمعي؛ قال القرافي: «الحصر غير ثابت؛ فقد يقع التخصيص بالعوائد كقولك: رأيت الناس فما رأيت أكرم من زيد، فإن العادة تقضي أنك لم تر كل الناس»، ولا يخفى أن ما قاله القرافي إجمال ما بسطه المؤلف، ونقل بعض أمثلته ابن خروف، ولا يخفى أن التخصيص إن كان لدليل شرعي؛ لزم أن تكون العادة مشتهرة في عهد النبوة، أما العادات الطارئة؛ فإنها تخصص ما يجري بين أهل تلك العادة من المحاورات في التعبير. (د).

(٤) في (ط): «ولا يقصد».

(٥) هٰذا من باب التشبيه لا التمثيل لما نحن فيه؛ لأنه عكس الموضوع، لٰكنه يقرره ويوضحه. (د).

ذكـر البعض في لفظ[1] العموم، ومراده من ذكر البعض الجميع؛ كما تقول: فلان يملك المشـرق والمغرب[2]، والمراد جميع الأرض، وضُرب زيد الظَّهْرَ والبَطْنَ، ومنه ﴿رَبُّ ٱلْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ ٱلْمَغْرِبَيْنِ﴾ [الرحمن: ١٧].

﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ[3]﴾ [الزخرف: ٨٤].

فكـذٰلك إذا قال: من دخل داري أكرمته؛ فليس المتكلم بمراد، وإذا قال: أكرمت الناس، أو قاتلت الكفار؛ فإنما المقصود من لقي منهم؛ فاللفظ عام فيهم خاصة، وهم المقصودون باللفظ العام دون من لم يخطر بالبال.

قال ابن خروف[4]: «ولو حلف رجل بالطلاق والعتق ليضربَن جميع من في الدار وهو معهم فيها، فضربهم ولم يضرب نفسه؛ لبرّ ولم يلزمه شيء، ولو قال: اتهم الأمير كل من في المدينة فضربهم؛ فلا يدخل الأمير في التهمة والضرب».

قال: «فكذٰلك[5] لا يدخل شيء من صفات الباري تعالى تحت الإخبار في نحو قوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]؛ لأن العرب لا تقصد ذٰلك ولا تنويه، ومثله: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وإن كان عالماً بنفسه وصفاته، ولٰكن الإخبار إنما وقع عن[6] جميع المحدثات، وعلمُه بنفسه وصفاته شيء آخر».

قال: «فكل ما وقع الإخبار به من نحو هٰذا، فلا تعرض فيه لدخوله تحت

---

(١) أي: في مكان لفظ العموم؛ فيكون اللفظ دالًّا على البعض، وهو يريد الجميع. (د).

(٢) وهٰذا من باب الكناية التي تفيد المطلوب بدليل؛ فهي أوقع في باب الإفادة لأن من ملك حدي الشيء فقد ملك جميعه إلى نهايته. (د).

(٣) فهو إلٰه معبود فيهما وفيما يتبعهما أيضاً لا في خصوصهما. (د).

(٤) له شرح على كتاب سيبويه لم يطبع، ولعل النقل منه.

(٥) في (ط): «وكذٰلك». (٦) في (ط): «على».

المخبر عنه؛ فلا تدخل صفاته تعالى تحت الخطاب، وهٰذا معلوم من وضع اللسان».

فالحاصل أن العموم إنما يعتبر بالاستعمال، ووجوه الاستعمال كثيرة، ولٰكن ضابطها مقتضيات[1] الأحوال التي هي ملاك البيان؛ فإن قوله: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥] لم يقصد به أنها تدمر السماوات والأرض والجبال، ولا المياه ولا غيرها مما هو في معناها، وإنما المقصود تدمر كل شيء مرت عليه مما شأنها أن تؤثر فيه على الجملة، ولذلك قال: ﴿فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰ إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ كَذَٰلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ﴾ [الأحقاف: ٢٥].

وقال في الآية الأخرى: ﴿مَا تَذَرُ مِن شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلَتْهُ كَالرَّمِيمِ﴾ [الذاريات: ٤٢].

ومن الدليل على هٰذا [أيضاً] أنه لا يصح استثناء هٰذه الأشياء بحسب اللسان؛ فلا يقال: من دخل داري أكرمته إلا نفسي، أو أكرمت الناس إلا نفسي، ولا قاتلت الكفار إلا من لم ألق منهم، ولا ما كان نحو ذٰلك، وإنما يصح الاستثناء من غير المتكلم ممن دخل الدار، أو ممن لقيت[2] من الكفار، وهو الذي يتوهم[3] دخوله لو لم يستثن، هٰذا كلام العرب في التعميم؛ فهو إذاً الجاري في عمومات الشرع.

---

(١) وهل مقتضيات الأحوال سوى القرائن التي يدركها العقل والحس؟ كما في الأمثلة المذكورة ومثالي الكتاب الكريم اللذين ذكرهما بعد؛ إلا أن كلام ابن خروف صريح في تأييد المؤلف في أنه لا يعد مثل هٰذا من باب التخصيص، لأن الخارج بالعقل والحس لم يدخل حتى يبحث عن إخراجه فيكون مخصصاً، وقد نسب ذٰلك إلى وضع اللسان واللغة. (د).

(٢) في (ط): «لقيتُه».

(٣) أي: ما يقع في الوهم دخوله، وذٰلك إنما يكون فيما يصح شمول اللفظ المخرج منه له حسب الاستعمال، أما طريقة الأصوليين؛ فمبنية على أن كل ما يدخل وضعاً يصح إخراج بعضه بالعقل وغيره؛ فيكون تخصيصاً. (د).

وأيضاً؛ فطائفة من أهل الأصول نبّهوا على هٰذا المعنى، وأن ما لا يخطر ببال المتكلم عند قصده التعميم إلا بالإخطار لا يحمل لفظه عليه؛ إلا مع الجمود على مجرد[1] اللفظ، وأما المعنى؛ فيبعد أن يكون مقصوداً للمتكلم؛ كقوله ﷺ: «أيّما إهاب دبغ؛ فقد طهُر»[2].

قال الغَزَّالي[3]: «خروج الكلب عن ذهن المتكلم والمستمع عند التعرض للدباغ ليس ببعيد، بل هو الغالب الواقع، ونقيضه هو الغريب المستبعد».

وكذا قال غيره أيضاً، وهو موافق[4] لقاعدة العرب، وعليه يحمل كلام الشارع بلا بدّ.

---

(١) أي: باعتبار أصل الوضع، أما مع مراعاة المعنى والقرائن ومقتضى الحال، فما لا يخطر بالبال لا يصح أن يعد داخلاً، فلا يحتاج إلى إخراج؛ فلا تخصيص. (د).

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الحيض، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ، ١ / ٢٧٧ / رقم ٣٦٦) عن ابن عباس مرفوعاً بلفظ: «إذا دبغ...».

وقد وهم بعضهم؛ فنسبه لمسلم بلفظ: «أيما إهاب...»؛ كما تراه مبسوطاً في «نصب الراية» (١ / ١١٦)، و«تحفة الأشراف» (٥ / ٥٣)، وقد خرجته بإسهابٍ في تعليقي على «الخلافيات» للإمام البيهقي (١ / ١٩٤ - ١٩٨)؛ فراجعه إن أردتَ الاستزادة.

(٣) يريد الغزالي أن استثناء الشافعي لجلد الكلب من الطهارة بالدباغ لا يحتاج إلى مخصص منفصل ولا متصل، وهو يؤيد الأصل الذي يعمل المؤلف لإثباته هنا. (د).

قلت: انظر «المستصفى» (٢ / ٦٠).

(٤) وقد يعد من ذٰلك مثل: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات...﴾ إلى أن قال: ﴿فلا ترجعوهن إلى الكفار﴾ [الممتحنة: ١٠]، مع أن من شروط المعاهدة أن من جاء إلى المسلمين يرد إلى الكفار، وهو لفظ عام يشمل النساء بحسب أصل الوضع الإفرادي، ولا يقال: إن التخصيص ورد على النبي ﷺ لأن التخصيص في معاهدة مثل هٰذا لا يكون إلا برضا الطرفين واطلاعهما، حتى إنهم لما لم يرضوا عن تخصيص أبي جندل؛ لم يقبله ﷺ، ولما قبل النساء المؤمنات لم يبد منهم اعتراض، وذٰلك دليل على أن خروج النساء عن ذهن المتعاقدين كاف، مع =

فإن قيل: إذا ثبت أن اللفظ العام ينطلق[1] على جميع ما وضع له في الأصل حالة الإفراد، فإذا حصل التركيب والاستعمال؛ فإما أن تبقى دلالته على ما كانت عليه حالـة الانفراد[2]، أو لا، فإن كان الأول[3]؛ فهو مقتضى وضع اللفظ، فلا إشكال، وإن كان الثاني؛ فهو تخصيص للفظ العام، وكلٌّ تخصيص لا بد له من مخصص عقلي أو نقلي أو غيرهما، وهو مراد الأصوليين.

ووجه آخر، وهو أن العرب[4] حملت اللفظ على عمومه في كثير من أدلة الشريعة، مع أن معنى[5] الكلام يقتضي على ما تقرر خلاف ما فهموا، وإذا كان فهمهم في سياق الاستعمال معتبراً [في التعميم][6] حتى يأتي دليل التخصيص دل على أن الاستعمال لم يؤثر في دلالة اللفظ حالة الإفراد عندهم، بحيث صار كوضع ثان، بل هو باق على أصل وضعه، ثم التخصيص آت من وراء ذٰلك بدليل مُتَّصِل أو مُنْفَصِل.

= أن الوضع الإفرادي يشملهن، وما هٰذا إلا من تعويلهم على مقتضى الحال وما يفهم بالقرائن، ولا ينافي ذٰلك أنه لما جاءت أم كلثوم بنت عقبة بن معيط إليه ﷺ مهاجرة بعد عقد الهدنة خرج أخواها عمار والوليد إلى رسول الله ﷺ ليردها؛ فلم يردها، ونزلت الآية في ذٰلك، لا ينافي هٰذا ما قلنا؛ لأنهم لم يعترضوا بدخولهما في عقد الهدنة بلفظ: «من جاء» الشاملة وضعاً للنساء، كما اعترضوا في أبي جندل والموضع يحتاج إلى شيء من الدقة، وبهٰذا يتخلص من بعض ما قيل في كتب التفسير في هٰذه الآية. (د).

(١) كذا في جميع الأصول، ولعلها «ينطبق».

(٢) في (ط): «الإفراد».

(٣) كما في قوله: ﴿والله بكل شيء عليم﴾؛ فليس محل إشكال ولا نزاع. (د).

(٤) أخذ عنوان «العرب» ولم يقل الصحابة مثلاً؛ لما سيجيء في آية: ﴿إنكم وما تعبدون. . .﴾ إلخ، وليتأتى انفصاله وتميزه عن الاعتراض الآتي في الفصل في قوله: «فلقائل أن يقول: إن السلف الصالح. . . إلخ». (د).

(٥) يأتي إيضاح هٰذه الجملة في قوله بعد: «إلى أشياء كثيرة سياقها يقتضي بحسب المقصد الشرعي. . . إلخ». (د).

(٦) سقطت من (ط).

ومثـال ذلك أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ الآية [الأنعـام: ٨٢]؛ شق ذلك عليهم، وقالوا: أيُّنا لم يلبس إيمانه بظلم[1]؟ فقال عليه الصلاة والسلام: «إنّه ليس بذاك، ألا تسمع إلى قول لقمان: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣][2]، وفي رواية[3]: فنزلت: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣].

ومثل[4] ذلك أنه لما نزلت: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] قال بعض الكفار: فقد عُبدت الملائكة، وعُبد المسيح؛ فنزل: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ﴾[5] الآية [الأنبياء: ١٠١].

إلى أشياء كثيرة سياقها يقتضي بحسب المقصد الشرعي عموماً أخص من عموم اللفظ، وقد فهموا فيها مقتضى اللفظ وبادرت أفهامهم فيه[6]، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، ولولا أن الاعتبار عندهم ما وضع[7] له اللفظ في الأصل؛ لم يقع منهم فهمه.

فالجواب عن الأول أنا إذا اعتبرنا الاستعمال العربي؛ فقد تبقى دلالته الأولى وقد لا تبقى، فإن بقيت؛ فلا تخصيص، وإن لم تبق دلالته؛ فقد صار للاستعمال اعتبار آخر ليس للأصل، وكأنه وضع ثان حقيقي لا مجازي، وربما

---

(١) أي: فقد أبقوا اللفظ على عمومه الذي كان له في الإفراد، ولم يتغير معناه عند استعماله، حتى احتاجوا إلى المخصص وهو قوله: «ليس بذاك... إلخ»، مع أن سياق الآية وما قبلها من الآيات في أهل الشرك. (د).

(٢) مضى تخريجه (٣ / ٤٠٢)، وهو في «الصحيحين» عن ابن مسعود رضي الله عنه.

(٣) الرواية الأولى أقعد في الفهم، وأوضح في الغرض. (د).

(٤) في الأصل: «ومثال».

(٥) مضى تخريجه (٣ / ٣٦٢).

(٦) في (ط): «إليه».

(٧) لعله: «لما وضع». (ف).

أطلق بعض الناس على مثل هٰذا لفظ «الحقيقة اللغوية» إذا أرادوا أصل الوضع، ولفظ «الحقيقة العرفية»[1] إذا أرادوا الوضع الاستعمالي.

والدليل على صحته ما ثبت في أصول العربية من أن للّفظ[2] العربي أصالتين: أصالة قياسية، وأصالة استعمالية؛ فللاستعمال هنا أصالة أخرى غير ما للفظ في أصل الوضع، وهي التي وقع الكلام فيها، وقام الدليل عليها في مسألتنا؛ فالعام إذاً في الاستعمال لم يدخله[3] تخصيص بحال.

وعن الثاني أن الفهم في عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه، وللشريعة بهٰذا النظر مقصدان:

أحدهما: المقصد في الاستعمال العربي الذي أنزل القرآن بحسبه، وقد تقدم القول فيه.

والثاني[4]: المقصد في الاستعمال الشرعي الذي تقرر في سور القرآن

---

(١) الحقيقة العرفية عندهم كالحقيقة اللغوية في أنهما ينظر فيهما إلى اللفظ باعتبار الإفراد، كما قالوه في لفظ دابة، وأن استعماله في خصوص ذوات الأربع منظور فيه للفظ الإفرادي، يقع النظر عن معنى الكلام الذي تقضي العوائد بالقصد إليه ويفهم بمعونة سياق الكلام؛ فهناك فرق بين الحقيقة العرفية وبين الأصالة الاستعمالية التي يقررها في هٰذا المقام. (د).

(٢) في (ط): «من اللفظ».

(٣) أي: فهو وإن لم تبق دلالته الوضعية؛ إلا أنه دل على عموم آخر اقتضاه الاستعمال، ودلالته حقيقية أيضاً لا مجاز، وليس هٰذا تخصيصاً حتى يقال: «وكل تخصيص لا بد له من مخصص متصل أو منفصل» كما هو الاعتراض. (د).

(٤) أي: فهناك ثلاثة أوضاع: الوضع الإفرادي المعبَّر عنه بالأصالة القياسية، والوضع الاستعمالي المعبَّر عنه بالحقيقة العرفية، وهٰذا ما أثبته في الجواب الأول، والوضع الثالث الوضع الشرعي المسمى بالحقيقة الشرعية، والجواب عن الإشكال الأول يكفي فيه ملاحظة الوضع الثاني، أما الجواب عن الثاني؛ فلا بد فيه من ملاحظة وضع الحقيقة الشرعية والاستعمالات الواردة في الشريعة، حتى يتأتى تفاوت العرب في فهمها: بين من اتسع فهمه في إدراك الشريعة، وبين مبتدىء =

بحسب تقرير قواعد الشريعة، وذٰلك أن نسبة الوضع الشرعي إلى مطلق الوضع الاستعمالي العربي كنسبة الوضع في الصناعات الخاصة إلى الوضع الجمهوري؛ كما نقول في الصلاة: إن أصلها الدعاء لغة، ثم خصت في الشرع بدعاء مخصوص على وجه مخصوص، وهي فيه حقيقة لا مجاز؛ فكذٰلك نقول في ألفاظ العموم بحسب الاستعمال الشرعي: إنها إنما تعم [الذكر] بحسب مقصد الشارع فيها، والدليل على ذٰلك مثل الدليل على الوضع الاستعمالي المتقدم الذكر، واستقراء مقاصد الشارع يبين ذٰلك، مع ما ينضاف إليه في مسألة إثبات الحقيقة الشرعية.

فأما الأول؛ فالعرب فيه شَرَعٌ سواءٌ؛ لأن القرآن نزل بلسانهم.

وأما الثاني؛ فالتفاوت في إدراكه حاصل؛ إذ ليس الطارىء الإسلام من العرب في فهمه كالقديم العهد، ولا المشتغل بتفهمه وتحصيله كمن ليس في تلك الدرجة، ولا المبتدىء فيه كالمنتهي ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَـٰتٍ﴾ [المجادلة: ١١]؛ فلا مانع من توقف بعض الصحابة في بعض ما يشكل أمره، ويغمض وجه القصد الشرعي فيه؛ حتى إذا تبحر في إدراك معاني الشريعة نظره، واتسع في ميدانها باعه؛ زال عنه ما وقف من الإشكال[1] واتضح له القصد الشرعي على الكمال، فإذا تقرر وجه الاستعمال؛ فما ذكر مما توقف فيه بعضهم راجع إلى هٰذا القبيل، ويعضده ما فرضه الأصوليُّون من وضع

= قد لا يعرف هٰذه الاستعمالات الشرعية؛ فيحصل له التوقف نظراً لوقوفه عند الوضعين الأولين. (د).

قلت: انظر في هٰذه الأوضاع: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٢ / ١١٣ - ١١٥ و١٩ / ٢٣٥ - ٢٣٦)، و«الإيمان» (١١٠ - ١١٢) لابن تيمية، و«نزهة الخاطر العاطر» (٢ / ١٠ - ١١) لابن بدران، ط دار الكتب العلمية، و«أصول التشريع الإسلامي» (ص ٢٤٦) لعلي حسب الله، و«الحقيقة الشرعية» (ص ١٣ وما بعدها) لعمر بازمول.

(١) في (ط): «الاتصال».

الحقيقة الشرعية؛ فإن الموضع يستمد منها[1]، وهٰذا الموضع[2] وإن كان قد جيء به مضمناً في الكلام العربي؛ فله مقاصد تختص به يدل عليها المساق الحكمي أيضاً، وهٰذا المساق يختص بمعرفته العارفون بمقاصد الشارع، كما أن الأول يختص بمعرفته العارفون بمقاصد العرب؛ فكل ما سألوا عنه فمن [هٰذا][3] القبيل إذا تدبرته.

فصل

ويتبين لك صحة ما تقرر في النظر في الأمثلة المعترض بها في السؤال الأول[4].

فأما قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ الآية [الأنعام: ٨٢]؛ فإن سياق الكلام يدل على أن المراد بالظلم أنواع الشرك على الخصوص، فإن السورة من أولها إلى آخرها مقررة لقواعد التوحيد، وهادمة لقواعد الشرك وما يليه، والذي تقدم قبل الآية قصَّة إبراهيم عليه السلام في محاجته لقومه بالأدلة التي أظهرها لهم في الكوكب والقمر والشمس، وكان قد تقدم قبل ذلك قوله: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِـَٔايَـٰتِهِۦٓ﴾ [الأنعام: ٢١]؛ فبين أنه لا أحد أظلم ممن ارتكب هاتين الخلتين[5] وظهر أنهما المعنيُّ[6] بهما في سورة الأنعام إبطالاً بالحجة، وتقريراً لمنزلتهما في المخالفة،

---

(١) استمداد غير مباشر على ما سيتضح بعد، وإلا؛ فليس هٰذا من الحقيقة الشرعية كالصلاة مثلاً. (د).

(٢) هٰكذا في الأصل، وفي النسخ المطبوعة و (ط): «الوضع».

(٣) ما بين المعقوفتين من الأصل و (م) و (ط)، وسقط من (ف) و (د).

(٤) لعل الصواب: «الثاني». (د).

(٥) أي: عنى بهما في هٰذه الصورة إبطالاً لهما بالأدلة، وتقريراً لبعدهما عن الحق، =

(٦) في (ط): «الخصلتين».

وإيضاحاً للحق الذي هو مضاد لهما؛ فكأن السؤال إنما ورد قبل تقرير هٰذا المعنى.

وأيضاً؛ فإن ذٰلك لما كان تقريراً لحكم شرعي بلفظ عام؛ كان مظنة لأن يفهم منه العموم في كل ظلم، دقّ أو جلّ؛ فلأجل هٰذا سألوا وكان[1] ذٰلك عند نزول السورة، وهي مكية نزلت في أول الإسلام قبل تقرير جميع كليات[2] الأحكام.

وسبب احتمال[3] النظر ابتداءً أن قوله: ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] نفيٌ على نكرة، لا قرينةَ فيها تدل على استغراق أنواع الظلم، بل هو كقوله: لم يأتني رجل؛ فيحتمل المعاني التي ذكرها سيبويه، وهي كلها نفي لموجب مذكور أو مقدر، ولا نص في مثل هٰذا على الاستغراق في جميع الأنواع المحتملة؛ إلا مع الإتيان بمن وما يعطى معناها، وذٰلك مفقود هنا، بل في السورة[4] ما يدل على أن ذٰلك النفي وارد على ظلم معروف، وهو ظلم

= وتوضيحاً لما هو الحق في الواقع الذي هو ضدهما، وقوله: «فكأنه السؤال. . . إلخ» يقتضي أن الآية نزلت قبل ظهور العناية في الكتاب ـ أو على الأقل في سورة الأنعام ـ بإبطال هاتين الخلتين، ولٰكن هٰذا يتوقف على أن الآية المذكورة كان نزولها سابقاً على تلك الآيات، حتى توقفوا فيها ولم يدركوا مقصد الشرع منها؛ فسألوا، ولو كانت الآيات المقررة لهٰذه المعاني سابقة عليها لفهموا مقصد الشرع بالظلم ولم يتوقفوا، هٰذا كلامه، وهو توجيه إذا تم سبق الآية لغيرها كما أشرنا إليه. (د).

(١) في (ط): «وكل».

(٢) أي: التي منها: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذٰلك لمن يشاء﴾ [النساء: ٤٨]. (د).

(٣) أي: فالآية باعتبار ذاتها وقطع النظر عن الآيات الأخرى السابقة واللاحقة نراها باعتبار الاستعمال مجملة، لا نص فيها على الاستغراق الوضعي ولا على غيره؛ فجاء الاحتمال المقتضي للسؤال. (د).

(٤) لا حاجة إليه في هٰذا المقام؛ لأنا في مقام سبب الإجمال كما قال بعد: «فصارت الآية من جهة إفرادها بالنظر. . . إلخ».

الافتراء على الله والتكذيب بآياته؛ فصارت الآية من جهة إفرادها[1] بالنظر في هٰذا المساق مع كونها أيضاً في مساق تقرير الأحكام مجملة[2]في عمومها فوقع الإشكال فيها، ثم بين لهم النبي ﷺ أن عمومها إنما القصد به نوع أو نوعان من أنواع الظلم، وذٰلك ما دلت عليه السورة، وليس فيه تخصيص[3] على هٰذا بوجه.

---

(١) فإفرادها بالنظر وعدم الالتفات إلى سياقها وسباقها ـ أي: حتى على فرض أنها نزلت بعد الآيات التي تقرر فيها المعنى المشار إليه سابقاً ـ، وكونها في مساق تقرير الأحكام الذي هو مظنة عموم الظلم لما جل وما دق، هٰذا وذاك جعل العموم محتملاً وجعل الآية مجملة؛ فاحتاجت إلى السؤال والجواب للبيان لا للتخصيص. (د).

قلت: وقال ابن القيم في «إعلام الموقعين» (١ / ٤٣٤): «إن سياق اللفظ عند إعطائه حقه من التأمل يبيِّن ذٰلك ـ أي: إن معنى الظلم في الآية هو الشرك ـ؛ فإنه الله سبحانه لم يقل: ولم يظلموا أنفسهم، بل قال: ﴿ولم يلبسوا أيمانهم بظلم﴾، ولبس الشيء بالشيء تغطيته به، وإحاطته به من جميع جهاته، ولا يغطي الإيمان ويحيط به ويلبسه إلا الكفر».

وانظر حول تفسير الآية: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٧ / ٧٩ ـ ٨٢).

(٢) في (ط): «محتملة».

(٣) كأنـه يقول: إن هٰذا النوع أو النوعين من الظلم هما اللذان اختصا بالعناية في هٰذه السورة إبطالاً لهما بالحجة... إلخ ما سبق، فلما جاء ذكر الظلم في آية: ﴿الذين آمنوا...﴾ إلخ [الأنعام: ٨٢] جاء نازلاً من أول الأمر على معناه المذكور؛ فلا حاجة به إلى تخصيص، وهو في ذاته ظاهر إلا أنه لا يظهر فيه كونه وضعاً شرعياً، وعده من نوع الحقيقة الشرعية التي قال فيها: «إن نسبتها إلى مطلق الوضع الاستعمالي العربي كنسبة الوضع في الصناعات الخاصة إلى الوضع الجمهوري»، فإنما يظهر ذٰلك بالنسبة لمثل لفظ صلاة وصوم وحج وزكاة، أما الظلم؛ فلم يوضع في الشرع وضعاً خاصاً، بل لا يزال بالمعنى الذي يقتضيه الوضع الأصلي والوضع الاستعمالي العربي بحسب المقام والقرائن، نعم، الاستعمال الشرعي في هٰذه الآية فهم من الآيات السابقة، ومن عناية الكتاب في هٰذه السورة بهٰذا النوع من الظلم؛ فكان قرينة على المراد منه؛ فلا حاجة به إلى تخصيص آخر منفصل أو متصل، وما وجد من السؤال والجواب إزاحة لإجمال فقط، والحاصل أن قوله سابقاً: «والثاني المقصد في الاستعمال الشرعي الوارد في القرآن بحسب تقرير الشريعة» =

وأما قوله: ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ ﴾ الآية [الأنبياء: ٩٨]؛ فقد أجاب الناسُ عن اعتراض ابن الزِّبَعْري فيها بجهله بموقعها، وما روي في الموضع أن النبي ﷺ قال له: «ما أجهَلَكَ بلغةِ قومِك يا غلام»[1]؛ لأنه جاء في الآية ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا

= واضح في ذاته، وعليه يتمشى هذا الكلام، ولكن قوله: «وذلك أن نسبة الوضع الشرعي إلى مطلق الوضع... إلخ»، وكذا قوله: «مع ما ينضاف إلى ذلك في مسألة إثبات الحقيقة الشرعية»، وقوله بعد ذلك: «والموضع يستمد منها»؛ أي: من وضع الحقيقة الشرعية كل هذا لا يرتبط بالجواب عن آية ﴿الـذين آمنـوا ولم يلبسـوا﴾ [الأنعـام: ٨٢]، ولا الآية الثانية؛ فإن الكلام فيهما إنما يرتبط بالمقصد الشرعي في الاستعمال، وهذا يستعان على فهمه بالآيات وبما يتقرر من الأحكام العامة في الشريعة، ولا دخل لهذا في مسألة الوضع الشرعي الذي ينقل معنى الكلمة إلى معنى أخص، بحيث لا تطلق في استعمال الشرع حقيقة إلا بهذا المعنى الخاص، اللهم إلا أن يكون مراده بذكر الوضع الشرعي وما أطال به فيه مجرد التقريب والتشبيه فقط، وليس مراده أن الظلم انتقل في الوضع الشرعي إلى هذا النوع منه، وإن كان على كل حال ليس لذكره كبير فائدة. (د).

(١) قال ابن حجر في «الكافي الشاف» (ص ١١١ ـ ١١٢): «اشتهر في ألسنة كثير من علماء العجم وفي كتبهم أن النبي ﷺ قال في هذه القصة لابن الزبعري: «ما أجهلك بلغة قومك؛ فإني قلت: وما تعبدون، وهي لما لا يعقل، ولم أقل: ومن تعبدون»، **وهو شيء لا أصل له، ولا يوجد لا مسنداً ولا غير مسند**».

وقال في «موافقة الخبر الخبر» (٢ / ١٧٥): «وهذا لا أصل له من طريق ثابتةٍ ولا واهية»، ثم ذكر منشأ وهم من ذكر هذا الحديث.

وفي «تفسير الآلوسي» (١٧ / ٨٦) نقلاً عنه زيادة على المذكور: «والوضع عليه ظاهر، والعجب ممن نقله من المحدِّثين».

وحكم قبله ابن العربي في «الناسخ والمنسوخ» (٢ / ٣٠٣) مثل هذا الحكم؛ فقال: «هذا خبر موضوع لا أصل له في السقيم؛ فكيف في الصحيح؟ ولا في الضعيف فضلاً عن القوي، ويدفعه القرآن؛ فإنه لو كان كما وضع هذا الملحد لما افتقرنا إلى الجواب بالآيات الثلاث، ولكان فيما وبَّخهم به كفاية، وأيضاً؛ فإنه كان يجب أن يقال: (إن من سبقت لهم منا الحسنى)، فتكون الآية مطابقة للحديث، ولكنه جاء بكلمة (الذين) التي هي معنى كلمة «ما»؛ فيكون معنى الآية الأولى: إنكم والذين تعبدون من دون الله، وتكون الآية الثانية تخصيصاً صحيحاً باللفظ للفظ، =

﴿تَعْبُدُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] [في الأصنام التي كانوا يعبدون][1]، ﴿وَمَا﴾ لما لا يعقل؛ فكيف تشمل الملائكة والمسيح؟!

والذي[2] يجري على أصل مسألتنا أن الخطاب ظاهره أنه لكفار قريش، ولم يكونوا يعبدون الملائكة ولا المسيح، وإنما كانوا يعبدون الأصنام؛ فقوله: ﴿وَمَا تَعْبُدُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] عام في الأصنام التي كانوا يعبدون، فلم يدخل في العموم الاستعمالي غير ذٰلك؛ فكان اعتراض المعترض جهلاً منه بالمساق، وغفلة عما قصد في الآيات.

وما روي من قوله: «ما أجهلك بلغة قومك يا غلام»[3] دليل على عدم تمكنه في فهم المقاصد[4] العربية وإن كان من العرب؛ لحداثته وغلبة الهوى عليه في الاعتراض أن يتأمل مساق الكلام حتى يهتدي[5] للمعنى المراد، ونزل[6] قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ﴾ [الأنبياء: ١٠١] بياناً[7]

= وبالمعنى للمعنى، ونحن لا نحتاج إلى هٰذا كله، ونعوذ بالله من التكلُّف للحق؛ فكيف بالتكلُّف للباطل؟!». وانظر: «المعتبر» (ص ١٨٧) للزركشي، و«تفسير ابن كثير» (٣ / ١٩٩).

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل، وسقط من النسخ المطبوعة و (ط).

(٢) خلاصة الجواب على طريقة غير المؤلف أن لفظ «ما» لا يشمل عيسى ولا الملائكة بقطع النظر عن مساق الآية، وعلى طريقة المؤلف ـ من اعتبار المساق وكونها في كفار قريش ـ يكون الجواب بالنظر إلى الواقع وهو أن قريشاً لم تعبد عيسى ولا الملائكة؛ فلا يتصور دخولهما ولو كان لفظ «ما» صالحاً للشمول، وقد وجه المؤلف الأثر على كلتا الطريقتين، والواقع أنه صالح للتنزيل عليهما (د).

(٣) انظر الحاشية في الصفحة السابقة.

(٤) أي: التي لا بد من الاسترشاد فيها بما يساق الكلام له. (د).

(٥) هٰكذا في الأصل، وفي غيره: «يتهدى».

(٦) مضى تخريجه (٣ / ٣٦٢).

(٧) أي: لزيادة بيان جهل المعترض؛ كما في «شرح المنهاج». (د).

لجهله.

ومثله ما في «الصحيح»[1] أنَّ مروان قال لبوَّابه[2]: «اذهب يا رافع إلى ابن عباس، فَقُلْ لـه: لئن كان كلُّ امرىء فرِح بما أوتِيَ، وأحبَّ أن يُحمَد بما لم يفعل[3] مُعذَّباً؛ لنُعذَّبنّ أجمعون. فقال ابن عباس: ما لكم ولهٰذه الآية؟ إنما دعا النبيُّ[4] ﷺ يهودَ فسألهم عن شيء، فكتموه إياه وأخبروه بغيره؛ فأرَوْهُ أن قد استحمـدوا إليه[5] بمـا أخبروه عنه فيما سألهم وفرحوا بما أوتوا[6] من كتمانهم. ثم قرأ ابن عباس: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [آل عمران: ١٨٧] كذلك حتى قوله: ﴿يَفْرَحُونَ بِمَآ أَتَوا۟ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا۟ بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا۟﴾ [آل عمران: ١٨٨]»؛ فهٰذا[7] من ذٰلك المعنى أيضاً.

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب ﴿لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا﴾، ٨ / ٢٣٣ / رقم ٤٥٦٨).

(٢) فاهماً أن الموصول في قوله تعالى: ﴿لا تحسبن الذين يفرحون﴾ الآية على عمومه شاملاً لكل من يؤتى شيئاً أو يأتي شيئاً، كما قيل: فيفرح به فرح إعجاب، ويود أن يحمده الناس بما هو عارٍ عنه من الفضائل. (ف).

(٣) في «الصحيح»: «يعمل».

(٤) أي: إن الآية نزلت في شأن خاص بأهل الكتاب بدليل قوله تعالى: ﴿وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً فبئس ما يشترون﴾؛ فليس الموصول على عمومه شاملاً لما ذكر. (ف).

(٥) في (ط): «عليه». (٦) في «الصحيح»: «أتوا».

(٧) فمروان أفرد الآية عما قبلها، فظن العموم؛ فبين له الحبر في جوابه ما يتنزل عليه هٰذا العموم، بمساعدة سياق الآية والقصة التي نزلت فيها، ومن أدب المؤلف مع مروان قوله: «فهٰذا من ذٰلـك المعنى»، ولم يقل لعدم تمكن مروان من فهم مقاصد الشريعة، وقوله: «فجوابهم»؛ أي: الأجوبة التي سبقت عن توقفهم في الآيات الثلاث. (د).

قلت: وانظر «البرهان في علوم القرآن» (١/ ٢٧ ـ ٢٨). قال (ف): «(أتوا) قرىء بضم الهمزة؛ أي: أو أعطوا، وبفتحها مقصورة وممدودة».

وبـالجملة؛ فجـوابهم بيان لعمـومـات تلك النصوص كيف وقعت في الشريعة، وإن ثم قصداً آخر سوى القصد العربي[1] لا بد من تحصيله، وبه يحصـل فهمهـا، وعلى طريقـه يجري سائر العمومات، وإذ ذاك لا يكون ثم تخصيص بمنفصل[2] ألبتة، واطّردت العمومات قواعد صادقة العموم، ولنورد هنا فصلاً هو مظنة لورود الإشكال[3] على ما تقرر، وبالجواب عنه يتضح المطلوب اتضاحاً أكمل.

---

(١) أي: العربي البحت الذي لم يستند إلى تعرف مقاصد الشرع، والوقوف على مقتضى الحـال من مثـل سبب النـزول، والـرجوع إلى كليات الشريعة لفقه جزئياتها من الأدلة بمقارنتها للكليات، وهٰكذا سائر القرائن التي تعين على فهم المقصود من الألفاظ، وتكشف عن المراد منها وما استعملت فيه في الآية؛ فتكون تلك القرائن كبيان للمجمل، لا تخصيص وإخراج لبعض ما أريد من اللفظ. (د).

(٢) وسيأتي أنه لا تخصيص بالمتصل أيضاً. (د).

(٣) الإشكال في هٰذا الفصل وارد على الجواب عن الإشكال السابق القائل: إن العرب حملت الألفاظ على عمومها الإفرادي، مع أن سياق الاستعمال يقتضي خلاف ما فهموا؛ فقد أجاب عنه بأن فهم عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه، وأن فهم المقصد الشرعي مما يتفاوت الأمر فيه بين الطارىء الإسلام والقديم العهد، والمشتغل بتفهمه وتحصيله ومن ليس كذٰلك، فمن تبحر أدرك الاستعمال الشرعي ومقصد الشارع على الكمال فتوقف الصحابة في مثل آية: ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ [الأنعام: ٨٢] إنما هو راجع إلى ذٰلك؛ لأن الآية في الأنعام وهي من أول ما أنزل، ولم تكن كليات الشريعة قد تم تقريرها؛ فهٰذا هو عذرهم في التوقف، ويريد بهٰذا الفصل أن يورد على هٰذا الجواب أنه غير حاسم للإشكال؛ لأن السلف الصالح المتبحرين في فهم مقـاصـد الشـريعـة كعمـر بن الخـطاب، ومعـاوية، وعكـرمـة، وابن عباس، وغيرهم من الأئمة المجتهـدين، أخـذوا بعموم الألفاظ، وإن كان سياق الاستعمال ومقتضيات الأحوال تعارض هٰذا العموم، وما ذاك إلا لأن المعتبر عندهم هو العموم الإفرادي؛ فتكون هٰذه الأمثلة المذكورة في هٰذا الفصـل وغيره مما خص بالمنفصل، لا أنها مما وضع في الاستعمال الشرعي على العموم، وأن عمومها باق لم يمسه تخصيص كما تقول، وبهٰذا يتبين الفرق بين الإشكال والجواب هنا وبين ما تقدم، وأن قوله: «والجواب عنه» معطوف على لفظ: «ما»؛ فالإشكال الآتي وارد على ما قرره في =

فلقائل أن يقول: إن السلف الصالح مع معرفتهم بمقاصد الشريعة وكونهم عرباً قد أخذوا بعموم اللفظ وإنْ كان سياق الاستعمال يدل على خلاف ذٰلك، وهو دليل على أن المعتبر عندهم في اللفظ عمومه بحسب اللفظ[1] الإفرادي وإن عارضه السياق، وإذا كان كذٰلك عندهم صار ما يبين لهم خصوصه كالأمثلة المتقدمة مما[2] خص بالمنفصل، لا مما وضع في الاستعمال على العموم المدعى.

ولهٰذا الموضع من كلامهم أمثلة، منها أن عمر بن الخطاب كان يتخذ الخشن من الطعام، كما كان يلبس المرقع في خلافته؛ فقيل له: لو اتخذت طعاماً ألين من هٰذا. فقال: أخشى أن تعجل طيباتي، يقول الله تعالى: ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَٰتِكُمْ فِى حَيَاتِكُمُ ٱلدُّنْيَا﴾[3] [الأحقاف: ٢٠] الحديث.

وجاء أنه قال لأصحابه وقد رأى بعضهم قد توسع في الإنفاق شيئاً: «أين تذهب بكم هذه الآية: ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَٰتِكُمْ فِى حَيَاتِكُمُ ٱلدُّنْيَا﴾[4] الآية

= رأس المسألة ووارد على الجواب عنه بما تقدم كما عرفت، قوله: «يتضح» واقع في جواب الأمر، ولا مانع أن يكون سقط الباء من قوله: «والجواب» كما قاله بعضهم، وإن جعله هو الصواب. (د).

قلت: يريد بقوله: «بعضهم»: «ف»؛ فإن العبارة هٰذه: «والجواب عنه» وقال: «صوابه: «وبالجواب عنه»».

(1) في (ط): «الوضع».

(2) في (ط): «كما».

(3) أخرجه ابن شبة في «تاريخ المدينة» (٢ / ٦٩٥ - ٦٩٦)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٣ / ٢٧٩)، وابن المبارك في «الزهد» (٢٠٤)، والبلاذري في «أنساب الأشراف» (ص ١٨٧ - أخبار أبي بكر وعمر)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (ص ٢٥٣ - ٢٥٤ - ترجمة عمر) من وجوه عن عمر، وفي بعضها انقطاع.

وانظر: «مسند الفاروق» (٢ / ٥٠٥ - ٥٠٦) لابن كثير، و«كنز العمال» (١٢ / رقم ٣٥٩٥٥).

(4) أخرجه ابن شبة في «تاريخ المدينة» (٢ / ٦٩٦ - ٦٩٧)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (ص ٢٥٥ - ترجمة عمر).

[الأحقاف: ٢٠]»، وسياق الآية يقتضي أنها إنما نزلت في الكفار الذين رضوا بالحياة الدنيا من الآخرة، ولذلك قال: ﴿وَيَوْمَ يُعْرَضُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ عَلَى ٱلنَّارِ﴾، ثم قال: ﴿فَٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ﴾ [الأحقاف: ٢٠]؛ فالآية غير لائقة بحالة المؤمنين، ومع ذلك؛ فقد أخذها عمر مستنداً في ترك الإسراف مطلقاً، وله أصل في «الصحيح» في حديث المرأتين المتظاهرتين على النبي ﷺ؛ حيث قال عمر للنبي ﷺ: ادعُ الله أن يُوَسِّعَ على أمَّتك؛ فقد وسَّع على فارس والروم وهم لا يعبدونه. فاستوى جالساً؛ فقال: «أوَفي شكٍّ [أنت] يا ابن الخطاب؟! أولئك قوم عجِّلت لهم طيباتُهم في الحياةِ الدُّنيا»[1].

فهذا يشير إلى مأخذ عمر في الآية وإن دل السياق على خلافه.

وفي حديث الثلاثة[2] الذين هم أول من تسعر بهم النار يوم القيامة أن

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب المظالم، باب الغُرْفة والعُلِّيَّة المشرفة وغير المشرفة في السُّطوح وغيرها، ٥ / ١١٤ - ١١٦ / رقم ٢٤٦٨، وكتاب النكاح، باب موعظة الرجل ابنته لحال زوجها، ٩ / ٢٧٨ - ٢٧٩ / رقم ٥١٩١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الطلاق، باب في الإيلاء واعتزال النساء وتخييرهن، ٢ / ١١١١ - ١١١٣ / رقم ١٤٧٩ بعد ٣٤) عن ابن عباس رضي الله عنهما.

وما بين المعقوفتين زيادة من (ف) و (ط).

(٢) يشير المصنف إلى ما أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الإمارة، باب من قاتل للرياء والسمعة استحق النار، ٣ / ١٥١٣ - ١٥١٤ / رقم ١٩٠٥)، والترمذي في «جامعه» (أبواب الزهد، باب ما جاء في الرياء والسمعة، ٤ / ٥٩١ - ٥٩٣ / رقم ٢٣٨٢)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الجهاد، باب من قاتل ليُقال فلان جريء، ٦ / ٢٣ و٢٤) عن أبي هريرة مرفوعاً: «إنَّ أول الناس يقضى يوم القيامة عليه رجلٌ استشهد فأتي به فعرفه نعمه فعرفها، قال: فما عملت فيها؟ قال: قاتلت فيك حتى استشهدت. قال: كذبت، ولكنك قاتلت لأن يقال جريء؛ فقد قيل. ثم أمر به فسحب على وجهه حتى ألقي في النار، ورجلٌ تعلم العلم وعلمه وقرأ القرآن، فأتي به فعرفه نعمه فعرفها، قال: فما عملت فيها؟ قال: تعلمت العلم وعلمته وقرأت فيك القرآن. قال: كذبت، ولكنك تعلمت =

معاوية قال: صدق الله ورسوله ﴿ مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَٰلَهُمْ فِيهَا﴾ [هود: ١٥] إلى آخر الآيتين.

فجعل مقتضى الحديث وهو في أهل الإسلام داخلاً تحت عموم الآية، وهي في الكفار؛ لقوله: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي ٱلْآخِرَةِ إِلَّا ٱلنَّارُ﴾ [هود: ١٦] إلخ؛ فدل على الأخذ بعموم «مَنْ» في غير الكفار أيضاً.

وفي البخاري عن محمد بن عبدالرحمٰن؛ قال: «قُطع على أهل المدينة بَعثٌ؛ فاكتُتِبْتُ، فلقيتُ عكرمة مولى ابن عباس، فأخبرتُه؛ فنهاني عن ذٰلك أشدَّ النهي، ثم قال: أخبرني ابن عباس أن أناساً من المسلمين كانوا مع المشركين، يُكثّرون سوادَ المشركين على عهد رسول الله ﷺ، يأتي السهمُ يُرمى به فيصيبُ أحدَهم فيقتُله، أو يُضرَبُ فيُقْتل؛ فأنزل الله عز وجل: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِيٓ أَنفُسِهِمْ﴾ الآية [النساء: ٩٧]»[1].

فهٰذا أيضاً من ذٰلك؛ لأن الآية عامة فيمن كثَّر سواد المشركين، ثم إن عكرمة أخذها على وجه أعم[2] من ذٰلك.

وفي الترمذي والنسائي عن ابن عباس لما نزلت: ﴿ وَإِن تُبْدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ

= العلم ليقال عالم، وقرأت القرآن ليقال: هو قارىء؛ فقد قيل. ثم أمر به فسحب على وجهه حتى ألقي في النار، ورجل وسع الله عليه وأعطاه من أصناف المال كله، فأتي به فعرفه نعمه فعرفها، قال: فما عملت فيها؟ قال: ما تركت من سبيل تحب أن ينفق فيها إلا أنفقت فيها لك. قال: كذبت، ولٰكنك فعلت ليقال: هو جواد؛ فقد قيل. ثم أمر به فسحب على وجهه، ثم ألقي في النار». لفظ مسلم.

وتفرد الترمذي بذكر مقولة معاوية عقبه.

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب ﴿إن الذين توفاهم الملائكة...﴾، ٨ / ٢٦٢ / رقم ٤٥٩٦).

(٢) فجعلها شاملة لمن يعين على حرب ظالمة بين المسلمين. (د).

﴿أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم﴾ الآية [البقرة: ٢٨٤]، دخل قلوبهم منه شيء [لم يدخل من[1] شيء]، فقالوا للنبي ﷺ؛ فقال: «قولوا سمعنا وأطعنا». فألقى الله الإيمان في قلوبهم؛ فأنزل الله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ الآية، ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]. قال: قد فعلت. ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]. قال: قد فعلت» الحديث[2] إلخ، فهموا من الآية العموم، وأقره النبي ﷺ، ونزل بعدها ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] على وجه النسخ أو غيره مع قوله[3] تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وهي

---

(١) الرواية لمسلم، وأصلها: «دخل قلوبهم منها شيء لم يدخل قلوبهم من شيء»، وفي «تفسير ابن جرير»: «لم يدخلها»، وهذه الجملة صفة لشيء، أي: دخل قلوبهم من الآية الكريمة شيء من الفزع والخوف لم يدخلها من أجل شيء آخر من الآيات. (د).

قلت: وفي (م): «مثله شيء»، وما بين المعقوفتين سقط من (ط).

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب بيان أنه سبحانه وتعالى لم يكلف إلا ما يطاق، ١ / ١١٦ / رقم ١٢٦)، والترمذي في «الجامع» (أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة البقرة، ٥ / ٢٢١ - ٢٢٢ / رقم ٢٩٩٢)، والنسائي في «الكبرى» (كتاب التفسير، ١ / ٢٩٣ - ٢٩٤ / رقم ٧٩)، وأحمد في «المسند» (١ / ٢٣٣)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٢٨٦)، وابن حبان في «الصحيح» (١١ / ٤٥٨ / رقم ٥٠٦٩)، وابن جرير في «التفسير» (٣ / ٩٥)، والبيهقي في «الأسماء والصفات» (٢١٠ - ٢١١)، والواحدي في «أسباب النزول» (ص ٦٧ - ٦٨)، وابن الجوزي في «نواسخ القرآن» (ص ٢٢٨).

واقتصار المصنف في العزو على النسائي والترمذي وإهماله لمسلم قصور، والله الهادي، وأول الآية سقط من (م).

(٣) أي: وهو قرينة على أن الله لم يكلف بما يجري في النفس من الخواطر لأنه حرج، ومع أنه يقتضي خلاف ما فهموا؛ فقد كان معولهم على العموم الإفرادي لا الاستعمال الشرعي الذي يمنع من هذا الفهم، وقد أقرهم ﷺ على ما فهموا حتى نزل ما يخصص، وهو ﴿لا يكلف الله نفساً =

قاعدة مكية كلية؛ ففي هٰذا ما يدل على صحة الأخذ بالعموم اللفظي وإن دل الاستعمال اللغوي أو الشرعي على خلافه.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ﴾ [النساء: ١١٥] الآية؛ فإنها نزلت فيمن ارتد عن الإسلام بدليل قوله بعد: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ الآية [النساء: ٤٨]، ثم إن عامة العلماء استدلوا بها على كون الإجماع حجة[1] وأن مخالفه عاصٍ، وعلى أن الابتداع في الدين مذموم.

وقوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا۟ مِنْهُ﴾ [هود: ٥] ظاهر مساق الآية أنها في الكفار والمنافقين أو غيرهم بدليل قوله: ﴿لِيَسْتَخْفُوا۟ مِنْهُ﴾ [هود: ٥]؛ أي: من الله تعالى أو من رسول الله ﷺ، وقال ابن عباس: «إنها في أناس كانوا يستحيون أن يتخلَّوا[2] فيُفضوا إلى السماء، وأن يجامعوا نساءهم فيفضوا إلى السماء؛ فنزل ذٰلك فيهم»[3]؛ فقد عم[4] هٰؤلاء في حكم الآية مع

= **إلا وسعها﴾** [البقرة: ٢٨٦]؛ إلا أن قوله: «على وجه النسخ» من باب تكميل المقام في ذاته؛ لأنه عليه لا بد أن يكون مقصوداً ابتداء ثم نسخ، ويكون فهمهم في محله؛ فيخرج عما نحن فيه، وقوله: «أو غيره» بناء على أنه تخصيص كما تقدم للمؤلف الكلام فيه في باب النسخ على اصطلاح المتقدمين، ولو ذكره واقتصر عليه لكان أنسب بالمقام، وهٰذا كله على بعض التفاسير في آية: **﴿وإن تبدوا ما في أنفسكم﴾** [البقرة: ٢٨٤]؛ أي: على أنها راجعة للشهادة وكتمانها؛ فيكون فيه شاهد لما نحن فيه. (د).

(١) ذكر السبكي في «طبقات الشافعية الكبرى» (٢ / ٢٤٣) في ترجمة (محمد بن عقيل الفريابي) حكايةً عن الإمام الشافعي فيها استدلال بهٰذه الآية على حجية الإجماع، وقال: «سند هٰذه الحكاية صحيح لا غبار عليه».

(٢) يتخلَّوا: يدخلوا الخلاء المعروف. (ف).

(٣) أخرجه البخاري في «التفسير» (كتاب التفسير، باب **﴿ألا إنهم يثنون صدورهم ليستخفوا منه﴾**، ٨ / ٣٤٩ / رقم ٤٦٨١، ٤٦٨٢، ٤٦٨٣).

(٤) ابن عباس يقول صراحة: «إنها نزلت في الذين يستحيون»، ولا يلزم من الاستخفاء =

أن المساق لا يقتضيه.

ومثل هٰذا كثير، وهو كله مبني على القول باعتبار عموم اللفظ لا خصوص السبب.

ومثله قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] مع أنها نزلت[1] في اليهود والسياق يدل على ذٰلك، ثم إن العلماء عمُّوا بها غير الكفار، وقالوا: كُفرٌ دون كفر[2].

= بمعنى الاستحياء النفاق أو الكفر؛ فهو يخالف غيره في سبب النزول؛ فلا يجعلها في الكفار ثم يسحب حكمها على بعض المؤمنين حتى تجعل الآية مما نحن فيه، فما لم يقل ابن عباس صراحة إنها نزلت في الكفار وإنها تشمل من استحيا... إلخ، ثم يكن لذكرها ها هنا وجه. (د).

(١) أي: الآيات الثلاث نزلت في اليهود خاصة؛ كما قال ابن عباس فيما أخرجه أحمد في «المسند» (١ / ٢٤٦)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الديات، باب النفس بالنفس، ٤ / ١٦٨ / رقم ٤٤٩٤، وكتاب الأقضية، باب الحكم بين أهل الذمة، ٣ / ٣٠٣ / رقم ٣٥٩٠، ٣٥٩١)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب القسامة، باب تأويل قوله تعالى: ﴿وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط﴾، ٨ / ١٨)، والدارقطني في «السنن» (٣ / ١٩٨)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ١٧٣٨ - موارد)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٣٦٦)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٨ / ٢٤)، وهو صحيح بتعدد طرقه.

(٢) كما هو ثابت عن ابن عباس، أخرجه من طرق عنه: ابن جرير في «التفسير» (٦ / ٢٥٦، ٢٥٧)، ومحمد بن نصر المروزي في «تعظيم قدر الصلاة» (رقم ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤)، وابن عبدالبر في «التمهيد» (٤ / ٢٣٧)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٣١٣)، والبيهقي في «الكبرى» (٨ / ٢٠)، وابن أبي حاتم في «تفسيره» - كما في «تفسير ابن كثير» (٢ / ٩٧)، وسعيد بن منصور والفريابي وابن المنذر -؛ كما في «الدر المنثور» (٣ / ٨٧).

ولأخينا الفاضل علي بن حسن الحلبي جزء مفرد في تصحيحه، وهو مطبوع بعنوان: «القول المأمون»؛ فانظره غير مأمور.

وانظر: «مدارج السالكين» (١ / ٣٣٦ - ط الفقي).

فإذا رجع هٰذا البحث إلى القول بأن لا اعتبار بعموم اللفظ، وإنما الاعتبار بخصوص السبب[1]، وفيه من الخلاف ما علم[2]؛ فقد رجعنا إلى [أن][3] أحد القولين هو الأصح، ولا فائدة زائدة[4].

والجواب: إن السلف الصالح إنما جاؤوا بذٰلك الفقه الحسن بناء على أمر آخر غير راجع إلى الصيغ العمومية؛ لأنهم فهموا من كلام الله تعالى مقصوداً يفهمه الراسخون في العلم، وهو أن الله تعالى ذكر الكفار بسيِّء أعمالهم، والمؤمنين بأحسن أعمالهم؛ ليقوم العبد بين هٰذين المقامين على قدمي الخوف والرجاء، فيرى أوصاف أهل الإيمان وما أعد لهم؛ فيجتهد رجاء أن يدركهم، ويخاف أن لا يلحقهم فيفر من ذنوبه، ويرى أوصاف أهل الكفر وما أعد لهم؛ فيخاف من الوقوع فيما وقعوا فيه، وفيما يشبهه، ويرجو بإيمانه أن لا يلحق بهم؛ فهو بين الخوف والرجاء من حيث يشترك مع الفريقين في وصف ما وإن كان مسكوتاً عنه؛ لأنه إذا ذكر الطرفان كان الحائل بينهما مأخوذ[5] الجانبين كمحال

---

(١) وإن من المخصص المنفصل سبب النزول، يعني وما شاكله، فإن ما ذكره المؤلف في هٰذا المقام لا يقتصر مقتضى الحال فيه على خصوصية السبب، كما هو ظاهر؛ فإن كلامه فيما هو أوسع من ذٰلك، كما في كلام عمر وكلام معاوية. (د).

(٢) وهو أن الجمهور على القول باعتبار عموم اللفظ، ولا اعتبار بخصوص السبب، والنزاع فيما إذا بني عام مستقل على سبب خاص، مثاله أنه سئل ﷺ عن بئر بضاعة التي تلقى فيها الجيف؛ فقال: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء... إلخ»، وكما في قصة مروره بشاة ميمونة ميتة؛ فقال: «أيما إهاب دبغ؛ فقد طهر»، وقد نقل عن الشافعي أن العبرة بخصوص السبب مخالفاً للجمهور الذين حجوه بالأدلة المتضافرة على أن العبرة بعموم اللفظ. (د). (٣) سقطت من (ط).

(٤) قد يقال: وكيف لا تكون الفائدة زائدة، وقد صحح بناء على فهمك غير ما صححه الجمهور، من أن العبرة بالعموم لا بالخصوص؛ إلا أن يقال: إنه يريد الفائدة التي يعنيها المؤلف ويكد للحصول عليها، وهي أنه لا تخصيص بالمنفصل أصلاً. (د).

(٥) أي: يتجاذبه الطرفان، ويأخذه كل منهما إلى جهته؛ فهو مأخوذ لكل منهما؛ فالعبارة =

الاجتهاد لا فرق، لا من جهة أنهم حملوا ذٰلك محمل الداخل تحت العموم اللفظي، وهو ظاهر[1] في آية الأحقاف وهود والنساء في آية: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [الآية][2] [النساء: ٩٧]، ويظهر أيضاً في قوله: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، وما سوى[3] ذٰلك؛ فإما من تلك القاعدة، وإما أنها بيان فقه الجزئيات من الكليات العامة، لا أن المقصود التخصيص، بل بيان جهة[4] العموم، وإليك النظر في التفاصيل، والله المستعان.

= مستقيمة. (د).

قلت: في هٰذا ردٌّ على (ف) حيث قال: «لعله مأخذ الجانبين، أي: جانبي تدبر الخوف والرجاء» اهـ.

(١) لأن الآيات المذكورة لا يتأتى فيها اندراج المؤمنين في عمومها اللفظي، لا سيما الآيات الثلاث الأول، وعلى ما هو الظاهر في الآية الرابعة من قوله: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى﴾ [النساء: ١١٥]، ولذا أفردها بقوله: «ويظهر أيضاً». (د). وفي (ط): «وهٰذا ظاهر».

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من (ف) و(م) و(ط).

(٣) أي: من الآيات السابقة المستشكل بها، وقوله: «من تلك القاعدة»؛ أي: المتقدمة في هٰذا الجواب، ويمكن اطرادها في الجميع، وأما أنه من المجيبين ـ كابن عباس في آية ﴿ويحبون أن يحمدوا﴾ [آل عمران: ١٨٨] ـ بيان وتقرير لطريقة أخذ الجزئيات الفقهية من الكليات، وأنه يلزم أن يوقف بها عند الحد الاستعمالي في المقاصد الشرعية، ولا يرجع بها إلى الوضع على الإطلاق، وليس مقصودهم أن الآيات كانت في قصد الشارع عامة ثم خصصت، بل غرضهم بيان أن عمومها ليس بحسب ما فهم السائل عموماً ينظر فيه للوضع العربي الإفرادي، بل الاستعمالي بحسب مقاصد الشارع في مثله، وما يعين عليه المقام وما يقتضيه الحال، وعليه يكون قوله: «وما سوى ذٰلك» راجعاً إلى ما سبق من أول الفصل، وظاهر أن صحة العبارة: «لا أن المقصود» وليست «لأن» كما في أصل النسخة. (د).

(٤) أي: وإنه عموم بقدر مقاصد الشرع فيه، يعد فهم قواعد الشريعة؛ أي: فلم يفهموا العموم من الوقوف عند حد اللفظ العام نفسه، ولم يفهموا الخصوص باعتبار أنه تخصيص وإخراج لما كان داخلاً حتى يكون المخصص منفصلاً بطريق من طرقه. (د).

. . . .

= محور الكلام في هٰذه المسألة هو أن خصوص السبب هل يصلح أن يكون قرينة مخصصة أم لا؟ اختلفوا في هٰذه، وبناء على هٰذا الاختلاف اختلفت مناهج المؤلفين في تصنيف هٰذه المسألة؛ فمنهم من وصفها ضمن مباحث العام وجعل لها عنواناً مستقلاً، ومنهم من وصفها ضمن مباحث التخصيص بالمنفصل.

فالآمدي في «الإحكام» (٢/ ٤٥٩ و٤٧٧) جعل الخطاب الوارد على سبب بنوعيه ـ أعني: ورود الخطاب جواباً لسؤال، وروده في قضية عين ذكرت فيه علة الحكم ـ في مباحث العام؛ فجعل النوع الأول في المسألة السادسة، وجعل النوع الثاني في المسألة الثالثة عشرة.

وليس في سلوك هٰذا المنهج ما يدل على أن الآمدي يرى في الحكم العام الوارد على سبب أن العبرة بعموم اللفظ؛ لأنه في الأصل متردد في صحة التخصيص بالمنفصل، وذكر أوجهاً ثلاثاً تقتضي منع التخصيص بالمنفصل، ثم حاول تطويع هٰذه الأوجه لتوافق القول بجواز التخصيص بالمنفصل.

وأما الرازي في «المحصول» (٢ / ١٨٣)؛ فعقد له هٰذا العنوان: القول فيما ظن أنه من مخصصات العموم، مع أنه ليس كذٰلك وضمنه الخطاب الوارد على سبب، وقصر السبب على سؤال السائل.

وانفرد في ذٰلك الشاطبي؛ فإنه لا يرى أصلا التخصيص بالمنفصل ولا بالمتصل؛ لأن اللفظ العام بوضعه الاستعمال يدل دون ما يدل عليه ذٰلك اللفظ بوضعه اللغوي، والعموم إنما يفيد بالاستعمال، ووجوه الاستعمالات كثيرة، ولٰكن ضابطها مقتضيات الأحوال التي هي ملاك البيان، وهٰذه المقتضيات كالقرائن تعين على فهم المقصود من الألفاظ وتبين المجمل، وبهٰذا الفهم لا يكون إذ ذاك تخصيص بمنفصل؛ فالنصوص العامة التي وردت فيها مقتضيات أحوال ظاهرها أنها مخصصة للعموم ليست في الحقيقة مخصصة، بناء على هٰذه القاعدة: «المقصد الاستعمالي للفظ العام»، أو أن هٰذه المقتضيات وردت لبيان «فقه الجزئيات من الكليات العامة، لا أن المقصود التخصيص بل بيان جهة العموم».

ويجعل الأحكام العامة الواردة على سبب باقية على عمومها، وإنما الأسباب اقتضت أحكاماً خاصة، يقول رحمه الله فيما مضى (١ / ٤٦٥): «ولا يخرج عن هٰذا ـ أي أن الأحكام الكلية مشروعة على الإطلاق والعموم ـ ما كان من الكليات وارداً على سبب، فإن الأسباب قد تكون مفقودة =

فصل

إذا تقرر ما تقدم؛ فالتخصيص إما بالمنفصل أو بالمتصل.

فإن كان بالمتصل؛ كالاستثناء، والصفة، والغاية، وبدل البعض، وأشباه ذٰلك؛ فليس في الحقيقة بإخراج لشيء، بل هو بيان لقصد المتكلم في عموم اللفظ أن لا يتوهم السامع منه غير ما قصد، وهو ينظر إلى قول سيبويه: «زيدٌ الأحمرُ» عند من لا يعرفه «كزيد» وحده عند من يعرفه، وبيان ذٰلك أن زيداً الأحمر هو الاسم المعرّف به مدلول زيد بالنسبة إلى قصد المتكلم، كما كان الموصول مع صلته هو الاسم لا أحدهما، وهٰكذا إذا قلت: «الرجل الخياط» فعرفه السامع؛ فهو مرادف «لزيد»؛ فإذاً المجموع هو[1] الدال، ويظهر ذٰلك في الاستثناء إذا قلت: «عشرة إلا ثلاثة»؛ فإنه مرادف لقولك: «سبعة»؛ فكأنّه وضع آخر عرضَ حالة التركيب.

= قبل ذٰلك، فإذا وجدت اقتضت أحكاماً».

والفرق بين الشاطبي وبين الأصوليين في حقيقة التخصيص أن التخصيص عنده بيان المقصود في عموم الصيغ؛ فهو يرجع إلى بيان وضع الصيغ العمومية في أصل الاستعمال العربي أو الشرعي، وما ذكره الأصوليون يرجع إلى بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص؛ فالشاطبي جعل التخصيص بياناً لوضع اللفظ، والأصوليون قالوا: إنه بيان لخروج اللفظ عن وضعه. انظر «مسألة تخصيص العام بالسبب» (ص ٢٢ ـ ٢٣) لمحمد العروسي عبدالقادر.

(١) ولا تخصيص فيه، وهو حقيقة فيه، وهٰذا رأي أبي الحسين أن ما خص بغير مستقل كالشرط والاستثناء والصفة؛ فالباقي يكون اللفظ فيه حقيقة، وذٰلك لأن هٰذه المذكورات صارت كالجزء من الدال على المعنى المقصود، وصار الدال معها لمعنى غير ما وضع له أولاً، وقوله: «ويظهر ذٰلك في الاستثناء»؛ لأن العام الذي أخرج منه البعض كقولك: أكرم بني تميم إلا البخلاء منهم باق على عمومه دلالة وإرادة، وليس من العام المخصص في شيء، ومثل هنا بعشرة، وليست أسماء العدد من العموم في شيء؛ إلا أن غرضه إفادة أن الاستثناء كجزء من الكلام الدال على السبعة، وهو أظهر من الصفة. (د).

وإذا كان كذلك؛ فلا تخصيص في محصول الحكم لا لفظاً ولاَ قصداً[1]، ولا يصح أن يقال: إنه مجاز أيضاً[2] لحصول الفرق عند أهل العربية بين قولك: «ما رأيت أسداً يفترس الأبطال»، وقولك: «ما رأيت رجلاً شجاعاً»، وأن الأول مجاز، والثاني حقيقة، والرجوع في هذا إليهم، لا إلى ما يصوره العقل[3] في مناحي الكلام.

وأما التخصيص بالمنفصل؛ فإنه كذلك أيضاً راجع إلى بيان المقصود في عموم الصيغ، حسبما تقدم في رأس المسألة، لا أنه على حقيقة التخصيص الذي يذكره الأصوليون.

فإن قيل: وهكذا يقول الأصوليون: إن التخصيص بيان المقصود بالصيغ المذكورة؛ فإنه رفع لتوهم دخول المخصوص تحت عموم الصيغة في فهم السامع، وليس بمراد الدخول تحتها، وإلا؛ كان التخصيص نسخاً، فإذاً لا فرق بين التخصيص بالمنفصل والتخصيص بالمتصل على ما فسرتْ؛ فكيف تفرق بين ما ذكرت وبين ما يذكره الأصوليون؟

فالجواب: إن الفرق بينهما ظاهر، وذلك أن ما ذكر هنا راجع إلى بيان وضع الصيغ العمومية في أصل الاستعمال العربي أو الشرعي، وما ذكره الأصوليون يرجع إلى بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص؛ فنحن بينا أنه بيان لوضع اللفظ، وهم قالوا: إنه بيان لخروج اللفظ عن وضعه،

---

(١) يترتب الثاني على الأول لأنه إذا كان اللفظ بقيده آتياً على قدر المراد؛ فلا محل للتخصيص قصداً. (د).

قلت: انظر «المسودة» (١٥٤)، و«مجموع الفتاوى» (٣١ / ١١٦).

(٢) انظر تفصيل ذلك في: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٠ / ٤٨٨ - ٤٩٠ و٣١ / ١١٦).

(٣) كأن يصور أن الرجل في سياق النفي عام عموماً قصره الوصف على نوع منه، وهو أقل مما كان يتناوله قبل الوصف؛ فهو غير ما وضع له «رجل»؛ فيكون مجازاً. (د).

وبينهما فرق؛ فالتفسير الواقع هنا نظير البيان الذي[1] سيق عقب اللفظ المشترك ليبين المـراد منه، والذي للأصوليين نظير[2] البيان الذي سيق عقيب الحقيقة ليبين أن المراد المجاز؛ كقولك: رأيت أسداً يفترس الأبطال.

فإن قيل: أفيكون تأصيل أهل الأصول كله باطلاً، أم لا؟ فإن كان باطلاً؛ لزم أن يكون ما أجمعوا عليه من ذلك خطأ، والأمة[3] لا تجتمع على الخطأ، وإن كان صواباً وهو الذي يقتضيه إجماعهم؛ فكل ما يعارضه خطأ، فإذاً كل ما تقدم بيانه خطأ.

فالجواب: إن إجماعهم أولاً غير ثابت على شرطه، ولو سلم أنه ثابت؛ لم يلزم منه إبطال ما تقدم لأنهم إنما اعتبروا صيغ العموم بحسب ما تدل عليه في الوضع الإفرادي، ولم يعتبروا حالة الوضع الاستعمالي، حتى إذا أخذوا في الاستـدلال على الأحكام؛ رجعوا إلى اعتباره: كلٌّ على اعتبار رآه، أو تأويل ارتضاه؛ فالذي تقدم بيانه مستنبط من اعتبارهم الصيغ في الاستعمال، بلا[4]

---

(١) وهو لا يخرج الصيغ عن وضعها، وإنما يكشف عن الوضع المراد من بين الأوضاع. (د).

قلت: في (ط) و(ف): «نـظير بيان الـذي»، وقـال (ف): «لعله: «نـظير البيان» بأداة التعريف» انتهى، وكذا في الأصل و(م) و(د).

(٢) وإنما قال: «نظيره»؛ أي: شبيهه للفرق الظاهر بين المعنى المجازي المنقول إليه وبين المعنى الباقي بعد التخصيص؛ فإن الأول ليس بعضاً مما وضع له اللفظ حقيقة، بل معنى آخر مناسب له فقط، أما الثاني؛ فإنه بعض ما وضع له اللفظ، ولذا قال بعضهم: إنه لا يزال اللفظ فيه حقيقة. (د). وفي (ط): «الواقع هنا نظير...».

قلت: انظر «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٣١ / ١٠٩).

(٣) أي: والأصوليون أمة في فنهم. (د).

(٤) في الأصل و(ط): «فلا».

خلافٍ بيننا وبينهم؛ إلا ما يَفهم عنهم من لا يحيط علماً بمقاصدهم، ولا يجود محصول كلامهم، وبالله التوفيق.

فصل

فإن قيل: حاصل[1] ما مر أنه بحث في عبارة، والمعنى متفق عليه، ومثله لا ينبني عليه حكم.

فالجواب أن لا، بل هو بحث فيما ينبني عليه أحكام:

ـ **منها**: أنهم اختلفوا في العام إذا خص؛ هل يبقى[2] حجة أم لا؟ وهي من المسائل الخطيرة في الدين؛ فإن الخلاف فيها في ظاهر الأمر شنيع لأن غالب الأدلة الشرعية وعمدتها هي العمومات، فإذا عدت من المسائل المختلف فيها بناء على ما قالوه أيضاً من أن جميع العمومات أو غالبها مخصص؛ صار معظم الشريعة مختلفاً فيها: هل هو حجة أم لا؟ ومثل ذٰلك يلقى في المُطْلَقات[3] فانظر فيه، فإذا عرضت المسألة على هٰذا الأصل المذكور؛ لم يبق[4] الإشكال المحظور، وصارت العمومات حجة على كل قول.

---

(١) يعني: يؤخذ من جوابه السابق أن المآل واحد، وأنهم وإن سموه تخصيصاً وإخراجاً لبعض ما دخل في العام؛ إلا أنهم عند الاستنباط وأخذ الأحكام اعتبروا الصيغ بالوضع الاستعمالي لا الوضع الإفرادي؛ فالمآل واحد، والخلاف في العبارة، وهٰذا ما رتب عليه هٰذا السؤال ليدفعه. (د). وفي (ط): «حاصل هٰذا أنه».

(٢) أي: العام الذي خصص بمبين كاقتلوا المشركين، المخصص بالذمي مثلاً، أما المخصص بمجمل نحو هٰذا العام مخصوص، أو لم يرد به ما يتناوله؛ فليس بحجة اتفاقاً، والجمهور على أن المخصص بمبين حجة في الباقي مطلقاً، وقال البلخي: «حجة إن خص بمتصل لا منفصل». (د).

(٣) أي: يوجد فيها. (ف).

(٤) أي: لأن من قال بعدم الحجية يقول في دليله: إن الصيغة إذا خصت صارت في بقية =

ولقد أدّى إشكال هٰذا الموضع إلى شناعة(١) أخرى، وهي أن عمومات

= المسميات مجازاً، بل كان ما تحتها من المسميات مراتب في المجاز متعددة؛ فكان اللفظ فيها مجملاً، فلا بد من دليل على ما يراد منها؛ فأنت ترى أن الإشكال في كون الباقي حجة ما نشأ إلا من دعوى أن التخصيص يجعل الباقي مجازاً، وعلى رأي المؤلف لا يكون مجازاً؛ فلا إشكال في أن العام حقيقة في جميع ما قصد؛ فهو حجة فيه، وسقط سبب الخلاف في الحجية، وقوله: «صارت العمومات حجة على كل قول»، يعني أنه يلزم ذٰلك، وأن من خالف لو اطلع على ما قلنا وعرف سقوط سبب مخالفته ليقال بالحجية مع الجمهور. (د).

قلت: وقال ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٦ / ٤٤٢) في منكري حجية العموم من الواقفة والمخصصة: «وهو مذهب سخيف»، و«كلام ضائع غايته أن يقال: دلالة العموم أضعف من غيره من الظواهر، وهٰذا لا يقر؛ فإنه ما لم يقم الدليل المخصص وجب العمل بالعام»، وانظر منه: (٢٩ / ١٦٦ - ١٦٧)، و«إجابة السائل» للصنعاني (ص ٣٠٩ وما بعدها).

(١) تعلم أن المسألة آلت إلى أنه يقول: إن الذي يسمونه تخصيصاً بالمتصل أو المنفصل ليس تخصيصاً، وأن هٰذه العمومات وإن لم تبق بمعناها الوضعي الإفرادي الشامل لأكثر من المراد للشارع؛ فهي بحسب الاستعمال ومقاصد الشرع إنما تنطبق على ما يراد فقط، بحسب مقتضى المقام وقرائن الأحوال، وهي حقيقة فيما يراد لا مجاز، وأن هٰذه القرائن تعتبر كمبين المجمل لا كقرائن المجاز الذي يقتضيه القول بالتخصيص، وعليه؛ فالمقدار الذي يتناوله العام المقصود للشارع لا يختلف على رأيه ورأي الأصوليين، والاعتداد بالعمومات القرآنية فيما أراده منها القرآن واحد، متى درجنا على القول بالحجية في الباقي الذي بالغ عليه، والقرائن العقلية والحسية وغيرها مما يسميه هو كبيان للمجمل ويسمونه مخصصاً لا بد منها عند الطرفين؛ فإنا إذا قلنا: لا يعمل بالعام إلا بعد الاستقصاء عن المخصص؛ فكذٰلك نقول: لا يعمل بالمجمل إلا بعد التحقق من المبين؛ فأين هو إبطال الكليات القرآنية وإسقاط الاستدلال بها إلا على جهة التساهل وتحسين الظن على رأيهم، وعدم ذٰلك على رأيه؟ ثم أين الإخلال بجوامع الكلم على رأيهم، وعدم الإخلال بها على رأيه؟ مع أن المقدار الذي يتناوله العام واحد بعد التخصص أو بعد البيان، وكيف نقول على رأيهم بافتقار الجوامع إلى قرائن ومخصصات، ولا نقول بذٰلك فيها على رأيه؟ وقد قال بعد: «فالحق أنها على عمومها الذي يفهمه العربي الفهم المطلق على مقاصد الشرع»، فإذاً ليست باقية على وضعها الإفرادي، ولا هي غير مفتقرة إلى فهم العربي المطلع على مقاصد الشرع لتكون قرينة له يفهم بها =

القرآن ليس فيها ما هو معتد به في حقيقته من العموم، وإن قيل بأنه حجة بعد التخصيص، وفيه ما يقتضي إبطال الكليات القرآنية، وإسقاط الاستدلال به جملة؛ إلا بجهة من التساهل وتحسين الظن، لا على تحقيق النظر والقطع بالحكم، وفي هٰذا إذا تؤمل توهين الأدلة الشرعية، وتضعيف الاستناد إليها، وربما نقلوا في الحجة لهٰذا الموضع عن ابن عباس؛ أنه قال: «ليس في القرآن عام إلا مخصص، إلا قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾»[1] [البقرة: ٢٨٢]، وجميع ذٰلك مخالف لكلام العرب، ومخالف لما كان عليه السلف الصالح من القطع بعموماته التي فهموها تحقيقاً، بحسب قصد العرب في اللسان، وبحسب قصد الشارع في موارد الأحكام.

وأيضاً؛ فمن المعلوم أن النبي ﷺ بُعث بجوامع الكلم[2]، واختُصر له الكلام اختصاراً على وجه هو أبلغ ما يكون، وأقرب ما يمكن في التحصيل، ورأسُ هٰذه الجوامع في التعبير العمومات[3]، فإذا فرض أنها ليست بموجودة في

= مقدار ما تناوله العام؛ فليست مستغنية عن القرائن والمقيدات على ما قاله أيضاً، غايته أنه لا يسميه تخصيصاً بل بياناً لا بد منه، وهلا قال في الفائدة الثانية وبذٰلك أيضاً انحسمت مادة الشناعة الناشئة من وجود خلاف في حجية العام المخصص؛ لأنه مهما كان الخلاف ضعيفاً فإن هٰذا النزاع يوهن الاستدلال بهٰذه العمومات وهي معتمد الشريعة، ويجعل الأخذ بها من طريق تحسين الظن، لا من باب تحقيق النظر والقطع بالحكم، وتبنى الفائدة الثالثة عليه أيضاً؛ لأن العمومات إنما تكون جوامع إذا كان معناها محدداً محرراً، وهو إنما يكون كذٰلك إذا كان اللفظ فيه حقيقة، لا مجازاً محتملاً كما تقدم بيانه عند من يذهب إلى أنه ليس بحجة لإجماله في المراتب التي يحتملها المجاز. (د).

(١) مضى (٣ / ٣٠٩) بنحوه، وهو مما لا يصح عنه ألبتة.

(٢) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الجهاد، باب قول النبي ﷺ «نُصرت بالرُّعب مسيرة شهر»، ٦ / ١٢٨ / رقم ٢٩٧٧) وغيره عن أبي هريرة مرفوعاً: «بُعِثْتُ بجوامع الكلم، ونُصِرتُ بالرعب؛ فبينما أنا نائم أوتيتُ خزائن الأرض. . . ».

(٣) انظر: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٤ / ١٣٣ و٣٤ / ٢٠٦ ـ ٢٠٧).

القرآن جوامعَ ، بل على وجه تفتقر فيه إلى مخصصات ومقيدات وأمور أخر؛ فقد خرجت تلك العمومات عن أن تكون جوامع مختصرة ، وما نقل عن ابن عباس إنْ ثبت من طريق صحيح ؛ فيحتمل التأويل .

فالحق في صيــغ العمــوم إذا وردت أنهـا على عمـومهـا في الأصـل الاستعمـالي ، بحيث يفهم محـلَّ عمومها العربيُّ الفهم المطلع على مقاصد الشرع ؛ فثبت أن هٰذا البحث ينبني عليه فقه كثير وعلم جميل ، وبالله التوفيق .

* * * * *

المسألة الرابعة

عمومات العزائم وإن ظهر ببادىء الرأي أن الرخص تخصصها[(١)]؛ فليست بمخصصة لها في الحقيقة، بل العزائم باقية على عمومها، وإن أطلق عليها أن الرخص خصصتها؛ فإطلاق مجازي لا حقيقي.

والدليل على ذلك أن حقيقة الرخصة؛ إما أن تقع بالنسبة إلى ما لا يطاق، أوْ لا.

فإن كان الأول فليست برخصة في الحقيقة؛ إذ لم يخاطب بالعزيمة من لا يطيقها، وإنما يقال هنا: إن الخطاب بالعزيمة مرفوع من الأصل بالدليل الدال على رفع تكليف ما لا يطاق؛ فانتقلت العزيمة إلى هيئة أخرى، وكيفية مخالفة للأولى كالمصلي لا يطيق القيام؛ فليس بمخاطب بالقيام، بل صار فرضه الجلوس أو على جَنْبٍ أو ظَهْرٍ، وهو العزيمة عليه، وإن كان الثاني؛ فمعنى الرخصة في حقه أنه إن انتقل إلى الأخف؛ فلا جناح عليه، لا أنه سقط[(٢)] عنه فرض القيام.

والدليل على ذلك [أنه][(٣)] إن تكلف فصلى قائماً؛ [فإما][(٣)] أن يقال: إنه أدى الفرض على كمال العزيمة، أوْ لا؛ فلا يصح[(٤)] أن يقال: إنه لم يؤده على كماله؛ إذ قد ساوى فيه الصحيحَ القادر من غير فرق؛ فالتفرقة بينهما تحكم من غير دليل؛ فلا بد أنه أداه على كماله، وهو معنى كونه داخلاً تحت عموم الخطاب بالقيام.

---

(١) حتى يقال مثلاً: الظهر أربع إلا على المسافر، وصوم رمضان واجب إلا على المسافر، وهكذا؛ فتكون الرخص مخصصة لأدلة العزائم. (د).

(٢) ويدل على عدم سقوطه قولهم في الرخصة: «مع قيام السبب للحكم الأصلي». (د).

(٣) سقط من (ط).

(٤) الأنسب ولا يصح، وهو إبطال للاحتمال الثاني لإثبات الأول. (ف).

فإن قيل: [إذا قلت]: إن العـزيمـة مع الـرخصة من [باب][1] خصال الكفارة بالنسبة إليه؛ فأيَّ الخصلتين فعل فعلى حكم الوجوب، وإذا كان [ذٰلك] كذٰلك؛ فعمله بالعزيمة عمل على كمال، وقد ارتفع عنه حكم الانحتام، وذٰلك معنى تخصيص عمـوم العـزيمـة بالرخصة؛ فقد تخصصت عمومات العزائم بالرخص على هٰذا[2] التقرير؛ فلا يستقيم القول ببقاء العمومات إذ ذاك.

وأيضاً[3]، فإن الجمع بين بقاء حكم العزيمة ومشروعية الرخصة جمع بين متنافيين؛ لأن معنى بقاء العزيمة أن القيام في الصلاة واجب عليه حتماً، ومعنى جواز التـرخص أن القيام ليس بواجب حتمـاً، وهمـا قضيتـان متناقضتان، لا تجتمعان على موضوع واحد؛ فلا يصح القول ببقاء العموم بالنسبة إلى من يشق عليه القيام في الصلاة.

وأمر ثالث، وهو أن الرخصة قد ثبت التخيير بينها وبين العزيمة، فلو كانت العزيمة هنا باقية على أصلها من الوجوب المنحتم؛ لزم من ذٰلك التخيير بين الواجب وغير الواجب، والقاعدة أن ذٰلك محال لا يمكن؛ فما أدى إليه مثله.

فالجواب: إن العزيمة مع الرخصة ليستا[4] من باب خصال الكفارة إذ لم يأت دليل ثابت يدل على حقيقة التخيير، بل الذي أتى في حقيقة الرخصة أن من ارتكبها؛ فلا جناح عليه خاصة، لا أن المكلف مخير بين العزيمة والرخصة، وقد تقدم الفرق بينهما في كتاب الأحكام في فصل العزائم والرخص، وإذا ثبت

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (د).

(٢) وكـأنـه يقول: الظهر تجب أربعاً وجوباً منحتماً إلا على المسافر؛ فإن أدى اثنتين أو أربعاً صح وارتفع انحتام الأربعة الذي كان على غير المسافر، وهٰذا تخصيص لعموم دليل العزيمة. (د).

(٣) هٰذا الوجه وما بعده مبنيان على الوجه الأول ومتوقفان عليه؛ فمتى بطل بطلا، ولذا كان الجواب بإبطال الأول كافياً في إبطال الاعتراضين، ويبقى الكلام على ما جعله المؤلف جواباً عن الثاني ليدفع التناقض به وسيأتي ما فيه. (د). وفي (ط): «وأيضاً؛ فإن الجميع...».

(٤) في (ط): «العزيمة بالرخصة ليست...».

ذٰلك؛ فالعزيمة على كمالها وأصالتها في الخطاب بها، وللمخالفة حكم[1] آخر.

وأيضاً؛ فإن الخطاب بالعزيمة من جهة حق الله تعالى، والخطاب بالرخصة من جهة حق العبد؛ فليسا بواردين على المخاطب من جهة واحدة، بل من جهتين مختلفتين، وإذا اختلفت الجهات أمكن الجمع وزال[2] التناقض المتوهم في الاجتماع، ونظير تخلف العزيمة للمشقة[3] تخلفها للخطأ، والنسيان، والإكراه، وغيرها من الأعذار التي يتوجه[4] الخطاب مع وجودها مع أن التخلف غير مؤثم ولا موقع في محظور، وعلى هٰذا ينبني معنى آخر يعم هٰذه المسألة وغيرها[5]وهو أن العمومات التي هي عزائم إذا رفع الإثم عن[6] المخالف فيها لعذر من الأعذار؛ فأحكام تلك العزائم متوجِّهة على عمومها من غير تخصيص، وإن أطلق عليها أن الأعذار خصصتها؛ فعلى المجاز لا على الحقيقة، ولنعدّها مسألة على حدتها، وهي:

---

(١) وهو رفع الإثم. (د).

(٢) كيف والمخاطب واحد؟ على كل حال هو الله تعالى؛ فسواء أكان الخطابان من جهة حق الله، أم من جهة حق الآدمي، أم موزعين كما يقول؛ فالإشكال باق لا يرتفع بهٰذا الجواب لأن الله كلفه بالعزيمة تكليفاً متحتماً، وإن كان لحقه تعالى، وكلفه بها تكليفاً غير منحتم لحق العبد، والتكليف في قضية واحدة بالوحدات الثمانية المعتبرة في التناقض؛ فمهما اختلف سبب التكليف فإن التناقض حاصل، لا يدفعه إلا التخصص أو الجواب بأن العزيمة مع الرخصة ليست من باب خصال الكفارة كما قال: «هل هي» هي. (د).

(٣) أي: لا يعدم الطاقة الذي جعله لا تكليف معه؛ فيبقى الكلام في أن النسيان وما معه مما لا يطاق أم مما فيه المشقة فقط؟ فإن كان من الأول؛ لزم أن يسقط التكليف بلا فارق بينهما، وسيأتي تتميم الكلام. (د).

(٤) ويكون معنى رفعها في الحديث رفع الإثم لا رفع التكليف، بدليل مطالبته بالأداء بعد زوال النسيان وما معه. (د).

(٥) وإن لم يكن مما يسمى رخصة. (د). (٦) في (ط): «على».

المسألة الخامسة

والأدلة على صحتها ما تقدم[1]، والمسألة وإن كانت مختلفاً فيها على وجه آخر؛ فالصواب جريانها على ما جرت عليه العزائم مع الرخص، ولنفرض المسألة في موضعين:

أحدهما[2]: فيما إذا وقع الخطأ من المكلف فتناولَ ما هو محرم؛ ظهرت علة تحريمه بنص أو إجماع أو غيرهما؛ كشارب المسكر يظنه حلالاً، وآكل مال

---

(١) قال في الدليل الأول هناك: لا يخاطب بالعزيمة من لا يطيقها؛ فالخطاب مرفوع من الأصل لرفع التكليف بما لا يطاق، فإجراء هٰذا الدليل لا يناسب ما نحن فيه لأنه ينتج عكس مطلوبه ويقتضي أنه لا تكليف مع النسيان والخطأ، وأيضاً قالوا: إن الفهم والقدرة على الامتثال شرطان في التكليف، وأجابوا عن مثل اعتبار طلاق السكران الفاقد للشرط بأنه من قبيل ربط الأحكام بأسبابها؛ فهو من خطاب الوضع لا من التكليف، وهٰذا يشكل على المسألة هنا، وعلى قوله سابقاً: «ونظير تخلف العزيمة للمشقة تخلفها للخطأ والنسيان والإكراه وغيرها من الأعذار التي يتوجه الخطاب. . . إلخ»؛ إلا أن يقال: إنه جار على القول بتوجه التكليف إلى هٰؤلاء جميعاً، وأشار إلى ذٰلك بقوله: «وإن كان مختلفاً فيها»، ويكون معنى الشرط على هٰذا القول أنه شرط في المؤاخذة لا في أصل توجه التكليف، هٰذا وقد سبق له في باب الأحكام الإفاضة في مرتبة العفو وأنها زائدة عن الأحكام الخمسة، وأقام الأدلة عليها إثباتاً ونفياً، وذكر مواضعها على القول بثبوتها، وختم المبحث هناك بما ختمه به هنا من أن هٰذا مبحث لا ينبني عليه فقه، وأن الأولى تركه؛ فراجعه إن شئت. (د).

(٢) فرض المسألة في هٰذين الموضعين من باب التمثيل لا الاستقصاء؛ لأنها أوسع من ذٰلك، وقد سبق له في النوع الأول من الأنواع الثلاثة لمرتبة العفو المذكور هناك ـ وهو الوقوف مع الدليل المعارض قصد نحوه ـ أن أدرج فيه العمل بالعزيمة مع وجود مقتضى الرخصة، كما أدرج فيه المتأول كشارب المسكر يظنه حلالاً، وأدرج فيه خطأ القاضي في مسائل الاجتهاد ما لم يكن أخطأ نصاً أو إجماعاً أو بعض القواطع، وإنما قيده بقوله: «ظهرت. . . إلخ» حتى يتأتى له قوله بعد: «فهل يسوغ أن يقال. . . إلخ» يعني، ومع مراعاة المصالح وبناء الأحكام عليها لا يمكن أن يقال ذٰلك، وكذا يقال في الموضع الثاني. (د).

اليتيم أو غيره يظنه متاع نفسه، أو قاتل[1] المسلم يظنه كافراً، أو واطىء الأجنبية يظنهـا زوجته أو أمته، وما أشبه ذٰلك؛ فإن المفاسد التي حرمت هٰذه الأشياء لأجلها واقعة أو متوقعة، فإنَّ شارب المسكر قد زال عقله وصده عن ذكر الله وعن الصلاة، وآكل مال اليتيم قد أخذ ماله[2] الذي حصل له به الضرر والفقر وقاتل المسلم قد أزهق دم نفس ومن قتلها ﴿فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢]، وواطىء الأجنبية قد تسبب في اختلاط نسب المخلوق من مائه؛ فهل يسوغ في هٰذه الأشياء أن يقال: إن الله أذن فيها وأمر[3] بها؟ كلا، بل[4] عذَر الخاطىء[5] ورفع الحرج والتأثيم بها، وشرعَ مع ذٰلك فيها التلافي حتى تزول المفسدة فيما يمكن فيه الإزالة؛ كالغرامة، والضمان في المال، وأداء الدية مع تحرير الرقبة في النفس، وبذل المهر مع إلحاق الولد بالواطىء، وما أشبه ذٰلك [ف] ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ [الأعراف: ٢٨]، ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ﴾ [النحل: ٩٠]، غير أن عذر الخطأ رفع حكم التأثيم المرتب على التحريم.

---

(١) في الأصل و(ف): «قتل»، وقال (ف): «الأنسب: «أو قاتل المسلم» كما يقتضيه السياق».

(٢) في (ط): «أخذ له».

(٣) المناسب «أو» لينفي الإباحة والأمر؛ فيبقى النهي متوجهاً كما سيقول: «رفع حكم التأثيم المرتب على التحريم»، وقوله بعد: «مأموراً بما أخطأ فيه أو مأذوناً له فيه» يؤيد أن المقام لأوجه. (د).

(٤) يعني: بل نهى عنها، غايته أنه عذر الخاطىء؛ فلم يؤاخذه، يريد أن المكلف في كل عمل يتوجه عليه من الله؛ إما الإباحة لفعله، وإما الأمر، وإما النهي؛ فهنا في هٰذه الأمور لا يتأتى الإباحة ولا الأمر؛ فيبقى أن يتوجه النهي، غايته أنه لا يؤاخذه لفقد شرط المؤاخذة، وقد يذكر هٰذا دليلاً على أنه قد تخلو وقائع من حكم الله فيها ودليلاً على ثبوت مرتبة العفو، وكلا هٰذين مبني على أنه لا تكليف رأساً عند فقد الشرطين المذكورين آنفاً، خلافاً لما جرى عليه هو في هٰذه المسألة وما قبلها في قوله: «ونظير تخلف العزيمة للمشقة... إلخ». (د).

(٥) بمعنى المخطىء لا الآثم.

والموضع الثاني: إذا أخطأ الحاكم في الحكم[1]؛ فسلَّم المالَ إلى غير أهله، أو الزوجة إلى غير زوجها، أو أدَّب من لم يستحق تأديباً وترك من كان مستحقاً له، أو قتل نفساً بريئة إما لخطأ في دليل أو في الشهود، أو نحو ذلك؛ فقد قال[2] تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ الآية [المائدة: ٤٩].

وقال: ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢].

فإذا أخطأ فحكم بغير ما أنزل الله؛ فكيف يقال إنه مأمور بذلك؟ أو أشهد ذوي زور؛ فهل يصح أن يقال: إنه مأمور[3] بقبولهم وبإشهادهم؟ هذا لا يسوغ

(١) قال ابن العربي في «القبس» (٣ / ٨٧٨): «فإن أخطأ القاضي - وهي مسألة عظيمة -؛ فإن ذلك لا يلزمه ضماناً، ولا يوجب عليه ملاماً، والأصل في ذلك أن خالد بن الوليد لما أخطأ في بني جذيمة لم يعلق به النبي ﷺ شيئاً، اللهم إلا أنه قال: «اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد».

أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأحكام، باب إذا قضى الحاكم بجور أو خلاف أهل العلم فهو رد، ٩ / ٩١)»، ثم قال: «والمعنى يعضده؛ فإن القاضي لو نظر بشرط سلامة العاقبة وهو لا يعول على النص، إنما بنى حكمه على الاجتهاد؛ لكان ذلك باطلاً من وجهين، أحدهما أنه يكون تكليف ما لا يطاق، الثاني أنه يكون تنفيراً للخلق عن الولاة؛ فتتعطل الأحكام».

وانظر: «قواعد الأحكام» (١ / ٩٠ و٢ / ١٦٥)، و«الأصول والضوابط من التحرير» (ص ٣٥٦ - ٣٥٧ و٤١٩ - ٤٢٠)، و«المبسوط» (٩ / ٦٤ و٢٥ / ١٣٢)، و«بدائع الصنائع» (٧ / ١٦)، و«شرح السير الكبير» (٣ / ٨٦٩)، و«تبيين الحقائق» (٤ / ٢٠٤ - ٢٠٥).

(٢) أي: فهو مما ظهرت علة تحريمه بنص. (د).

(٣) يريد: بل هو منهي عن ذلك، ولم لا يقال: إنه مأمور به في نظر المكلف وفي اجتهاده هو، وهو لا يكلف إلا بهذا القدر لا أنه مأمور به على التحقيق، ولهذا توجه الأمر الجديد بتلافي ما أفسده كما سيشير إليه بعد: «وقوله: لا فرق بين أمر وأمر. . . إلخ» الفرق ظاهر يقتضيه نفس بناء الأحكام على المصالح؛ فإن التكليف للفاعل وللحاكم، إنما هو بما يطيقه ويظنه صواباً، فإذا ظهر الخطأ في ظنه؛ فترتب عليه فساد أو ظلم للغير ورد تكليف جديد بإزالة الظلم، وهذا من لوازم مراعاة المصالح وبناء الأحكام عليها، فإذا جرينا على أن هذا من مرتبة العفو أو أنه لا يلزم لله في كل واقعة حكم؛ كان الأمر أشد وضوحاً. (د).

بناء على مراعاة المصالح في الأحكام، تفضلاً كما اخترناه، أو لزوماً كما يقوله المعتزلة، غير أنه معذور في عدم إصابته كما مر، والأمثلة في ذلك كثيرة.

ولو كان هٰذا الفاعل[1] وهٰذا الحاكم مأموراً بما أخطأ فيه، أو مأذوناً له فيه؛ لكان الأمر بتلافيه إذا اطلع عليه على خلاف مقتضى الأدلة؛ إذ لا فرق بين أمر وأمر، وإذن وإذن؛ إذ الجميع ابتدائي؛ فالتلافي بعد أحدهما دون الآخر شيء لا يعقل له معنى، وذٰلك خلاف ما دل عليه اعتبار المصالح.

فإن التزم أحدٌ هٰذا الرأي، وجرى[2] على التعبد المحض، ورشّحه بأن الحرج موضوع في التكاليف وإصابة ما في نفس الأمر حرج[3] أو تكليف بما لا[4] يستطاع، وإنما يكلف بما يظنه صواباً، وقد ظنه كذٰلك؛ فليكن مأموراً به أو مأذوناً فيه، والتلافي بعد ذٰلك أمر ثان بخطاب جديد؛ فهٰذا الرأي جار على الظاهر لا على التفقه في الشريعة، وقد مر له تقرير في فصل الأوامر والنواهي، ولولا أنها مسألة عرضت[5]؛ لكان الأولى ترك الكلام فيها لأنها لا تكاد ينبني عليها فقه معتبر.

---

(١) أي: لو كان كل من الفاعل في الموضع الأول والحاكم في الموضع الثاني مأموراً... إلخ. (ف). وفي (ط): «فاعل أو هٰذا...».

(٢) وليس بلازم على ما عرفت، وقد يشكل على كلامه من أن خطأ الحاكم منهي عنه ما هو متفق عليه من إثابة المجتهد إذا أخطأ، وأن له أجراً واحداً وللمصيب أجران، وهٰذا في كل مجتهد في حكم سواء أكان قاضياً به أم مفتياً أم غيرهما؛ فهل يثاب على المنهي عنه؟ وسيأتي له في أول مسألة في كتاب الاجتهاد أن هٰذا النوع من الاجتهاد يسمى تحقيق المناط، وأنه يحتاج إلى بذل الوسع في تقدير قيمة شهادة الشاهد وعدالته وغير ذٰلك؛ فكيف يثاب على قضائه الخطأ وهو على رأيه منهي عنه؟ فشناعة هٰذا اللازم على ما اختاره لا انفصال له عنها. (د).

(٣) وهل هٰذا إلا اعتبار المصالح؟ فكيف نقول معه جرينا على التعبد المحض؛ إلا أن يقال: إنه لذٰلك سماه ترشيحاً لا دليلاً؟ (د).

(٤) في (ط): «ما لا».

(٥) المسائل التي تعرض في طريق المباحث الأصلية كثيرة؛ فلو تم له هٰذا لاتسع المجال =

المسألة السادسة

العموم إذا ثبت؛ فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط، بل له طريقان:

أحدهما: الصيغ إذا وردت، وهو المشهور في كلام أهل الأصول.

والثاني: استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام؛ فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ، والدليل على صحة هٰذا الثاني وجوه:

أحدها: أن الاستقراء هٰكذا شأنه؛ فإنه تصفُّح جزئيات ذٰلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام؛ إما قطعي[1]، وإما ظني[2]، وهو أمر مسلم عند أهل العلوم العقلية والنقلية؛ فإذا تمّ الاستقراء حكم به مطلقاً في كل فرد يقدَّر[3]، وهو معنى العموم المراد في هٰذا الموضع.

والثاني: أن التواتر المعنوي هٰذا معناه؛ فإن جود حاتم مثلاً إنما ثبت على الإطلاق من غير تقييد، وعلى العموم من غير تخصيص، بنقل وقائع خاصة متعددة تفوت الحصر، مختلفة في الوقوع، متفقة في معنى الجود؛ حتى حصّلت للسامع معنى كلياً حكم به على حاتم وهو الجود، ولم يكن خصوص

= لذكر ما لا ينبني عليه فقه، وقد أنكر ذٰلك في مقدمات الكتاب، وقد علمت أنه ذكر هٰذه المسألة بتفصيل أوسع في كتاب الأحكام في مسألة مرتبة العفو؛ فذكرها هنا لمجرد مناسبتها للتخصيص، وأنها تعد منه أو لا تعد. (د).

(١) أي: إذا كان تاماً. (د).

(٢) إذا كان في غالب الجزئيات فقط. (د).

(٣) أي: يفرض وإن لم يجيء فيه نص، ولا يخفى عليك أن هٰذا يكون من نوع الظني حينئذ. (د).

الوقائع قادحاً في هٰذه الإفادة، فكذٰلك إذا فرضنا أن رفع الحرج في الدين مثلاً مفقود فيه صيغة عموم؛ فإنا نستفيده من نوازل متعددة خاصة، مختلفة الجهات متفقة في أصل رفع الحرج، كما إذا وجدنا التيمم شرع عند مشقة طلب الماء، والصلاة قاعداً عند مشقة القيام[1]، والقصر والفطر في السفر، والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر، والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل والتأليم، وإباحة الميتة وغيرها عند خوف[2] التلف الذي هو أعظم المشقات، والصلاة إلى أي جهة كانت[3] لعسر استخراج القبلة، والمسح على الجبائر والخفين لمشقة النزع ولرفع الضرر، والعفو في الصيام عما يعسر الاحتراز منه من المفطِّرات كغبار الطريق ونحوه، إلى جزئيات كثيرة جداً يحصل من مجموعها قصد الشارع لرفع الحرج؛ فإنا نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها، عملاً[4] بالاستقراء؛ فكأنه عموم لفظي، فإذا ثبت اعتبار التواتر المعنوي؛

---

(١) زاد في (د) هنا: «طلب» القيام، وليست في النسخ الأخرى.

(٢) المراد بالإباحة: الإذن، وبخوف التلف ما هو أعم من موجب ألم المسغبة ألماً شاقاً، وإلا؛ فالإباحة بمعنى استواء الطرفين أو ما لا حرج فيه على ما تقدم له، إنما تكون لما يدفع المشقة الفادحة، لا ما يوجب التلف وإلا كان واجباً. (د).

(٣) في (د): «كان». وفي (ط): «وجهة كانت».

(٤) جمع بين نتيجة الدليل الأول والثاني كما ترى لاشتباكهما هنا على ما قرره؛ فإنه جعل الاستقراء طريقاً لإثبات التواتر المعنوي، وذٰلك لأن هٰذه الجزئيات تتضمن الكلي المراد إثباته، ولتعددها وكثرة تنوعها يفهم منها ثبوت القدر المشترك، وإنما قال: «ثبت في ضمنه»، ولم يقل: ثبت ما نحن فيه؛ لأن ما هنا ليس تواتراً معنوياً بالمعنى المعروف؛ كجود حاتم؛ لأن ذٰلك وصف لجزئي هو حاتم، فكل جزئية من أخبار كرمه تعود على هٰذا الوصف مباشرة بالإثبات، بخلاف إثبات العموم أو الكلي باستقراء الجزئيات؛ فليس كل جزئي مثبتاً لعموم العام مباشرة حتى يتكون من المجموع تواتر معنوي بالمعنى المعروف، بل ذٰلك إنما جاء من تضمن تلك الجزئيات للمعنى العام الكلي؛ فيفهم بسبب تعددها وتنوعها أن الحكم ليس لخصوصية في الجزئي، هٰذا توضيح كلامه، نقول: =

ثبت في ضمنه ما نحن فيه.

والثالث: أن قاعدة سد الذرائع إنما عمل السلف بها بناء على هٰذا المعنى كعملهم في ترك الأضحية[1] مع القدرة عليها، وكإتمام[2] عثمان الصلاة

= ومتى تم له هٰذا أمكن أن يقال في كل استقراء ولو جزئياً أنه تواتر معنوي بهٰذا المعنى، وقد يقال: إنه ينافي قولهم: إن الحاصل من التواتر علم جزئي من شأنه أن يحصل بالإحساس كوجود مكة مثلاً، فلذا لا يقع في العموم بالذات؛ لأن مسائلها كليات، ونحن نثبت به هنا كلياً وعاماً؛ فتأمل. (د).

(١) يشير المصنف إلى ما أخرجه عبدالرزاق في «المصنف» (٤ / ٣٨١ / رقم ٨١٣٩)، وابن أبي خيثمة في «تاريخه»، وابن أبي الدنيا في «الضحايا» ـ كما في «التلخيص الحبير» (٤ / ١٤٥) ـ، والطبراني في «الكبير» ـ كما في «مجمع الزوائد» (٤ / ١٨) ـ، والبيهقي في «الكبرى» (٩ / ٢٩٥) و«الخلافيات» (٣ / ق ٢٧٩)، وابن حزم في «المحلى» (٧ / ١٩، ٣٥٨) بسندٍ صحيح عن أبي سريحة الغفاري؛ قال: «ما أدركتُ أبا بكر، أو رأيتُ أبا بكر وعمر رضي الله عنهما كانا لا يضحيان ـ في بعض حديثهم ـ كراهية أن يقتدى بهما».

قال البيهقي: «أبو سريحة الغفاري هو حذيفة بن أسيد صاحب رسول الله ﷺ»، وروى عن أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه؛ قال: «إني لأدع الأضحى، وإني لموسر مخافة أن يرى جيراني أنه حتم عليَّ»، وإسناده صحيح أيضاً، وانظر: «إرواء الغليل» (٤ / ٣٥٤ ـ ٣٥٥ / رقم ١١٣٩).

(٢) إتمام عثمان رضي الله عنه ثابتٌ في «صحيح البخاري» (كتاب تقصير الصلاة، باب الصلاة بمنى، ٢ / ٥٦٣ / رقم ١٠٨٢، ١٠٨٤، وباب يقصر إذا خرج من موضعه، ٢ / ٥٦٩ / رقم ١٠٩٠، وكتاب الحج، باب الصلاة بمنى، ٣ / ٥٠٩ / رقم ١٦٥٧)، و«صحيح مسلم» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب قصر الصلاة بمنى، ١ / ٤٨٢ / رقم ٦٩٤، ٦٩٥)، و«سنن أبي داود» (كتاب المناسك، باب الصلاة بمنى، ٢ / ١٩٩ / رقم ١٩٦٠)، و«المجتبى» للنسائي (كتاب تقصير الصلاة، باب الصلاة بمنى، ٣ / ١٢٠)، و«مسند أحمد» (١ / ٤١٦، ٤٢٥، ٤٦٤)، و«مسند الطيالسي» (رقم ١٠٩١)، و«مسند أبي عوانة» (٢ / ٣٤٠)، و«مسند أبي يعلى» (٩ / ١٢٣، ٢٥٥ ـ ٢٥٦ / رقم ٥١٩٤، ٥٣٧٧)، و«سنن الدارمي» (٢ / ٥٥)، و«شرح معاني الآثار» للطحاوي (١ / ٤١٦)، و«المعجم الكبير» (١ / ٢٦٨) للطبراني، وسيأتي تصريح المصنف (ص ١٠٢) بسبب إتمام عثمان رضي الله عنه.

في حجه بالناس، وتسليم الصحابة له في عذره الذي اعتذر به من سد الذريعة، إلى غير ذٰلك من أفرادها التي عملوا بها، مع أن المنصوص فيها إنما هي أمور خاصة؛ كقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا ﴾ [البقرة: ١٠٤].

وقوله: ﴿ وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

وفي الحديث: «مِنْ أكبر الكبائر أن يسُبَّ الرجل والديه»[1] وأشباه ذٰلك.

وهي أمور خاصة لا تتلاقى مع ما حكموا به إلا في معنى سد الذريعة، وهو دليل على ما ذكر من غير إشكال.

فإن قيل: اقتناص المعاني الكلية من الوقائع الجزئية غير بيِّن، من أوجه:

أحدها: أن ذٰلك إنما يمكن في العقليات لا في الشَّرعيات؛ لأن المعاني العقلية بسائط لا تقبل[2] التركيب، ومتفقة لا تقبل الاختلاف؛ فيحكم العقل

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأدب، باب لا يسبّ الرجل والديه، ١٠ / ٤٠٣ / رقم ٥٩٧٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، ١ / ٩٢ / رقم ٩٠) وغيرهما، وتتمته: «وهل يسبّ الرجل والديه؟ قال: نعم، يسبّ أبا الرجل فيسب أباه، ويسبّ أمه فيسب أمه».

(٢) أي: بحيث لا تزيد الماهيات ولا تنقص؛ فيجب أن تكون الجزئيات فيها متفقة الأحكام؛ فالمثلان هما المشتركان في جميع الصفات النفسية التي لا تحتاج في وصف الشيء بها إلى أمر زائد عليها كالإنسانية والحقيقة والشيئية للإنسان، وتقابلها الصفات المعنوية، وهي التي تحتاج في الوصف بها إلى تعقل أمر زائد على ذات الموصوف؛ كالتحيز والحدوث للجسم، ويلزم في كل مثلين اشتراكهما فيما يجب ويمكن ويمتنع؛ فكل ما يحكم به على أحدهما يحكم به على الآخر في كل ما يرجع إلى مقتضى التماثل، أما ما يخرج عن ذٰلك من كل ما كان تابعاً للوجود الخارجي الزائد عن الحقيقة؛ فاختلاف المتماثلين فيه جائز؛ فيحكم على زيد بأنه طويل وجاهل، وعلى عمرو بأنه قصير وعالم مثلاً، وهٰكذا، وهو ما يشير إليه بقوله في الثاني: «إن الخصوصيات =

فيهـا على الشيء بحكم مثله شاهـداً وغائباً؛ لأن فرض خلافه محال عنده، بخلاف الوضعيات؛ فإنها لم توضع وضع النقليات، وإلا كانت هي [هي][1] بعينها؛ فلا تكون وضعية، هٰذا خلف، وإذا لم توضع وضعها، وإنما وضعت على وفق الاختيار الذي يصح معه التفرقة بين الشيء ومثله، والجمع بين الشيء وضده ونقيضه؛ لم يصح مع ذٰلك أن يقتنص فيها معنى كلي عام من معنى جزئي خاص.

والثاني: أن الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معنى زائداً على ذٰلك المعنى العام، أو معاني كثيرة، وهٰذا واضح[2] في المعقول؛ لأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، وإذ ذاك لا يتعين تعلق الحكم الشرعي في ذٰلك الخاص بمجرد الأمر العام[3] دون التعلق بالخاص على الانفراد، أو بهما معاً؛ فلا يتعين متعلق الحكم، وإذا لم يتعين؛ لم يصح نظم المعنى الكلي من تلك الجزئيات إلا عند فرض العلم بأن الحكم لم يتعلق إلا بالمعنى المشترك العام دون غيره، وذٰلك لا يكون إلا بدليل، وعند وجود ذٰلك الدليل لا يتبقى[4] تعلق بتلك الجزئيات في استفادة معنى عام؛ للاستغناء بعموم صيغة ذٰلك الدليل عن هٰذا العَناء الطويل.

والثـالث[5]: أن التخصيصـات[6] في الشـريعـة كثيرة؛ فيخص محـلٍّ

= تستلزم من حيث الخصوص معنى زائداً، وإذ ذاك... إلخ»؛ فهٰذا جار في العقليات باعتبار الوجود الخارجي الذي فيه المعاني الخاصة. (د).

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل. (٢) في (ط): «أوضح».

(٣) أي: المعنى المشترك. (د).

(٤) في الأصل و(ط): «يبقى».

(٥) هٰذا الثالث ليس وجهاً مستقلاً عن الوجهين قبله، بل هو تفصيل وإيضاح لقوله في الأول: «وإنما وضعت على وفق الاختيار الذي يصح معه... إلخ»، فإن قيل: إن ما تقدم في تجويز =

بحكم، ويخص مثله بحكم آخر، وكذٰلك يجمع بين المختلفات في حكم واحد.

ولذٰلك أمثلة كثيرة؛ كجعل التراب طهوراً كالماء، وليس بمطهر[1] كالماء، بل هو بخلافه، وإيجاب الغسل من خروج المني دون المذي والبول وغيرهما، وسقوط الصلاة والصوم عن الحائض ثم قضاء الصوم دون الصلاة، وتحصين الحرة لزوجها ولم تحصن الأمة سيدها، والمعنى واحد، ومنع النظر إلى محاسن الحرة دون محاسن الأمة، وقطع السارق دون الغاصب والجاحد والمختلس، والجلد بقذف الزنى دون غيره، وقبول شاهدين في كل حد ما سوى الزنى، والجلد بقذف الحر دون قذف العبد، والتفرقة بين عدتي الوفاة والطلاق، وحالُ الرحم لا يختلف فيهما، واستبراء الحرة بثلاث حيض، والأمة بواحدة، وكالتسوية في الحد بين القذف وشرب الخمر وبين الزنى[2] والمعفو عنه في دم العمد، وبين المرتد والقاتل، وفي الكفارة بين الظهار والقتل وإفساد الصوم[3]، وبين قتل المحرم الصيدَ عمداً أو خطأ.

= ذٰلك، وهٰذا في وقوع ذٰلك بالفعل في هٰذه الأمثلة، قلنا: نعم، ولٰكنه لم يأت بمعنى جديد، ويمكنه أن يصله بالأول على طريق ضرب الأمثلة له، وقد يقال: إنه فصله وجعله مستقلاً لأن جوابه غير جواب الأول؛ كما أشار إليه المؤلف، وإن كان بينهما هٰذا الاتصال الذي أشرنا إليه. (د).

(٦) في «إعلام الموقعين» (المجلد الثاني إلى ص ١٣٠) أجوبة سديدة عن أكثر ما ذكره هنا، وأثبت فيه بما لا مزيد عليه أنه لم يثبت شيء في الشريعة على خلاف القياس.

(١) أي: بمزيل للنجاسات وآثارها كالماء، ومع ذٰلك جعل مثله في رفع الحديث. (د).

(٢) فلم يقبل العفو في الزنا، لا من الزوج ولا من أهل المرأة، بخلاف قتل العمد إذا عفا عنه الأولياء؛ فيقبل، ولعل هٰذا مؤخر من تقديم، ومحله قبل قوله: «وكالتسوية» لأن سائر ما قبله فرق فيها بين المتماثلات، وسائر ما بعده جمع فيه بين المختلفات، وهٰذا على ما قررنا من الأول. (د).

(٣) بجماعٍ فيه إيلاجٌ.

وأيضـاً؛ فإن الرجل والمرأة مستويان في أصل التكليف على الجملة، ومفتـرقـان بالتكليف[1] اللائق بكل واحد منهما؛ كالحيض، والنفاس، والعدة، وأشباهها بالنسبة إلى المرأة، والاختصاصُ في مثل هٰذا لا إشكال فيه.

وأمـا الأول[2]؛ فقـد وقـع الاختصـاص فيه في كثير من المـواضـع؛ كالجمعـة[3]، والجهاد، والإمامة ولو في النساء[4]، وفي الخارج النجس من الكبير والصغير؛ ففرق بين بول الصبي والصبية، إلى غير ذٰلك من المسائل، مع فقد الفارق في القسم المشترك، ومثل ذٰلك العبد؛ فإن له اختصاصات في القسم المشترك[5] أيضاً، وإذا ثبت هٰذا؛ لم يصح القطع بأخذ عموم من وقائع مختصة.

فالجـواب عن الأول أنـه يمكن في الشـرعيات إمكـانَه في العقليات، والدليل على ذٰلك قطعُ السلف الصالح به في مسائل كثيرة، كما تقدم التنبيه عليه، فإذا وقـع مثله؛ فهو واضح في أن الوضع الاختياري الشرعي مماثل[6] للعقلي الاضطراري؛ لأنهم لم يعملوا به حتى فهموه من قصد الشارع.

وعن الثاني أنهم لم ينظموا المعنى العام من القضايا الخاصة حتى علموا

---

(١) في (ط): «في التكليف». (٢) وهو القسم المشترك. (د).

(٣) يعني: وهٰذه الأمور لائقة بكل منهما، ووقع فيها الاختصاص والتفرقة وكان يجدر بها التسوية؛ فهي مما فرق فيه الحكم كالقسم الأول، ولٰكنه نوع آخر جعل فيه محل الفرق أصناف الإنسان، وقد كان النظر سابقاً إلى جعل محل الفرق نفس الأفعال، بقطع النظر عن الذكورة والأنوثة مثلاً، فلذا فصله عن نوعي الأمثلة السابقين؛ فقال: «وأيضاً... إلخ». (د).

(٤) في (ط): «ولو للنِّساء». (٥) كفرضية الجمعة مثلاً. (د).

(٦) ويبقى قوله: «لم توضع وضع العقليات، وإلا كانت هي هي بعينها»، ولما كانت هٰذه مجرد دعوى لا يقوم عليها دليل؛ لم يلتفت إليها في الجواب، فإن مجرد شبه شيء بآخر في أمر من الأمور لا يجعلهما من باب واحد؛ إن عقلياً فعقلي، وإن شرعياً فشرعي. (د).

أن الخصوصيات وما به الامتياز غير[1] معتبرة، وكذٰلك الحكم فيمن بعدهم ولو كانت الخصـوصيات معتبرة بإطلاق لما صح اعتبار القياس ولارتفع من الأدلة رأساً، وذٰلك باطل؛ فما أدى إليه مثله.

وعن **الثالث** أنه الإشكال المورد[2] على القول بالقياس؛ فالذي أجاب به الأصوليون هو الجواب هنا.

فصل

ولهٰذه المسألة فوائد تنبني عليها، أصلية وفرعية، وذٰلك أنها إذا تقررت عند المجتهد، ثم استقرى معنى عاماً من أدلة خاصة، واطّرد له ذٰلك المعنى؛

---

(١) ويبقى قوله: «وعند وجود ذٰلك الدليل لا يبقى تعلق بتلك الجزئيات في استفادة معنى عام للاستغناء عنها بعموم صيغة الدليل»، ولم يلتفت إليه في الجواب؛ لأنه لا يلزم للعلم بأن هٰذه الخصوصيات غير معتبرة أن يكون ذٰلك مأخوذاً من دليل لفظي بصيغة فيها العموم، بل قد يكون بالاستقراء المشار إليه سابقاً، وهو مكون من جزئيات ليس فيها لفظ عام. (د).

(٢) وحاصله أن المنكرين للقياس قالوا: كيف يتصرف بالقياس في شرع مبناه على التحكم والتّعبد والفرق بين المتماثلات والجمع بين المفترقات، وذكروا لذٰلك أمثلة كما هنا، ثم قالوا: وكيف يتجاسر في شرع هٰذا منهاجه على إلحاق المسكوت بالمنطوق؟ وما من نص على محل إلا ويمكن أن يكون ذٰلك تحكماً وتعبداً.

والجواب: بالمنع وأن الأحكام الشرعية ثلاثة أقسام: قسم لا يعلل أصلاً، وقسم يعلم كونه معللاً، كالحجر على الصبي؛ فإنه لضعف عقله، وقسم يتردد فيه.

ونحن لا نقيس ما لم يقم دليل على كون الحكم معللاً، ودليل على عين العلة المستنبطة، ودليل على وجود العلة في الفرع، وما عدا ذٰلك لا يقاس فيه، والجواب هنا كذٰلك.

فإن اقتناص المعاني الكلية من الوقائع الجزئية والقطع بأخذ عموماتها من وقائع مختصة إنما هو فيما عدا ما وجد من فارق من الجزئيات، وعلم بالقرائن بناء على حكمه عليه، وهٰذا بظاهره مستثنى من العام وفي الحقيقة ليس من جزئياته؛ فتدبر. اهـ. (ف).

لم يفتقر بعد ذٰلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعن[1]، بل يحكم عليها وإن كانت خاصة بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أو غيره؛ إذ صار ما استقرىء من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة؛ فكيف يحتاج مع ذٰلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه؟

ومن فهم هٰذا هان عليه الجواب عن إشكال القرافي[2] الذي أورده على أهل مذهب مالك، حيث استدلوا في سد الذرائع على الشافعية بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا﴾ [الأنعام: ١٠٨].

وقوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ﴾ [البقرة: ٦٥].

وبحديث: «لعن الله اليهودَ، حرمت عليهم الشحوم فجملوها»[3] إلخ.

وقوله: «لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين»[4].

---

(١) أي: تعرض. (ف).

(٢) في كتابه «الفروق» (٣ / ٢٦٦، الفرق الرابع والتسعون والمئة).

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب بيع الميتة والأصنام، ٤ / ٤٢٤ / رقم ٢٢٣٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام، ٣ / ١٠٢٧ / رقم ١٥٨١) عن جابر بن عبدالله رضي الله عنه.

(٤) أخرجه أبو داود في «المراسيل» (رقم ٣٩٦)، وأبو عبيد في «الغريب» (٢ / ١٥٥) بسندٍ رجاله ثقات إلى طلحة بن عبدالله بن عوف عن النبي ﷺ: «لا شهادة لخصمٍ ولا ظنين»، ولفظ أبي عبيد ما أورده المصنف وهو مرسل؛ فهو ضعيف.

ويشهد له ما أخرجه أحمد في «المسند» (٢ / ١٨١، ٢٠٤، ٢٠٨، ٢٢٥)، وأبو داود في «السنن» (٤ / ٢٤ / رقم ٢٦٠٠)، وابن ماجه في «السنن» (٢ / ٧٩٢ / رقم ٢٣٦٦)، وعبدالرزاق في «المصنف» (رقم ١٥٣٦٤)، والدارقطني في «السنن» (٤ / ٢٤٣)، وابن جميع في «معجم الشيوخ» (ص ١٠٨)، وابن مردويه في «ثلاثة مجالس من أماليه» (رقم ٢٨)، والبيهقي في «الكبرى» (١٠ / ١٥٥) من طرق عن عبدالله بن عمرو مرفوعاً: «لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة، ولا ذي غمر =

قال: «فهٰذه وجوه كثيرة يستدلون بها وهي لا تفيد؛ فإنَّها تدل على اعتبار الشرع سدَّ الذرائع في الجملة، وهٰذا مجمع عليه، وإنما النزاع في ذرائع خاصة، وهي بيوع الآجال ونحوها؛ فينبغي أن تذكر أدلة خاصة بمحل النزاع، وإلا؛ فهٰذه لا تفيد».

قال: وإنْ قصدوا القياس على هٰذه الذرائع المجمع عليها؛ فينبغي أن تكون حجتهم القياس خاصة، ويتعين عليهم حينئذ إبداء الجامع حتى يتعرض الخصم لدفعه بالفارق، ويكون دليلهم شيئاً واحداً وهو القياس، وهم لا يعتقدون ذٰلك، بل يعتقدون أن مُدرَكهم النصوص، وليس كذٰلك، بل ينبغي أن يذكروا نصوصاً خاصة بذرائع بيوع الآجال خاصة ويقتصرون عليها؛ كحديث[1]

= على أخيه، ولا موقوفٍ على حدٍّ»، وبعضها طرقه حسنة، وقوّاه ابن حجر في «التلخيص الحبير»، وفي الباب عن أبي هريرة عند البيهقي في «الكبرى» (١٠ / ٢٠١)، وبعضهم أرسله كما في «الغيلانيات» (رقم ٥٩٩)، وعن عائشة كما عند أبي عبيد، ومن طريقه البغوي في «التفسير» (١ / ٤١٠ ـ ط دار الفكر)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (١٨ / ق ٢٨٢ ـ ٢٨٣)، و «ذو الغمرة» الذي بينه وبين المشهود عليه عداوة ظاهرة؛ فرد شهادته للتهمة؛ فهو بمعنى «خصم» في الحديث الذي أورده المصنف، و «القانع» الخادم والتابع، والمنقطع إلى القوم لخدمتهم، ويكون في حوائجهم؛ كالأجير والوكيل ونحوه، ومعنى رد هٰذه الشهادة التهمة في جرِّ النفع إلى نفسه لأنَّ التابع لأهل البيت ينتفع بما يصير إليهم من نفع، وكل من جرَّ إلى نفسه بشهادته نفعاً؛ فهي مردودة، وهٰذا يشهد لكلمة «ظنين» في الحديث السابق.

(١) أخرج عبدالرزاق في «المصنف» (٨ / ١٨٤ ـ ١٨٥ / رقم ٤٨١٢، ٤٨١٣)، وأحمد في «المسند»، وسعيد بن منصور ـ كما في «نصب الراية» (٤ / ١٦) ـ، والدارقطني في «السنن» (٢ / ٥٢)، والبيهقي في «الكبرى» (٥ / ٣٣٠ ـ ٣٣١) عن معمر والثوري عن أبي إسحاق عن امرأته أنها دخلت على عائشة في نسوةٍ؛ فسألتها؛ فقالت: «يا أم المؤمنين! كانت لي جارية، فبعتُها من زيد بن أرقم بثمان مئة إلى أجل، ثم اشتريتُها منه بستّ مئة؛ فنقدتُه الستّ مئة، وكتبت عليه ثمان مئة. فقالت عائشة: بئس والله ما اشتريت، وبئس والله ما بعتِ، أخبري زيد بن أرقم أنه قد =

أم ولد زيد بن أرقم».

هٰذا ما قال في إيراد هٰذا الإشكال.

وهــو غير وارد على ما تقـدم بيانـه؛ لأن الـذرائـع قد ثبت سـدُّها في خصوصات كثيرة بحيث أعطت في الشريعة معنى السد مطلقاً عاماً، وخلاف الشافعي هنا غير قادح في أصل المسألة، ولا خلاف أبي حنيفة.

أما الشافعي؛ فالظن به أنه تم له الاستقراء في سد الذرائع على العموم، ويدل عليه قوله بترك الأضحية إعلاماً بعدم وجوبها، وليس في ذٰلك دليل صريح من كتاب أو سنة، وإنما فيه عمل جملة من الصحابة، وذٰلك عند الشافعي ليس

= أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب».

وفي رواية البيهقي: «إنَّ التي باعت الجارية من زيد بن أرقم هي أم محبة، وهي امرأة أبي السفر، وزوجة أبي إسحاق هي العالية بنت أبضع؛ كما عند الدارقطني.

وضعَّفه الدارقطني بقوله: «أم محبة والعالية مجهولتان لا يحتج بهما»، وكذا ابن حزم في «المحلى» (٩ / ٦٠)، وأما محبة لا وجود لها في الإسناد، وإنما هي التي باعت الجارية، وهٰذا ظاهر في رواية الدارقطني خاصة، أما إعلاله بالعالية فمتعقَّب بما قاله ابن الجوزي في «التحقيق» ـ كما في «نصب الراية» (٤ / ١٦) ـ: «قالوا: العالية مجهولة لا يقبل خبرها. قلنا: بل هي امرأة معـروفة جليلة القدر، ذكرها ابن سعد في «الطبقات» (٨ / ٤٨٧)؛ فقال: العالية بنت أيفع بن شراحيل امرأة أبي إسحاق السبيعي، سمعت عائشة»، وقال ابن التركماني في «الجوهر النقي» (٥ / ٣٣٠): «العالية معروفة، روى عنها زوجها وابنها، وهما إمامان، وذكرها ابن حبان في «الثقات» من التـابعين، وذهب إلى حديثهـا هٰذا الثوري والأوزاعي وأبو حنيفة وأصحابه ومالك وابن حنبل والحسن بن صالح»؛ فإسناد هٰذا الأثر حسن إن شاء الله تعالى، وجوَّده محمد بن عبدالهادي.

وانظر: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٠ / ٢٥٩ ـ ٢٦٠)، و«إعلام الموقعين» (٣ / ٢١٦)، وصححاه.

بحجة[1]، لكن عارضه في مسألة بيوع الآجال [دليل آخر راجح[2] على غيره فأعمله؛ فترك سد الذريعة لأجله، وإذا تركه لمعارض راجح][3]؛ لم يعد مخالفاً [في أصله][4].

وأما أبو حنيفة، فإن ثبت عنه جواز إعمال الحيل؛ لم يكن من أصله في بيوع الآجال إلا الجواز، ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سد الذرائع، وهذا واضح؛ إلا أنه نقل عنه موافقة مالك في سد الذرائع فيها، وإن خالفه في بعض التفاصيل، وإذا كان كذلك؛ فلا إشكال.

* * * * *

---

(١) أي: فهذا دليل على أنه أخذ فيه بسد الذرائع. (د).

قلت: انظر ـ لزاماً ـ ما سيأتي في التعليق على (٤٥٨) من تحرير لمذهب الشافعي في حجية قول الصحابي، ومنه تعلم ما في قول المصنف هنا، والله الموفّق.

(٢) هكذا في الأصل فقط، وفي النسخ المطبوعة: «رجح».

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من (ط).

(٤) ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و (ط)، وسقط من النسخ المطبوعة.

المسألة السابعة

العمومات إذا اتحد معناها، وانتشرت في أبواب[1] الشريعة، أو تكررت في مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص؛ فهي مُجْراة[2] على عمومها على كل حال وإن قلنا بجواز التخصيص بالمنفصل.

والدليل على ذٰلك الاستقراء؛ فإن الشريعة قررت أن لا حرج علينا في الدين في مواضع كثيرة، ولم تستثن منه موضعاً ولا حالاً؛ فعده علماء الملة أصلاً مطرداً وعموماً مرجوعاً إليه من غير استثناء[3]، ولا طلب مخصِّص[4]، ولا احتشام من إلزام الحكم به، ولا توقف في مقتضاه، وليس ذٰلك إلا لما فهموا بالتكرار والتأكيد من القصد إلى التعميم التام.

وأيضاً قررت أن ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤]؛ فأعملت العلماء المعنى في مجاري عمومه، وردّوا ما خالفه[5] من أفراد الأدلة بالتأويل

---

(١) من مثل العبادات والمعاملات والأنكحة؛ فهو غير التكرر الذي بعده الصادق بالتكرر ولو في باب من هٰذه الأبواب. (د).

(٢) أي: بدون توقف ولا بحث عن وجود معارض، هٰذا هو الغرض الذي ترمي إليه المسألة كما سيشير إليه قبيل الفصل وفيه أيضاً. (د). وفي (ط): «فهو مجراة...».

(٣) وعليه؛ فقولهم: «ما من عام إلا وخصص» يخرج منه هٰذا أيضاً، كما أخرجوا منه: ﴿والله بكل شيء عليم﴾ على رأي الأصوليين، ولا يقال: إن المشاق والحرج الذي يعتري أرباب الحرف والصناعات لم يرفعه الشارع ويبن عليه الفطر في الصوم والقطر في السفر مثلاً؛ لأنا نقول: تقدم له أن ذٰلك من المشاق المعتادة التي لا تبنى عليها الأحكام المذكورة. (د).

(٤) في الأصل: «مخصوص».

(٥) من مثل ضرب الدية على العاقلة، وما قيل في هٰذه الآية يقال مثله في آية: ﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾ مع ما خالفها من أفراد الأدلة كالصوم والحج عن الميت الواردين في الأحاديث، وتقدم الكلام فيها في مبحث النيابة في الأعمال والعبادات. (د).

وغيره، وبينت بالتكرار أن «لا ضرر ولا ضرار»[1]؛ فأبى أهل العلم من تخصيصه، وحملوه[2] على عمومه، وأن «من سنَّ سُنَّة حسنة [أو سيئة]؛ كان [له] ممن اقتدى به حظٌّ إن حسناً وإن سيئاً»[3]، وأن «من مات مسلماً دخل الجنة، ومن مات كافراً دخل النار»[4].

وعلى الجملة؛ فكل أصل تكرر تقريره وتأكد أمره وفهم ذلك من مجاري الكلام فهو مأخوذ على حسب عمومه، وأكثر الأصول[5] تكراراً الأصول المكية؛ كالأمر بالعدل والإحسان، وإيتاء ذي القربى، والنهي عن الفحشاءِ والمنكر، والبغي، وأشباه ذلك.

فأما إن لم يكن العموم مكرَّراً ولا مؤكداً ولا منتشراً في أبواب الفقه؛ فالتمسك بمجرده فيه نظر؛ فلا بد من البحث عما يعارضه أو يخصصه، وإنما حصلت التفرقة بين الصنفين؛ لأن ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار صار ظاهرهُ باحتفاف القرائن به إلى منزلة النص القاطع الذي لا احتمال فيه، بخلاف

---

(١) مضى تخريجه (٢ / ٧٢)، وهو صحيح بشواهده. (٢) في (ط): «وعملوا».

(٣) أخرجه بنحوه مسلم في «الصحيح» (كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمرة أو كلمة طيبة وأنها حجاب من النار، ٢ / ٧٠٤ ـ ٧٠٥ / رقم ١٠١٧) من حديث جرير رضي الله عنه، وتقدم نصُّه وتخريجه (١ / ٢٢٢)، وما بين المعقوفتين سقط من (ط).

(٤) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الجنائز، باب في الجنائز ومن كان آخر كلامه لا إله إلا الله، ٣ / ١٠٩ / رقم ١٢٣٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة ومن مات مشركاً دخل النار، ١ / ٩٤ / رقم ١٥٠) عن ابن مسعود مرفوعاً: «من مات يشرك بالله شيئاً دخل النار»، قال: «وقلتُ أنا: ومن مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة».

وأخرج مسلم في «صحيحه» (رقم ١٥١) عن جابر مرفوعاً: «من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة، ومن مات يشرك بالله شيئاً دخل النار».

(٥) في (ط): «وأكثر الأول».

ما لم يكن كذلك فإنه معرض لاحتمالات؛ فيجب التوقف في القطع بمقتضاه حتى يعرض على غيره ويبحث عن وجود معارض فيه.

فصل

وعلى هذا ينبني القول في العمل بالعموم، وهل يصح من غير [بحث عن][1] المخصص، أم لا؟ فإنه إذا عرض على هذا التقسيم؛ أفاد أن القسم الأول غير محتاج فيه إلى بحث؛ إذ لا يصح تخصيصه إلا حيث تخصص القواعد[2] بعضها بعضاً.

فإن قيل: قد حكى الإجماع في أنه يمنع[3] العمل بالعموم حتى يبحث هل له مخصص، أم لا؟ وكذلك دليل مع معارضه؛ فكيف يصح القول بالتفصيل؟

فالجواب: إن الإجماع إن صح[4]؛ فمحمول على غير القسم المتقدم جمعاً بين الأدلة.

وأيضاً[5]؛ فالبحث يبرز أن ما كان من العمومات على تلك الصفة؛ فغير مخصص، بل هو على عمومه، فيحصل من ذلك بعد بحث المتقدم ما يحصل للمتأخر دون بحث[6] بناء على ما ثبت من الاستقراء، والله أعلم.

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و(ط)، ولكن في (ط): «بحث على»، وسقط من النسخ المطبوعة.

(٢) كما هو الحال بين الإجماع المحكي بعد وبين هذه القاعدة الخاصة بالقسم الأول. (د).

(٣) في (ط): «يمتنع».

(٤) إشارة إلى مخالفة الصيرفي فيه، قال إمام الحرمين: «وهذا ليس معدوداً من العقلاء، وإنما هو قول صدر عن غباوة وعناد». (د).

(٥) ليست في (م).

(٦) أي: فيكون البحثُ عبثاً. (د). وسقطت «دون بحث» من (ط).

الفصل الخامس

في البيان والإجمال[1]

ويتعلق به مسائل

المسألة الأولى

إن النبي ﷺ كان مبيناً بقوله وفعله وإقراره؛ لما كان مكلفاً بذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ[2] إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

فكان يبين بقوله عليه الصلاة والسلام؛ كما قال في حديث الطلاق: «فتلك العِدَّة التي أمرَ الله أن يُطلَّقَ لها النساء»[3].

---

(١) قال الآمدي [في «الإحكام» (٣ / ١١)]: «الحق أن المجمل هو ما له دلالة على أحد أمرين، لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه»، وذكر من أسبابه سبعة أمور؛ منها: أن يكون في لفظ مشترك كالعين للذهب والشمس، والقرء للطهر والحيض، وقد يكون بسبب الابتداء والوقف؛ كما في آية: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ [آل عمران: ٧]، وقد يكون في الأفعال أيضاً. (د).

قلت: وانظر لزاماً ما قدّمناه في التعليق على (٣ / ٣٢٤) حول الوقف والابتداء في الآية.

(٢) أي: من القرآن والسنة. (د).

قلت: انظر «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٣ / ٢٩٤ - ٢٩٦ و١٩ / ١٥٥ - ١٧٤).

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الطلاق، باب قول الله تعالى: ﴿يا أيها النبي =

وقال لعائشة حين سألته عن قول الله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: ٨]: «إنما ذٰلك العرْض»(١).

وقال لمن سأله عن قوله «آية المنافق ثلاث»(٢): «إنما عنيْتُ بذٰلك كذا وكذا»(٣).

وهو لا يحصى كثرة.

وكان أيضاً يبين بفعله(٤): «ألا أخبرته(٥) أنِّي أفعلُ ذٰلك»(٦).

= إذا طلقتم النساء...﴾، ٩ / ٣٤٥-٣٤٦ / رقم ٢١٥١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها... ٢ / ١٠٩٣ / رقم ١٤٧١) عن ابن عمر رضي الله عنهما.

(١) قطعة من حديث أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب ﴿فسوف يحاسب حساباً يسيراً﴾، ٨ / ٦٩٧ / رقم ٤٩٣٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، ٤ / ٢٢٠٤ / رقم ٢٨٧٦) عن عائشة رضي الله عنها.

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب علامة المنافق، ١ / ٨٩ / رقم ٢٣)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب بيان خصال المنافق، ١ / ٧٨ / رقم ٥٩) عن أبي هريرة مرفوعاً.

(٣) مضى تخريجه (٢ / ٢٨٢، ٣ / ٤٠٢).

(٤) ومنه أيضاً شربه قدح لبن وهو على بعيره بعرفة يوم عرفة، بياناً لعدم مشروعية الصوم في عرفة يومها، ومضى تخريجه.

(٥) في (ط): «أخبرتيه».

(٦) قطعة من حديث أخرجه مالك في «الموطأ» (١ / ٢٩١ ـ ٢٩٢) عن عطاء بن يسار مرسلاً مطولاً، فيه ذكر جواز التقبيل للصائم، قال ابن عبدالبر في «الاستذكار» (١٠ / ٥٤ ـ ٥٥): «هٰذا الحديث مرسل عند جميع رواة «الموطأ» عن مالك»، قال: «والمعنى أنَّ رسول الله ﷺ كان يقبِّل وهو صائم صحيح من حديث عائشة وحديث أم سلمة وحفصة».

قلت: وبعضها في «الصحيحين»، ورواه الشافعي في «الرسالة» (رقم ١١٠٩) من طريق مالك، وقال: «وقد سمعتُ من يصل هٰذا الحديث، ولا يحضرني ذكر من وصله». =

وقال الله تعالى: ﴿زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا[1] يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾ الآية [الأحزاب: ٥٠].

وبين لهم كيفية الصلاة والحج بفعله، وقال عند ذلك: «صلُّوا كما رأيْتُموني أصلي»[2]، و«خذوا عني مناسِكَكُم»[3].

إلى غير ذلك.

وكان إقراره بياناً أيضاً، إذا علم بالفعل ولم ينكره مع القدرة على إنكاره لو كان باطلاً أو حراماً، حسبما قرره الأصوليون في مسألة مُجَزِّز المُدْلِجي وغيره[4]، وهذا كله مبين في الأصول، ولكن نصير منه إلى معنى آخر، وهي:

= وقال الزرقاني في «شرح الموطأ» (٢ / ٩٢): «وصله عبدالرزاق بإسنادٍ صحيح عن عطاء عن رجلٍ من الأنصار».

قلت: أخرجه عبدالرزاق في «المصنف» (٤ / ١٨٤ / رقم ١٨٤) ـ ومن طريقه أحمد في «المسند» (٥ / ٤٣٤)، وابن حزم في «المحلى» (٦ / ٢٠٧) ـ وليس فيه اللفظ المذكور.

ويغني عنه ما أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب بيان أن القُبلة في الصوم ليست محرمة على من لم تحرك شهوته، ٢ / ٧٧٩ / رقم ١١٠٨) بسنده إلى عمر بن أبي سلمة؛ أنه سأل رسول الله ﷺ: أيُقبِّل الصائم؟فقال له رسول الله ﷺ: «سل هذه ـ لأم سلمة ـ». فأخبرته أنَّ رسول الله ﷺ يصنع ذلك.

وانظر: (ص ٩٤، ١١٧) مع التعليق عليه.

وقال (ف) وتبعه (م): «ألا: أداة تنبيه، أي كما في قوله: ألا أخبرته».

(١) وفيه البيان بالقول أيضاً. (د).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة والإقامة، ٢ / ١١١ / رقم ٦٣١) عن مالك بن الحويرث رضي الله عنه.

(٣) مضى تخريجه (٣ / ٢٤٦)، وهو في «صحيح مسلم» (رقم ١٢٩٧) وغيره.

(٤) يشير إلى ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الفرائض، باب القائف، ١٢ / ٥٦ / رقم ٦٧٧٠، ٦٧٧١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الرضاع، باب العمل بإلحاق القافة بالولد، =

المسألة الثانية

وذلـك أنَّ العالمَ وارثُ النبي ؛ فالبيانُ في حَقِّه لا بُدَّ منهُ من حيثُ هو عالمٌ، والدليلُ على ذلكَ أمران:

أحدهما: ما ثبت من كون العلماء ورثة[1] الأنبياء[2]، وهو معنى صحيح

= ٢ / ١٠٨١ / رقم ١٤٥٩) عن عائشة رضي الله عنها؛ قالت: إنَّ رسول الله ﷺ دخل عليَّ مسروراً، تَبْرُقُ أساريرُ وجهه؛ فقال: «ألم تر أنَّ مُجَزِّزاً نظر آنفاً إلى زيد بن حارثة وأسامة بن زيد؟ فقال: «إنَّ بعض هذه الأقدام لَمِنْ بعض».

وقال (ف): «مجزز: رجل من بني مدلج مشهور بالقيافة، ومسألته أن المنافقين لما أنكروا نسب زيد لأسامة قال وقد رأى أقدامهما: هذه الأقدام بعضها من بعض. فاستبشر النبي ﷺ بذلك، ومنه أخذ الشافعية إثبات النسب بالقيافة؛ لأن الاستبشار تقرير، ولم يعتبره الحنفية دليلاً في الحادثة» اهـ، ونحوه عند (م).

وأضاف (د): «والحنفية قالوا: إنَّ بشره ﷺ إنما كان بقيام الحجة على المنافقين بناء على اعتقادهم في صحة القيافة، وترقبه ﷺ أن يكفوا بسبب ذلك عن الطعن في نسب أسامة، لا أن هذا منه تقرير لصحة الأخذ بالقيافة في الأنساب».

قلت: انظر «الطرق الحكمية» (ص ٨، ٢٤٦ ـ ٢٧١)، و«بدائع الفوائد» (٣ / ١٣٠)، و«زاد المعاد» (٥ / ٤١٨)، و«الذخيرة» (١٠ / ٢٤١ ـ ط دار الغرب) للقرافي.

(١) أي: في وظيفة النبوة معنى، وقوله: «في الإتيان بها»؛ أي: في تبليغها، وهذه الجملة بمعنى قوله في نهاية الدليل الثاني: «والبيان يشمل البيان الابتدائي... إلخ». (د).

(٢) أخرج أبو داود في «السنن» (كتاب العلم، باب الحثّ على طلب العلم، ٣ / ٣١٧ / رقم ٣٦٤١)، وابن ماجه في «السنن» (المقدمة، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، ١ / ٨١ / رقم ٢٢٣)، وأحمد في «المسند» (٥ / ١٩٦)، والدارمي في «السنن» (١ / ٩٨)، والطحاوي في «المشكل» (١ / ٤٢٩)، وابن حبان في «صحيحه» (رقم ٨٨ ـ الإحسان)، والبزار في «المسند» (رقم ١٣٦ ـ زوائده)، والبغوي في «شرح السنة» (١ / ٢٧٥ ـ ٢٧٦ / رقم ١٢٩)، والبيهقي في «الآداب» (رقم ١١٨٨)، والخطيب في «الرحلة» (٧٧ ـ ٧٨)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢) عن أبي الدرداء مرفوعاً: «من سلك طريقاً يطلب فيه =

ثابت، ويلزم من كونه وارثاً قيامه مقام موروثه في البيان، وإذا كان البيان فرضاً على الموروث لزم أن يكون فرضاً على الوارث أيضاً، ولا فرق في البيان بين[1] ما هو مشكل أو مجمل من الأدلة، وبين أصول الأدلة في الإتيان بها؛ فأصل التبليغ بيان لحكم الشريعة، وبيان المبلّغ مثله بعد التبليغ.

والثاني: ما جاء من الأدلة على ذلك بالنسبة إلى العلماء؛ فقد قال[2]: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ﴾ الآية [البقرة: ١٥٩].

﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾: [البقرة: ٤٢].

﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَادَةً عِندَهُ مِنَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٤٠].

والآيات كثيرة.

وفي الحديث: «ألا لِيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ مِنكُم الغائِبَ»[3].

وقال: «لا حَسَد إلاَّ في اثنتين: رجلٌ آتاهُ اللهُ مالاً؛ فسلَّطهُ على هَلَكَتِهِ

= علماً...»، وفيه: «إنَّ العلماء ورثة الأنبياء، إنَّ الأنبياء لم يورِّثوا ديناراً ولا درهماً، وأورثوا العلم؛ فمن أخذه أخذ بحظٍّ وافر».

وفي بعض أسانيده ضعف وبعضها حسن في الشواهد، وللحديث شواهد يتقوَّى بها كما قال ابن حجر في «الفتح» (١ / ١٦٠)، قال ابن حبان عقب الحديث: «في هذا الحديث بيان واضح أنَّ العلماء الذين لهم الفضل الذي ذكرنا، هم الذين يعلِّمون علم النبي ﷺ دون غيره من سائر العلوم؛ ألا تراه يقول: «العلماء ورثة الأنبياء»؟ والأنبياء لم يورِّثوا إلا العلم، وعلمُ نبينا ﷺ سُنَّته، فمن تعرَّى عن معرفتها؛ لم يكن من ورثة الأنبياء».

(١) في (ط): «وبين».

(٢) فالآية الأولى ظاهرة في البيان بأصل التبليغ، والثانية ظاهرة في بيان المبلغ، والثالثة ظاهرة في العموم. (د).

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب العلم، باب قول النبي ﷺ: «ربَّ مُبَلَّغ أوعى من سامع»، ١ / ١٥٧ - ١٥٨ / رقم ٦٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب القسامة، باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال، ٣ / ١٣٠٥ - ١٣٠٦) عن أبي بَكْرة رضي الله عنه مرفوعاً.

في الحق، ورجلٌ آتاهُ اللهُ الحِكمَةَ؛ فهو يَقضي بها ويُعلِّمها»[1].

وقال: «مِن أشراط الساعة أن يُرفَع[2] العِلْم ويَظْهَرَ الجهل»[3].

والأحـاديث في هٰذا كثيرة، ولا خلاف في وجوب البيان على العلماء، والبيان يشمــل البيان الابتــدائي [والبيان][4] للنصــوص الـواردة والتكـاليف المتوجهة؛ فثبت أن العالم يلزمه البيان من حيث هو عالم، وإذا كان كذٰلك انبنى عليه معنى آخر، وهي[5]:

* * * * *

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب إنفاق المال في حقّه، ٣ / ٢٧٦ / رقم ١٤٠٩، وكتاب الأحكام، باب أجر من قضى بالحكمة، ١٣ / ١٢٠ / رقم ٧١٤١، وكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما جاء في اجتهاد القضاء بما أنزل الله تعالى لقوله: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولٰئك هم الظالمون﴾، ١٣ / ٢٩٨ / رقم ٧٣١٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضل من يقوم بالقرآن ويعلمه، ١ / ٥٥٩ / رقم ٨١٦) عن ابن مسعود رضي الله عنه مرفوعاً بلفظ المصنف.

(٢) يعني: ولو كان العلم موجوداً بوجود العلماء؛ لأظهروه في الناس بمقتضى واجبهم، فلا يظهر الجهل؛ فيدل على أن واجب العلماء إظهار العلم. (د).

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الحدود، باب إثم الزُّناة، ١٢ / ١١٣ - ١١٤ / رقم ٦٨٠٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب العلم، باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل والفتن في آخر الزمان، ٤ / ٢٠٥٦ / رقم ٢٦٧١) عن أنس بن مالك بلفظ المصنف.

(٤) ما بين المعقوفتين سقط من (د).

(٥) في (ط): «وهو».

المسألة الثالثة

فنقـول: إذا كان البيان يتـأتى بالقول والفعل؛ فلا بد أن يحصل ذٰلك بالنسبـة إلى العـالم، كما حصل بالنسبة إلى النبي ﷺ، وهٰكذا كان السلف الصالح ممن صار قدوة في الناس، دل على ذٰلك المنقول عنهم، حسبما يتبين في أثناء المسائل على أثر هٰذا بحول الله؛ فلا نطول به ها هنا لأنه تكرار.

المسألة الرابعة

إذا حصل البيان بالقول والفعل المطابق للقول؛ فهو الغاية في البيان، كمـا إذا بيَّن الـطهارة أو الصوم أو الصلاة أو الحج أو غير ذٰلك من العبادات أو العـادات، فإن حصـل بأحدهما فهو بيان أيضاً؛ إلا أن كل واحد منهما على انفراده قاصر عن غاية البيان من وجه، بالغٌ أقصى الغاية من وجه آخر.

فالفعل بالغٌ من جهة بيان الكيفيات المعينة المخصوصة التي لا يبلغها البيان القولي[1]، ولذٰلك بين عليه الصلاة والسلام الصلاة بفعله لأمته، كما فعل

---

(١) أحال المصنف على هٰذا المبحث في كتابه «الاعتصام» (٢ / ٥٩٥ ـ ط ابن عفان)؛ فقال: «. . . والفعل أغلب من القول من جهة التأسي، كما تبيَّن في كتاب «الموافقات»»، وانظر لطائف وفوائد في هٰذا عند ابن القيم في «مدارج السالكين» (١ / ٤٤٦ وما بعدها ـ ط الفقي).

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن اجتماع أنواع أخرى من البيان مع القول والفعل يكون به أقوى، وأهم ذٰلك التقرير؛ فإنه يدل على رضا المبيِّن عن الصورة الذهنيَّة التي حصلت لدى المبيَّن له؛ فإن البيان قد يكون وافياً، ولٰكن أفهام بعض السامعين تقصر أو تغفل، فإن عمل المبيَّن له بما بُيِّن؛ فوافقه المبين، وأقره فذٰلك أقوى ما يكون البيان. انظر: «أفعال الرسول ﷺ» (١ / ١٠٥).

به جبريل حين صلى به(1)، وكما بيَّن(2) الحج كذٰلك، والطهارة(3) كذٰلك، وإن جاء فيها بيان بالقول؛ فإنه إذا عُرض نص الطهارة في القرآن على عين ما تلقى بالفعل من الرسول عليه الصلاة والسلام كان المدرك بالحس من الفعل(4) فوق(5) المدرك بالعقل من النص لا محالة، مع أنه إنما بعث ليبين للناس ما نزل إليهم.

وهَبْهُ عليه الصلاة والسلام زاد بالوحي الخاص أموراً لا تدرك من النص على الخصوص؛ فتلك الزيادات(6) بعد البيان إذا عُرضت على النص لم ينافها بل يقبلها؛ فآية الوضوء إذا عرض عليها فعله عليه الصلاة والسلام في الوضوء شمله بلا شك، وكذٰلك آية الحج مع فعله عليه الصلاة والسلام فيه، ولو تُركنا والنصَّ؛ لما حصل لنا منه كل ذٰلك، بل أمر أقل منه، وهٰكذا نجد الفعل(7) مع

---

(1) مضى لفظه وتخريجه في التعليق على (3 / 255).

(2) في حديث جابر الطويل وغيره، وفيه: «خذوا عني مناسككم»، وقد مضى تخريجه (3 / 246)، وقد جمع طرقه وألفاظه شيخنا الألباني فسح الله مدته في جزء مفرد مطبوع.

(3) كما ثبت في غير حديث أنه ﷺ توضأ، ثم قال: «من توضأ نحو وضوئي هٰذا ثم ركع ركعتين لم يحدث فيهما نفسه؛ غفر له ما تقدم من ذنبه».

أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الوضوء، باب الوضوء ثلاثاً ثلاثاً، 1 / 259 / رقم 159، وكتاب الصيام، باب سواك الرَّطب واليابس للصائم، 4 / 158 / رقم 1934)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الطهارة، باب صفة الوضوء وكماله، 1 / 205 / رقم 226) عن عثمان مرفوعاً، وقد خرجته بإسهابٍ في تعليقي على كتاب «الطهور» لأبي عبيد (رقم 1، 2، 3).

(4) في الأصل: «العقل».

(5) أي: أوسع بسطاً وأوضح معنى منه، فإذا فرض أنه ﷺ زاد بفعله الذي أدركه بالوحي غير القرآني تفاصيل في الفعل لم تدرك من أصل النص القرآني؛ فهٰذه الأجزاء والتفاصيل الزائدة بهٰذا البيان الفعلي المفهوم لـه من الوحي الخاص إذا قيست وطبقت على النص القرآني لم ينابذها ولم ينافها، بل كان يحتملها وغيرها. (د).

(6) في (ط): «الزيادة».

(7) فإن القول مهما كان مستطيلاً في البيان لا يفي ببيان الهيئات الجزئية والكيفيات =

القول أبداً، بل يبعد في العادة أن يوجد قول لم يوجد لمعناه المركب نظير في الأفعال المعتادة المحسوسة، بحيث إذا فعل الفعل على مقتضى ما فهم من القول؛ كان هو المقصود من غير زيادة ولا نقصان ولا إخلال، وإن كانت بسائطه معتادة كالصلاة والحج والطهارة ونحوها وإنما يقرِّب مثلَ هٰذا القولِ[1]الذي معناه الفعلي بسيط، ووجد له نظير في المعتاد، وهو إذ ذاك إحالة على فعل معتاد؛ فَبه حصل البيان لا بمجرد القول[2]، وإذا كان كذٰلك؛ لم يقم القول هنا في

= المخصوصة التي تظهر من الفعل، ومن ذٰلك تجد لزوم التمرين في مثل الصناعات عملياً، ولا يكتفي بالقول والشرح فيها، وقوله: «بل يبعد» ترق لإيضاح ما قبله بتحديد المحل الذي لا يفي فيه القول، وفاء الفعل في ضبط كيفياته ضبطاً لا يدع نقصاً ولا زيادة، وذٰلك في الأعمال المركبة من أركان وشـروط ومستحسنـات، وتلحقها مبطلات وعوارض غير مستحسنة، ولم تجر بها عادة بين الناس تحددها تحديداً وافياً، وذٰلك كالصلاة والحج؛ فمجرد القول فيهما لا يفي بهما وفاء تاماً، بحيث إذا اقتصر عليه لا يحصل زيادة عن المطلوب ولا نقص عنه، وإن كانت بسائطهما معتادة في شريعتنا ثم ورد تعديل ونسخ في كيفياتهما، أو معتادة باعتبار شرائع متقدمة؛ فكلي الصلاة والحج معتاد، ومجرد هٰذا لا يكفي القول فيه لضبط تفاصيل كيفياته للتفاوت بين الصلوات الخمس عدداً وكيفية، وسراً وجهراً، وبسورة وغير سورة، كذٰلك نفس النوافل وصلاة العيدين والكسوف والخسوف والجنازة والوتر والضحى وهٰكذا؛ فتفاصيل هٰذه الصلوات لا يكفي فيه القول لضبطه، وإن كان أصل الصلاة معتاداً في شريعتنا، وإنما يقرب في العادة أن يؤدي القول مؤدى الفعل فيما كان معناه بسيطاً، أو وجد له نظير في المعتاد ولو كان مركباً؛ فإنك إذا وصفت للخياط الحالة التي تريد أن يكون عليها الثوب وكان ما وصفت معتاداً؛ فلا مانع أن يجيء الثوب حسبما وصفت، بدون زيادة ولا نقص، ويكون البيان إذ ذاك حاصلاً بالفعل المعتاد لا بالقول، وعليه يكون قوله: «ووجد له نظير» الواو فيه بمعنى أو كما هو ظاهر، وكما يؤخذ من كلام المؤلف حيث جعل التركيب قيداً، وكونه لا نظير له في الأفعال معتادة قيداً آخر، وسيأتي في الفصل بعده ما يقتضي أن الواو على معناها الأصلي، وأن الذي يقرب أن يؤدي القول فيه مؤدى الفعل صورة واحدة، وهي ما كان بسيطاً بقيد أن يكون مثله معتاداً، ولك أن تقول كما قررنا: إن المعتاد ولو كان مركباً يفي القول فيه وفاء الفعل، والشواهد عليه كثيرة. (د).

(١) في (ط): «في القول».

(٢) انظر: «أفعال الرسول ﷺ» (١ / ١٠٦) للشيخ محمد الأشقر.

البيان مقام الفعل من كل وجه؛ فالفعل أبلغ من هٰذا الوجه.

وهو يقصر عن القول من جهة أخرى: وذٰلك أن القول بيان للعموم والخصوص، في الأحوال والأزمان والأشخاص؛ فإن القول ذو صيغ تقتضي هٰذه الأمور وما كان نحوها، بخلاف الفعل؛ فإنه مقصور على فاعله، وعلى زمانه، وعلى حالته، وليس له تعدٍّ عن محله ألبتة، فلو تُركنا والفعلَ الذي فعله النبي ﷺ مثلاً؛ لم يحصل لنا منه غير العلم بأنه فعله في هٰذا الوقت المعين، وعلى هٰذه الحالة المعينة.

فيبقى علينا النظر: هل ينسحب طلب هٰذا الفعل منه في كل حالة، أو في هٰذه الحالة، أو يختص بهٰذا الزمان، أو هو عام في جميع الأزمنة، أو يختص به وحده، أو يكون حكم أمته حكمه؟

ثم بعد النظر في هٰذا يتصدى نظر آخر في حكم هٰذا الفعل الذي فعله: من أي نوع هو من الأحكام الشرعية؟

وجميع ذٰلك وما كان مثله لا يتبين من نفس الفعل؛ فهو من هٰذا الوجه قاصر عن غاية البيان؛ فلم يصح إقامة الفعل مقام القول من كل وجه، وهٰذا بيِّنٌ بأدنى تأمل، ولأجل ذلك جاء[1] قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، وقال حين بيَّن بفعله العبادات: «صَلوا كما رأيتُموني أصَلِّي»[2]، و «خُذوا عَنِّي مناسِكَكُم»[3]، ونحو ذٰلك؛ ليستمر البيان إلى أقصاه.

(١) أي: ففعله لم يكف في طلب الاقتداء به فيه لأن الفعل لا يدل على انسحابه على أمته كما قال؛ فاحتاج الأمر لبيان ذٰلك بالقول بهٰذه الآية، وبالأحاديث التي تذكر في مواضعها ليتبين الأمر من الجهتين أنه عام لهم، وأن كيفيته كما رأوا. (د).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة والإمامة، ٢ / ١١١ / رقم ٦٣١) عن مالك بن الحويرث رضي الله عنه.

(٣) مضى تخريجه (٣ / ٢٤٦)، وهو في «صحيح مسلم» (رقم ١٢٩٧) وغيره.

فصل

وإذا ثبت هٰذا؛ لم يصح إطلاق[1] القول بالترجيح بين البيانين؛ فلا يقال: أيهما أبلغ في البيان؛ القولُ، أم الفعل؟ إذ لا يصدقان على محل واحد إلا في الفعل البسيط المعتاد مثله إن اتفق؛ فيقوم أحدهما[2] مقام الآخر، وهنالك يقال: أيهما أبلغ، أو أيهما أولى؟ كمسألة الغسل من التقاء الختانين مثلاً؛ فإنه بيّن من جهة الفعل[3] ومن جهة القول[4] عند من جعل هٰذه المسألة من ذٰلك،

---

(١) أي: كما ذكره الأصوليون؛ فقائل يرجع الفعل لأنه أقوى في الدلالة على المقصود وليس الخبر كالمعاينة والمشاهدة، وقائل بل يقدم القول لأنه يدل بنفسه على المقصود، أما الفعل؛ فلا يدل إلا بأحد أمور ثلاثة تفيد أن الفعل بيان للمجمل هي العقل، أو النص على أن هٰذا الفعل بيان للمجمل، أو أن يعلم ذٰلك بالضرورة من قصده، هٰذا إذا اجتمع القول والفعل واختلفا، أما إذا اجتمعا وتوافقا؛ فالسابق منهما هو البيان، والثاني مؤكد له، هٰذا محصول كلامهم، ولم ينحو نحو مبحثه الذي تجلى به أن كلًّا منهما له جهة يكون فيها أقوى بياناً من الآخر. (د).

قلت: رجح أبو الحسين البصري الفعل بقوله في «المعتمد»(٣٤٠): «إن الفعل أكشف؛ لأنه ينبىء عن صفة المبين مشاهدة»، وانظر تفصيلاً حسناً مع الأدلة حول القوة والوضوح بين البيان القولي والبيان الفعلي في «أفعال الرسول ﷺ» (١ / ٩٩ ـ ١٠٣)، وانظر: «تيسير التحرير» (٣ / ١٤٨ ـ ١٤٩)، و«حاشية البناني على جمع الجوامع» (٢ / ١٠٠)، و«إحكام الأحكام» (٣ / ٣٤) للآمدي، و«شرح تنقيح الفصول» (ص ١٢٣، ١٢٤)، و«أصول السرخسي» (٢ / ٢٧).

(٢) على أن القول في هٰذه الصورة إنما قام مقام الفعل لأن مثله معتاد؛ فحصول البيان فيه بالفعل مع القول أو بالفعل نفسه كما قال سابقاً. (د).

(٣) أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب الحيض، باب نسخ «الماء من الماء»، ووجوب الغسل بالتقاء الختانين، ١ / ٢٧٢ / رقم ٣٥٠) عن عائشة زوج النبي ﷺ؛ قالت: إنَّ رجلاً سأل رسولَ الله ﷺ عن الرجل يجامع أهله ثم يكسل؛ هل عليهما الغُسلُ؟ وعائشة جالسةٌ. فقال رسول الله ﷺ: «إني لأفعل ذٰلك أنا وهٰذه ثم نغتسل».

(٤) أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب الحيض، باب نسخ «الماء من الماء» ووجوب =

والذي وضع إنما[1] هو فعله ثم غسله؛ فهو الذي يقوم كل واحد من القول والفعل مقام صاحبه، أما حكم الغسل من وجوب أو ندب وتأسي الأمة [به][2] فيه؛ فيختص[3] بالقول.

* * * * *

= الغسل بالتقاء الختانين، ١ / ٢٧١ ـ ٢٧٢ / رقم ٣٤٩) عن عائشة رضي الله عنها مرفوعاً: «إذا جلس بين شُعبها الأربع، ومسَّ الخِتانُ الختانَ؛ فقد وجب الغُسل».

(١) أي: إن هٰذا المقدار فقط هو الذي يقوم فيه كل من القول والفعل فيه مقام صاحبه، أما كون الغسل إذ ذاك واجباً أو مندوباً؛ فلا يستفاد إلا من القول، وقوله: «والذي وضع» لعل الأصل: «والذي وضح». [قلت: وفي الأصل: «وقع»، وقد احتملها (ف)]؛ أي: الذي استبان بهٰذا القول والفعل إنما هو مجرد حصول الفعل ثم الغسل، وكلمة «وضح» ذكرها شارح «المنهاج» في مبحث البيان والإجمال. (د).

قلت: وفي (ط): «والذي في الموضع».

(٢) سقط من (ط).

(٣) في (ط): «فمختص».

المسألة الخامسة

إذا وقـع القول بياناً؛ فالفعل شاهد له ومصدق، أو مخصص أو مقيد، وبـالجملة عاضـد للقول حسبما[1] قصد بذلك القول، ورافعٌ لاحتمالات فيه تعترض في وجه الفهم، إذا كان موافقاً غير مناقض، ومكذبٌ له[2] أو موقعٌ فيه ريبة أو شبهة أو توقفاً إن كان على خلاف ذلك.

وبيان ذلـك بأشياء منها أن العالم إذا أخبر عن إيجاب العبادة الفلانية أو الفعل الفلاني، ثم فعله هو ولم يخلّ به في مقتضى ما قال فيه؛ قَوِيَ اعتقاد إيجابه، وانتهض العمل به عند كل من سمعه يخبر عنه ورآه يفعله، وإذا أخبر عن تحريمه مثلاً، ثم تركه فلم يُر فاعلاً له ولا دائراً[3] حواليه؛ قَوِيَ عند متبعه ما أخبـر به عنه، بخلاف ما إذا أخبر عن إيجابه ثم قعد عن فعله، أو أخبر عن تحريمه ثم فعله؛ فإن نفوس الأتباع لا تطمئن إلى ذلك القول منه طمأنينتها إذا ائتمر وانتهى، بل يعود من الفعل إلى القول ما يقدح فيه على الجملة؛ إما من تطريق[4] احتمال إلى القول، وإما من تطريق[4] تكذيب إلى القائل، أو استرابة في بعض مآخذ القول، مع أن التأسي في الأفعال والتروك بالنسبة إلى من يعظَّم في دين أو دنيا كالمغـروز في الجبلة، كمـا هو معلوم بالعيان؛ فيصير القول بالنسبة إلى القائل كالتبع للفعل؛ فعلى حسب ما يكون القائل في موافقة فعله لقوله يكون اتباعه والتأسي به، أو عدم ذلك.

---

(١) زاده ليشمل المخصص والمقيد، ولذلك قال: «وبالجملة». (د).

(٢) الأحوال الأربعة تختلف باختلاف القرائن والأشخاص الذين يقع في أنفسهم أحدها، وستأتي بعد في كلامه من تكذيب القائل، أو وجود ريبة وشك في صدقه، أو احتمال أن قوله لا يؤخذ على ظاهره، أو أن دليله ليس كما ينبغي، وإلا؛ لما ساغ لنفسه تركه. (د).

(٣) لأن فعل ما يشبه مقدمات الحرام يوجه الظنون إلى أن هذا العالم بصدد أن يفعله؛ فلذلك زاده المؤلف هنا، وليس في الواجب مثله؛ فقوله بعد: «ثم فعله» أي: أو دار حوله. (د).

(٤) في (ط): «تطرُّق».

ولذلك كان الأنبياء عليهم السلام في الرتبة القُصْوَى من هٰذا المعنى، وكان المتبعون لهم أشد اتباعاً، وأجرى على طريق التصديق بما يقولون، مع[1] ما أيدهم الله به من المعجزات والبراهين القاطعة، ومن جملتها ما نحن فيه؛ فإن شواهد العادات تصدق الأمر أو تكذبه؛ فالطبيب[2] إذاأخبرك بأن هٰذا المتناولَ سُمٌّ فلا تقربه، ثم أخذ في تناوله دونك، أو أمرك بأكل طعام أو دواء لعلَّة بك ومثلُها به، ثم لم يستعمله مع احتياجه إليه؛ دل هٰذا كله على خلل في الإخبار، أو في فهم الخبر؛ فلم تطمئن النفس إلى قبول قوله، وقد قال تعالى: ﴿ أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ ﴾ الآية[3] [البقرة: ٤٤].

وقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾ الآية [الصف: ٢].

ويخدم هٰذا المعنى الوفاء بالعهد وصدق الوعد؛ فقد قال تعالى: ﴿ رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ ﴾ [الأحزاب: ٢٣].

وقال في ضده: ﴿ لَئِنْ ءَاتَىٰنَا مِن فَضْلِهِۦ لَنَصَّدَّقَنَّ... ﴾ إلى قوله: ﴿ وَبِمَا كَانُوا۟ يَكْذِبُونَ ﴾ [التوبة: ٧٥ ـ ٧٧].

فاعتبر في الصدق كما ترى مطابقة الفعل القول، وهٰذا هو حقيقة الصدق عند العلماء العاملين؛ فهٰكذا إذا أخبر العالم بأن هٰذا واجب أو محرم؛ فإنما

---

(١) أي: فتطريق التكذيب لا يتأتى بالنسبة لهم، وكذا الاسترابة في مأخذ القول؛ فلم يبق إلا احتمال ألا يؤخذ القول على ظاهره، كما سيأتي في مثالي التحلل من العمرة والإفطار في السفر. (د).

(٢) المثال بعينه في «مدارج السالكين» (١ / ٤٤٦ ـ ط الفقي).

(٣) فقوله: ﴿أفلا تعقلون﴾ [البقرة: ٤٤]؛ إما محذوف المفعول، أي: ألا تدركون قبح الجمع بين المتنافيين؟ فطلب البر والإحسان من الغير هو تحقيق لكونه براً وإحساناً، ونسيانهم أنفسهم منه ينافي كونه كذٰلك في اعتقادهم، أو أنه منزل منزلة اللازم، أي: أفقدتم العقل رأساً حتى يصدر منكم هٰذا، وعلى كل؛ فهو غاية التشنيع على ارتكابه. (د).

يريد على كل مكلف، وأنا منهم؛ فإن وافق صدق وإن خالف كذب[1].

ومن الأدلة على ذلك أن المنتصب للناس في بيان الدين منتصب لهم بقوله وفعله؛ فإنه وارث النبي، والنبي كان مبيناً بقوله وفعله؛ فكذلك الوارث لا بد أن يقوم مقام الموروث، وإلا لم يكن وارثاً على الحقيقة، ومعلوم أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يتلقون الأحكام من أقواله وأفعاله وإقراراته وسكوته وجميع أحواله؛ فكذلك الوارث، فإن كان في التحفظ في الفعل كما في التحفظ في القول؛ فهو ذلك، وصار من اتبعه على هدى، وإن كان على خلاف ذلك صار من اتبعه على خلاف الهدى، لكن بسببه.

وكان الصحابة رضي الله عنهم ربما توقفوا عن الفعل الذي أباحه لهم السيد المتبوع عليه الصلاة والسلام ولم يفعله هو، حرصاً منهم على أن يكونوا متبعين لفعله وإن تقدم لهم بقوله؛ لاحتمال أن يكون تركه أرجح، ويستدلون على ذلك بتركه عليه الصلاة والسلام له؛ حتى إذا فعله اتبعوه في فعله، كما في التحلل من العمرة[2]، والإفطار في السفر[3]، هذا وكلٌّ صحيح؛ فما ظنك بمن

---

(1) سيأتي تفصيل ذلك عند المصنف (٥ / ٢٦٩).

(2) يشير المصنف إلى ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط، ٥ / ٣٢٢) عن عروة بن الزبير عن المِسْوَر ابن مخرمة ومروان ـ يصدِّق كلُّ واحد منهما حديث صاحبه ـ، وذكر صلح الحديبية، وفيه: «فلما فرغ من قضية الكتاب؛ قال رسولُ الله ﷺ لأصحابه: «قوموا فانحروا ثم احلقوا»، قال: «فوالله ما قام منهم رجل»؛ حتى قال ذلك ثلاث مرات، فلما لم يَقُم منهم أحدٌ دخل على أمِّ سلمة، فذكر لها ما لقيَ من الناس، فقالت أمُّ سلمة: يا نبيَّ الله! أتُحبُّ ذلك؟ اخرُج، ثم لا تكلِّمْ أحداً منهم كلمة حتى تنحر بُدْنَكَ، وتدعو حالِقَكَ فيحْلِقَكَ». فخرج فلم يكلِّم أحداً منهم حتى فعل ذلك؛ نحر بُدْنَه، ودعا حالِقَه، فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا، وجعل بعضُهم يحلق بعضاً، حتى كاد بعضهم يقتل بعضاً غمّاً...». وأخرجه أيضاً أحمد في «المسند» (٤ / ٣٢٨ ـ ٣٣١). وانظر (٥/٢٦٤).

(3) ورد في ذلك أحاديث عديدة؛ منها ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب المغازي، =

ليس بمعصوم من العلماء؟ فهو أولى بأن يبين قولَه بفعله، ويحافظ فيه على نفسه وعلى كل من اقتدى به.

ولا يقال: إن النبي ﷺ معصوم؛ فلا يتطرق إلى فعله أو تركه المبيِّن خلل، بخلاف من ليس بمعصوم.

لأنا نقول: إن اعتبر هٰذا الاحتمال في ترك الاقتداء بالفعل؛ فليعتبر في ترك اتباع القول، وإذ ذاك يقع في الرتبة فساد لا يصلح، وخرق لا يرقع؛ فلا بد أن يجري الفعل مجرى القول، ولهٰذا تستعظم شرعاً زلة العالم، وتصير صغيرته كبيرة، من حيث كانت أقواله وأفعاله جارية في العادة على مجرى الاقتداء، فإذا زل؛ حملت زلته عنه قولاً كانت أو فعلاً لأنه موضوع مناراً يهتدى به، فإن علم كون زلته زلة؛ صغرت في أعين الناس وجسر عليها الناس تأسياً به، وتوهموا[1] فيها رخصة علم بها ولم يعلموها هم تحسيناً للظن به، وإن جهل كونها زلة؛

= باب غزوة الفتح في رمضان / رقم ٤٢٧٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر، ٢ / ٧٨٤ / رقم ١١٣) عن ابن عباس رضي الله عنهما؛ أن رسول الله ﷺ خرج عام الفتح في رمضان، فصام حتى بلغ الكَديد، ثم أفطر، وكان صحابةُ رسول الله ﷺ يتَّبعون الأحدثَ فالأحدثَ من أمره.

وما أخرجه مسلم في «صحيحه» (رقم ١١١٤) عن جابر؛ أن رسول الله ﷺ خرج عام الفتح إلى مكة في رمضان، فصام حتى بلغ كُرَاع الغميم، فصام الناس، ثم دعا بقدح من ماءٍ فرفعه؛ حتى نظر الناس إليه، ثم شرب. فقيل له بعد ذٰلك: إن بعض الناس قد صام؛ فقال: «أولٰئك العصاة، أولٰئك العصاة».

وما أخرجه أحمد في «المسند» (٣ / ٢١)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ٣٥٥٠، ٣٥٥٦ - الإحسان) عن أبي سعيد الخدري؛ قال: قال لنا رسول الله ﷺ على نهرٍ من ماء السَّماء وهو على بغلةٍ له والناس صيام، فقال: اشربوا، فجعلوا ينظرون إليه، فقال: «اشربوا؛ فإني راكب وإني أيسركُم، وأنتم مُشاة»؛ فجعلوا ينظرون إليه؛ فحوَّل وَرِكَهُ فَشَرِبَ، وشرِبَ النَّاسُ، وإسناده صحيح على شرط مسلم.

(١) في (ط): «أو توهَّموا».

فأحرى أن تحمل عنه محمل المشروع، وذٰلك كله راجع عليه.

وقد جاء في الحديث: «إنِّي لأخافُ على أمَّتي مِن بَعدي مِن أعمالٍ ثلاثة». قالوا: وما هِيَ يا رسول الله؟ قال: «أخاف عليهم مِن زَلَّةِ العالِمِ، ومن حُكمٍ جائرٍ، ومن هوىً مُتَّبعٍ»[1].

وقال عمر بن الخطاب: «ثلاثٌ يَهْدِمْنَ الدين: زلة عالم، وجدال منافق بالقرآن، وأئمة مضِلون»[2].

ونحوه عن أبي الدرداء[3] ولم يذكر فيه الأئمة المضلين.

وعن معاذ بن جبل: «يا معشر العرب! كيف تصنعون بثلاث: دنيا تقطع

---

(1) أخرجه الطبراني في «الكبير» (١٧ / ١٧ / رقم ١٤)، والبزار في «مسنده» (رقم ١٨٢ - زوائده)، والبيهقي في «المدخل» (رقم ٨٣٠)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٨٦٥) من طريق كثير بن عبدالله بن عمرو بن عوف المزني عن أبيه عن جده مرفوعاً، وإسناده ضعيف، فيه كثير بن عبدالله وهو ضعيف.

(2) أخرجه الدارمي في «السنن» (١ / ٧١)، والآجرِّي في «تحريم النرد والشطرنج» (رقم ٤٨)، والفريابي في «صفة النفاق» (ص ٧١)، وابن المبارك في «الزهد» (ص ٥٢٠)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (١ / ٢٣٤)، والبيهقي في «المدخل» (رقم ٨٣٣)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (رقم ٦٤١، ٦٤٣)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٨٦٧، ١٨٦٩، ١٨٧٠)، وآدم بن أبي إياس في «العلم»، والعسكري في «المواعظ»، والبغوي والإسماعيلي ونصر المقدسي في «الحجة»؛ كما في «كنز العمال» (١٠ / رقم ٢٩٤٠٥، ٢٩٤١٢)، و«مسند الفاروق» (٢ / ٦٦٠ - ٦٦١) من طرق عن عمر، بعضها إسناده صحيح، قال ابن كثير في «مسند الفاروق» (٢ / ٦٦٢) بعد أن ساق طرقه: «فهٰذه طرق يشدّ القوي منها الضعيف؛ فهي صحيحة من قول عمر رضي الله عنه، وفي رفع الحديث نظر، والله أعلم».

(3) أخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٨٦٨) بسند رجاله ثقات؛ إلا أن فيه انقطاعاً، الحسن البصري لم يسمع من أبي الدرداء، وسيسوق المصنف لفظه (ص ٣٢٧).

أعناقكم، وزلة عالم، وجدال منافق بالقرآن؟»[1].

ومثله عن سلمان أيضاً[2].

وشبَّه العلماءُ زلةَ العالم بكسر السفينة؛ لأنها إذا غرقت غرق معها خلق كثير[3].

وعن ابن عباس: «ويلٌ للأتباع من عثرات العالم. قيل: كيف ذٰلك؟ قال: يقول العالم شيئاً برأيه، ثم يجد[4] من هو أعلم برسول الله ﷺ منه؛ فيترك قوله ذٰلك، ثم يمضي الأتباع»[5].

وهٰذه الأمور حقيق أن تهدم الدين، أما زلَّة العالم؛ فكما تقدم، ومثال كسر السفينة واقع فيها، وأما الحكم الجائر؛ فظاهر أيضاً، وأما الهوى المتبع؛ فهو أصل ذٰلك كله، وأما الجدال بالقرآن؛ فإنه ـ من اللَّسِن الألَدِّ ـ من أعظم الفتن لأن القرآن مهيب[6] جداً، فإن جادل به منافق على باطل أحاله حقاً[7]،

(١) أخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٨٧٢) بسندٍ حسن، وقد روي مرفوعاً، ولا يصح، والموقوف هو الصحيح؛ كما قال الدَّارقطني في «العلل» (٦ / ٨١ / رقم ٩٩٢).

(٢) يشير إلى ما أخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٨٧٣) بسنده إلى سلمان رضي الله عنه: «كيف أنتم عند ثلاث: زلة عالم، وجدال منافق بالقرآن، ودنيا تقطع أعناقكم؟».

(٣) قول المصنف: «وشبَّه العلماءُ زلة العالم. . .» من كلام ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم وفضله» (٢ / ٩٨٢).

(٤) ومن ذٰلك كان مالك يكره كتابة العلم عنه؛ أي: الفروع خشية أن ينشر عنه في الآفاق، وقد يرجع عنه. (د).

(٥) أخرجه البيهقي في «المدخل» (رقم ٨٣٥، ٨٣٦)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (٢ / ١٤)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٨٧٧).

قال (ف) شارحاً معناه: «أي على ما قال العالم برأيه مع أنه قد تركه لظهور مخالفته» اهـ.

(٦) فتتقي مخالفته ولو على الوجه الذي يزينه المنافق بسلاطة لسانه. (د).

(٧) في الأصل و (ف): «أسأل كونه حقاً» وفي (ط): «أحال كونه حقاً»، وتفردت نسخة الأصل بحذف الواو بعدها.

وصار مظنة للاتّباع على تأويل ذٰلك المجادل، ولذٰلك كان الخوارج فتنة على الأمة؛ إلا من ثبَّت الله لأنهم جادلوا به على مقتضى آرائهم الفاسدة، ووثّقوا تأويلاتهم بموافقة العقل[1] لها؛ فصاروا فتنة على الناس، وكذٰلك الأئمة المضلون؛ لأنهم ـ بما ملكوا[2] من السُّلْطَنة على الخلق ـ قدروا[3] على رد الحق باطلاً والباطل حقاً، وأماتوا سنة الله وأحيوا سنن الشيطان، وأما الدنيا؛ فمعلوم فتنتها للخلق.

فالحاصل أن الأفعال أقوى في التأسي والبيان إذا جامعت الأقوال من انفراد الأقوال، فاعتبارها في نفسها لمن قام في مقام الاقتداء أكيد لازم[4]، بل يقال: إذا اعتبر هٰذا المعنى في كل من هو في مظنة الاقتداء ومنزلة التبيين؛ ففرضٌ عليه تفقد جميع أقواله وأعماله، ولا فرق في هٰذا بين ما هو واجب وما هو مندوب أو مباح أو مكروه أو ممنوع؛ فإن له في أفعاله وأقواله اعتبارين[5]:

أحدهما: من حيث إنّه واحدٌ من المكلَّفين فمن هٰذه الجهة يتفصل الأمر في حقِّه إلى الأحكام الخمسة.

والثاني: من حيث صار فعله وقوله وأحواله بياناً وتقريراً لما شرع الله عز وجل إذا انتصب في هٰذا المقام؛ فالأقوال كلها والأفعال في حقه إما واجب وإما محرم، ولا ثالث لهما؛ لأنه من هٰذه الجهة مبيِّن، والبيان واجب لا غير، فإذا

---

(١) قال (ف): «أي: بزعمهم موافقة العقل لها، وإلا؛ فالعقول السليمة تنبو عنها».

قلت: هي في (ط): «الفعل»، ولٰكنها في الأصل: «العقل»، وهو أظهر.

(٢) في (ط): «يملكون».

(٣) في (د): «وقدروا» بزيادة واو في أوله. وفي (ط): «قرُّوا».

(٤) ترقٍّ على ما فرض فيه الكلام أولاً من الواجب والحرام إلى التعميم في الأحكام الخمسة، ومن خصوص البيان بالأفعال إلى البيان مطلقاً بالأقوال والأفعال. (د).

(٥) انظر: «أفعال الرسول ﷺ» (١ / ١٣٧ ـ ١٣٨).

كان مما يُفعل[1] أو يقال؛ كان واجب الفعل على الجملة، وإن كان مما لا يفعل؛ فواجب الترك، حسبما يتقرر بعد بحول الله، وذٰلك هو تحريم الفعل.

لٰكن هٰذا بالنسبة إلى المقتدى به إنما يتعين حيث توجد مظنة البيان؛ إما عند الجهل بحكم الفعل أو [الترك، وإما عند اعتقاد خلاف الحكم][2]، أو مظنة اعتقاد خلافه[3].

فالمطلوب فعله بيانه بالفعل، أو القول الذي يوافق الفعل إن كان واجباً، وكذٰلك إن كان مندوباً مجهول الحكم، فإن كان مندوباً [و] مظنّةً لاعتقاد الوجوب؛ فبيانه بالترك، أو بالقول الذي يجتمع إليه الترك، كما فعل في ترك الأضحية وترك[4] صيام الست من شوال، وأشباه ذٰلك، وإن كان مظنة لاعتقاد عدم الطلب أو مظنة للترك[5]؛ فبيانه بالفعل والدوام فيه على وزان المظنة؛ كما في السنن والمندوبات التي تنوسيت في هٰذه الأزمنة.

والمطلوب تركه بيانه بالترك، أو القول الذي يساعده الترك إنْ كان حراماً، وإن كان مكروهاً؛ فكذٰلك إن كان مجهول الحكم، فإن كان مظنة لاعتقاد

(١) أي: مأذوناً فيه بأقسامه الثلاثة؛ حتى المباح يصير في حقه واجباً، ومثله يقال فيما لا يفعل بقسميه. (د).

(٢) سقط من (ط).

(٣) مثاله: أن يجهل قوم الحديث الوارد في الندب إلى التطوع قبل صلاة المغرب بعد الأذان، ويستنكروا ذٰلك؛ فعلى المبيِّن أن يفعل ذٰلك ليحصل البيان لأن البيان في حقه واجب، ولعل من هٰذا ما فعله النبي ﷺ إذ طلب أن يَطْعم من غير صيد غير المحرم، وطلب أن يطعم من الجعل الذي أخذوه على الرقية؛ قياماً بواجب البيان، والله أعلم.

(٤) خشية اعتقاد وجوبها ملحقة برمضان، أو اعتقاد أنها نافلة مكملة له كالنوافل البعدية في الصلاة؛ كما روى عن مالك فيها. (د).

(٥) أي: لإهماله وعدم العناية به مع معرفتهم له؛ فبيانه بالفعل أي بقدر ما تزول الفكرة المخالفة أو ينشط الناس لفعله وإحيائه. (د).

التحريم وترجُّح[1] بيانه بالفعل تعيُّن الفعلُ على أقل ما يمكن وأقر به[2]، وقد قال[3] الله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١].

وقال[4]: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا﴾ الآية [الأحزاب: ٥٠].

وفي حديث المُصْبِحِ جُنُباً قوله: «وأنا أصبحُ جُنباً وأنا أريد الصيام»[5].

وفي حديث أبي بكر بن عبدالرحمٰن من قول عائشة: «يا عبدالرحمٰن! «أترغبُ عما كان رسول الله يصنع؟. قال عبدالرحمٰن: لا والله. قالت عائشة:

---

(١) كذا في (ط) والأصل، وفي غيرها: «وترجيح».

(٢) قد يظن أن في هٰذا تقرير من المصنف أن النبي ﷺ يفعل فعلاً حكمه الكراهة بشرط «على أقل ما يمكن»؛ أي: يقتصر على القدر الذي يحصل به البيان أن الفعل المبيِّن ليس بحرام، وإنما هو مكروه، وسيأتي في المسألة الثانية ما يفيد شرطاً آخر وهو أن لا يكثر ولا يواظب عليه، ولا سيما أن لا يكون في مواطن الاجتماعات العامة، والحق أن فعله الذي أطلق عليه المصنف مكروهاً، إنما هو في حقه من باب تعارض المصلحة والمفسدة؛ فإن في فعله مصلحة البيان، ومفسدة مخالفة النهي، ومصلحة البيان أرجح، وعليه يدل السياق، وانظر في المسألة: «المسودة في أصول الفقه» (ص ٧٤)، و«حاشية البناني على جمع الجوامع» (٢ / ٩٦)، و«البحر المحيط» (٤ / ١٧٦) للزركشي.

(٣و٤) الآيتان باجتماعهما، الأولى بعمومها في طلب الاقتداء، والثانية في هٰذا الفعل الخاص تفيدان جواز تزوج الرجل بزوجة متبناة، وهٰذا كان مظنة اعتقاد التحريم أو وجود الاعتقاد فعلاً، وتقدم لنا أنه بيان بالفعل والقول معاً. (د).

(٥) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الصيام، باب صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب، ٢ / ٧٨١ / رقم ١١١٠)، ومالك في «الموطأ» (١ / ٢٨٩) ـ والمذكور لفظه ـ، ومن طريقه أحمد في «المسند» (٦ / ٦٧، ١٥٦، ٢٤٥)، والشافعي في «الأم» (١ / ٢٥٨)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الصيام، باب فيمن أصبح جنباً في شهر رمضان / رقم ٢٣٨٩)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٢ / ١٠٦)، والبيهقي في «الكبرى» (٤ / ٢١٣) عن عائشة رضي الله عنها، وإسناده صحيح.

فأشهدُ على رسول الله ﷺ أنه كان يصبح جنباً من جماع غير احتلام، ثم يصوم ذٰلك اليوم»[1].

وفي حديث أم سلمة: «ألا أخْبرْتيها أنِّي أفعل ذٰلك...»[2] إلى آخر الحديث.

وروى إسماعيل القاضي عن زياد بن حصين عن أبيه؛ قال: «رأيت ابن عباس وهو يسوق راحلته وهو يرتجز وهو محرم وهو يقول:

وهُنَّ يَمْشِينَ بِنا هَمِيسا إن تَصْدُقِ الطيرُ نفعل لِميسا

قال: فذكر الجماع باسمه؛ فلم يَكْن عنه. قال: فقلت: يا ابن عباس! أتتكلم بالرفث وأنت محرم؟ فقال: إنما الرفث ما روجع به النساء»[3].

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب الصائم يصبح جنباً، ٤ / ١٤٣ / رقم ١٩٢٥، ١٩٢٦، وباب اغتسال الصائم، ٤ / ١٥٣ / رقم ١٩٣٠، ١٩٣١، ١٩٣٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب، ٢ / ٧٧٩ - ٧٨٠ / رقم ١١٠٩)، ومالك في «الموطأ» (١ / ٢٩٠ - ٢٩١) والمذكور لفظه.

(٢) مضى تخريجه (ص ٧٤)، وسيأتي (ص ١١٧)، وانظر تعليقنا عليه.

(٣) أخرجه سعيد بن منصور في «السنن» (٣ / ٨٠٦ / رقم ٣٤٥)، وابن أبي شيبة في «المصنف» - كما قال الزيلعي في «تخريج الكشاف» (١ / ١١٥) -، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٢٧٦)، وابن جرير في «التفسير» (٢ / ٢٦٣ - ٢٦٤)، والبخاري في «تاريخه» (٣ / ٣) - مشيراً إلى متنه دون ذكره -، والبيهقي في «الكبرى» (٥ / ٦٧)، وابن عبدالبر في «التمهيد» (١٩ / ٥٤)، و «الاستذكار» (١٣ / رقم ٧٩١٠) من طرق عن ابن عباس لا تسلم واحدة منها من ضعف، ولٰكن مجموعها يدل على أن للأثر أصلاً، وبه يصل إلى درجة **الحسن لغيره**، والله أعلم.

وذكروه بألفاظ، والذي عند المصنف لفظ البيهقي، وذكره جمهرتهم بلفظ: «نَنِك لميساً»، وكذا سيورده المصنِّف (ص ١١٨)، وانظر: «علل ابن أبي حاتم» (١ / ٢٧٧).

قال في «النهاية في غريب الحديث» (٢ / ٢٤١): «كأنه - أي: ابن عباس - يرى الرفث =

كأنه رأى مظنة هٰذا الاعتقاد؛ فنفاه بذٰلك القول بياناً لقوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ﴾ الآية [البقرة: ١٩٧]، وأن الرفث ليس إلا ما كان بين الرجل والمرأة، وإن كان مظنةً لاعتقاد الطلب أو مظنةً لأن يثابر على فعله؛ فبيانه بالترك جملة إن لم يكن له أصل، أو كان له أصل لٰكن في الإباحة أو في نفي الحرج في الفعل؛ كما في سجود[1] الشكر عند مالك وكما في غسل اليدين قبل الطعام، حسبما بيَّنه مالك في مسألة عبدالملك بن صالح، وستأتي[2] إن شاء الله.

= الذي نهى الله عنه: ما خوطبت به المرأة، فأما ما يقوله ولم تسمعه امرأة فغير داخلٍ فيه، وقال الأزهري: الرفث كلمة جامعة لكل ما يريده الرجل من المرأة».

قلت: وقوله: «إنْ تصدق الطير» فيريد به أنه زَجَر الطير، فتيامن بمرِّها، ودلَّته على قرب اجتماعه بأصحابه وأهله، أفاده الشيخ أحمد أو محمود شاكر في التعليق على «تفسير ابن جرير» (٤ / ١٢٦)، و«اللميس»: اسم امرأة، ويقال للمرأة اللينة الملمس: اللَّميس، انظر: «اللسان» (٦ / ٢٠٩ ـ ٢١٠، مادة لمس)، والهميس: قال السرقسطي في «غريبه»: «الهميس: ضرب من السير لا يسمع له وقع».

قلت: وهو صوت نقل أخفاف الإبل كما أفاده ابن منظور في «اللسان» (٦ / ٢٥٠)، ونحوه عند (ف).

وقد ورد عن ابن عباس أكثر من تفسير للرفث في آية (١٩٧) من سورة البقرة، وانظر عدا «سنن سعيد»، والتعليق عليه: «تفسير ابن عباس ومروياته في التفسير من كتب السنة» (١ / ٨٥ ـ ٨٨) للشيخ عبدالعزيز الحميدي.

(١) تقدم إنكارُ مالكٍ لأصله وإنكاره ما روي عن أبي بكر فيه. (د).

قلت: وردَّ ذٰلك بثبوت أحاديث وآثار صحَّت فيه، جمعها السخاوي في كتابه «تجديد الذكر في سجود الشكر»؛ كما في «الضوء اللامع» (٨ / ١٩)، و«فهرس ابن غازي» (ص ١٦٩) وغيره؛ كما في كتابنا: «مؤلفات السخاوي» (رقم ٦٩) ولله الحمد والمنة.

(٢) في المسألة السابعة (ص ١١٤).

وعلى الجملة؛ فالمراعى ها هنا[1] مواضع طلب[2] البيان الشافي المخرِج عن الأطراف والانحرافات، والرادّ إلى الصراط المستقيم، ومن تأمل سير السلف الصالح في هٰذا المعنى؛ تبيَّن ما تقرر بحول الله، ولا بد من بيان هٰذه الجملة بالنسبة إلى الأحكام الخمسة أو بعضها حتى يظهر فيها الغرض المطلوب، والله المستعان.

* * * * *

---

(١) أي: في التفاصيل السابقة من ترك الفعل جملة أو الفعل على الدوام وهٰكذا، إنما هو في المواطن التي يطلب فيها البيان الشافي، أما المواطن الأخرى؛ فيكفي فيها القول مثلاً. (د).

(٢) في (ط): «الطلب».

المسألة السادسة

المندوب من حقيقة استقراره مندوباً أن لا يسوَّى بينه وبين الواجب، لا في القول ولا في الفعل، كما لا يسوى بينهما في الاعتقاد، فإن سوى بينهما في القول أو الفعل؛ فعلى وجه[1] لا يخل بالاعتقاد، وبيان ذلك بأمور:

أحدها: أن التسوية في الاعتقاد باطلة باتفاق، بمعنى أن يعتقد فيما ليس بواجب أنه واجب، والقول أو الفعل إذا كان ذريعة إلى مطلق[2] التسوية وجب أن يفرق بينهما، ولا يمكن ذلك إلا بالبيان القولي والفعل المقصود به التفرقة، وهو ترك الالتزام في المندوب الذي هو من خاصة كونه مندوباً.

والثاني: أن النبي ﷺ بُعث هادياً ومبيناً للناس ما نزل إليهم، وقد كان من شأنه ذلك[3] في مسائل كثيرة؛ كنهيه عن إفراد يوم الجمعة بصيام أو ليلته

---

(١) في الأصل: «فلا وجه»، وفي حاشيته: «لعل الصواب: «فلا بد من وجه لا يخل بالاعتقاد»، وترجمة المسألة على هذا هو أن التفريق بين الواجب والمندوب إذا استويا في القول والفعل مطلوب من كل فرقة، هذا حاصل المسألة، ويعني بذلك أن الأمر إذا كان للندب وجب بيانه لئلا يلتبس بالواجب؛ لأنه مساوٍ له في الدلالة القولية الأمرية، وكذا إذا واظب القدرة على فعلين وكان أحدهما واجباً والآخر مندوباً؛ وجب عليه بيان المندوب منهما خيفة اعتقاد وجوبه» اهـ.

(٢) أي: التسوية المطلقة؛ أي: التامة التي يدخل فيها المساواة في الاعتقاد، أما التسوية في القول والفعل فقط؛ فجعلها صحيحة، إذا كانت على وجه لا يخل بالاعتقاد في المندوب بجعله واجباً، لكنه قال في صدر المسألة: «إن التسوية بين المندوب والواجب ليست من حق المندوب؛ لا في القول، ولا في الفعل أيضاً» فيؤخذ من آخر الكلام بيان معنى صدره، وأن كونها ليست من حقه لا يقتضي بطلانها مطلقاً. (د).

قلت: انظر «أفعال الرسول ﷺ» (١ / ٩١) للأستاذ محمد الأشقر.

(٣) أي: البيان بالقول كما في المسلك الأول، وبالفعل كما في المسلك الثاني. (د).

بقيام[1]، وقوله: «لا يجعلْ أحدُكم للشيطان حظاً في صلاته»[2]، بيَّنه حديث ابن عمر، قال واسع بن حبان: «انصرفتُ من قِبَلِ شقي الأيسر، فقال لي عبدالله ابن عمر: ما منعك أن تنصرف عن يمينك؟ قلت: رأيتك؛ فانصرفت إليك. قال: أصبت، إنَّ قائلاً يقول: انصرف عن يمينك، وأنا أقول: انصرف كيف شئت، عن يمينك وعن يسارك»[3].

وفي بعض الأحاديث بعد ما قرر حُكماً غير واجب: «من فعل فقد أحسن، ومن لا فلا حرجَ»[4].

---

(١) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الصوم، باب صوم يوم الجمعة، ٤ / ٢٣٢ / رقم ١٩٨٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب كراهة صوم يوم الجمعة منفرداً، ٢ / ٨٠١ / رقم ١١٤٤)، والترمذي في «الجامع» (أبواب القيام، باب ما جاء في كراهية صوم يوم الجمعة وحده، ٢ / ١٢٣ / رقم ٧٤٠)، والنسائي في «الكبرى» (كتاب الصيام) كما في «تحفة الأشراف» (١٠ / ٣٥١)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الصيام، باب في صيام الجمعة، ١ / ٥٤٩ / رقم ١٧٢٣)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٤٩٥) عن أبي هريرة مرفوعاً: «لا تخصُّوا ليلة الجمعة بقيام من بين الليالي، ولا تخصوا يوم الجمعة بصيام من بين الأيام؛ إلا أن يكون في صوم يصومه أحدكم»، لفظ مسلم.

(٢) مضى تخريجه (٣ / ٥٠٠)، وهو في «الصحيحين» عن ابن مسعود رضي الله عنه مرفوعاً. وفي (ط): «من صلاته»!!

(٣) مضى تخريجه (٣ / ٥٠١).

(٤) أخرج أبو داود في «السنن» (١ / ٩ / رقم ٣٥) ـ ومن طريقه البيهقي في «الخلافيات» (٢ / ٨٤ ـ ٨٥ / رقم ٣٦٧ ـ بتحقيقي)، والبغوي في «شرح السنة» (١٢ / ١١٨ / رقم ٣٢٠٤) ـ، وأحمد في «المسند» (٢ / ٣٧١)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١ / ١٢١ ـ ١٢٢)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١ / ٩٤، ١٠٤) من طريق عيسى بن يونس عن ثور عن الحصين الحُبراني عن أبي سعيد عن أبي هريرة مرفوعاً: «من اكتحل فليوتر، من فعل فقد أحسن، ومن لا فلا حرج، ومن استجمر فليوتر، ومن فعل فقد أحسن، ومن لا فلا حرج، ومن أكل فما تخلل فليلفظ، وما لاك بلسانه فليبتلع، ومن فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج، ومن أتى الغائط فليستتر، فإن لم يجد =

. . . .

= إلا أن يجمع كثيباً من رمل فليستدبره، فإن الشيطان يلعب بمقاعد بني آدم، من فعل فقد أحسن، ومن لا فلا حرج».

وأخرجه من طرق أخرى عن ثور به: ابن ماجه في «السنن» (١ / ١٢١ ـ ١٢٢ و٢ / ١١٥٧ / رقم ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٤٩٨)، والدارمي في «السنن» (١ / ١٦٩ ـ ١٧٠)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١ / ١٢٢)، و«مشكل الآثار» (١ / ١٢٧ / رقم ١٣٨)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ١٣٧)، وابن حبان في «الصحيح» (٤ / ٢٥٧ ـ ٢٥٨).

وإسناده ضعيف، فيه حصين الحُبْراني، ويقال: الحميري، وحُبْران بطن من حِمْيَر، قال ذلك أبو بكر بن أبي داود، وهو مجهول؛ كما في «التقريب»، وفي «الكاشف» (١ / ٢٣٩): «لا يعرف»، وانظر: «الجرح والتعديل» (٩ / رقم ١٧٥٨).

قال ابن حجر في «التلخيص الحبير» (١ / ١٠٣): «مداره على أبي سعد الحُبراني الحمصي، وفيه اختلاف، وقيل: إنه صحابي ولا يصح، والراوي عنه حصين الحبراني وهو مجهول، وقال أبو زرعة: شيخ، وذكره ابن حبان في الثقات، وذكر الدارقطني الاختلاف فيه في «العلل»». انتهى.

قلت: انظر كلام الدارقطني في «العلل» (٨ / ٢٨٣ ـ ٢٨٥ / رقم ١٥٧٠)، وقال البيهقي في «المعرفة» (١ / ٢٠١): «ليس بالقوي»، وكلام ابن حجر السابق هو ما تقتضيه قواعد المصالح، بخلاف ما قرره بعد في «الفتح» (١ / ٢٥٧) عندما حسن إسناد أبي داود، وتبعه العيني في «عمدة القاري» (١ / ٧٢٢)، وأقرَّه البنوري في «معارف السنن» (١ / ١١٥)، وسبقه النووي في «المجموع» (٢ / ٥٥)؛ فقال عنه: «هذا حديث حسن»، وانظر: «خلاصة البدر المنير» (١ / رقم ١١٧)، و«تحفة المحتاج» (١ / رقم ٣٩)، و«السلسلة الضعيفة» (٣ / رقم ١٠٢٨).

والعجب من (د)؛ فإنه اقتصر في الهامش على قوله: «جزء من حديث أخرجه في «التيسير» عن الستة؛ إلا الترمذي».

قلت: يغني عنه ما أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاي الصيام، باب التخيير في الصوم والفطر في السفر، ٢ / ٧٩٠ / رقم ١١٢١ بعد ١٠٧) عن حمزة بن عمرو الأسلمي رضي الله عنه؛ أنه قال: يا رسول الله! أجِدُ بي قوَّةً على الصِّيام في السَّفر؛ فهل عليَّ جُناح؟ فقال رسول الله ﷺ: «هي رخْصةٌ من الله؛ فمن أخذ بها فحسنٌ، ومن أحبَّ أن يصوم فلا جناح عليه».

وقال الأعرابي: هل عليَّ غيرهن؟ قال: «لا، إلا أن تَطَّوَّع»(1).

وقال لما سُئل عن تقديم بعض أفعال الحج على بعض مما ليس تأخيره بواجب: «لا حرج». قال الراوي: فما سئل يومئذ عن شيء قُدِّمَ أو أُخِّرَ؛ إلا قال: «افْعَلْ ولا حرج»(2) مع أن تقديم بعض الأفعال على بعض مطلوب، لكن لا على الوجوب(3).

ونهى عليه الصلاة والسلام عن أن يتقدم رمضان بيوم أو يومين(4).

وحرم(5) صيام يوم العيد.

---

(1) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب الزكاة في الإسلام، ١ / ١٠٦ / رقم ٤٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب بيان الصلوات التي هي أحد أركان الإسلام، ١ / ٤٠ ـ ٤١ / رقم ١١) عن طلحة بن عُبيدالله رضي الله عنه مرفوعاً.

(2) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب العلم، باب الفُتيا وهو واقف على الدَّابَّة وغيرها، ١ / ١٨٠ / رقم ٨٣، وكتاب الحج، باب الفتيا على الدابة عند الجمرة، ٣ / ٥٦٩ / رقم ١٧٣٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الحج، باب من حلق قبل النَّحر أو نحر قبل الحلق، ٢ / ٩٤٨ / رقم ١٣٠٦) عن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما.

(3) مضى نصُّه وتخريجه في التعليق على (٣ / ٤٦٩).

(4) مضى نصُّه وتخريجُه في التعليق على (٣ / ٤٦٩).

(5) قال في «الاعتصام» (١ / ٥٠٩ ـ ٥١٠ ـ ط ابن عفان): «إن ذٰلك النهي علله العلماء بخوف أن يعد ذٰلك من رمضان»، يعني: فيحسب واجباً، وأصله تطوع مندوب، ومثله يقال في نهيه عن إفراد يوم الجمعة بصيام أو ليلته بقيام، وقد جعله هناك من باب ما يصير الوصف عرضة لأن ينضم إلى العبادة حتى يعتقد فيه أنه من أوصافها أو جزء منها، قال: «فهٰذا القسم ينظر فيه من جهة النهي عن الذرائع»، وقوله: «وحرم صيام يوم العيد» لا يظهر وجه اندراجه هنا؛ لأنه منهي عنه نهي استقلال. (د).

قلت: ومضى تخريج النهي عن صيام يوم العيد (٣ / ٤٦٩).

ونهى[1] عن التبتل[2] مع قوله تعالى: ﴿وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾ [المزمل: ٨].

ونهى عن الوصال[3]، وقال: «خذوا من العمل ما تُطيقون»[4] مع أنَّ الاستكثارَ من الحسنات خيرٌ، إلى غير ذٰلك من الأمور التي بيَّنها بقولِهِ وفعلِهِ وإقرارِهِ مما خلافه مطلوب، ولٰكن تركه وبيَّنه خوفاً أنْ يصير من قبيل آخر في الاعتقاد.

ومسلك آخر، وهو أنَّ النَّبيَّ عليه الصَّلاة والسَّلام كان يترك العمل وهو يحبُّ أن يعمل به؛ خشية أنْ يعمل به النَّاس فيفرض عليهم[5]، قالت عائشة: «وما سبح النَّبيُّ ﷺ سُبحةَ الضُّحى قط، وإنِّي لأسبِّحها»[6].

---

(١) كما ورد في حديث سعد بن أبي وقاص، وفيه أنه ردَّه على عثمان بن مظعون وهو في «الصحيحين» وغيرهما، ومضى تخريجه (٢ / ٢٢٨).

(٢) وهو الانقطاع الصرف عن شؤون هٰذه الحياة كرهبانية النصارى، أما التبتل في الآية؛ فبمعنى الإخلاص في العبادة أو نحوه، والمقام مستوفى في كتاب «الاعتصام» (١ / ٤٣٦ ـ ط ابن عفان)، وهٰذا وما بعده لم يتبين فيه معنى الذريعة إلى اعتقاد الوجوب، ولذٰلك قال: «مع أن الاستكثار من الحسنات خير»، وقال ﷺ في رد التبتل لعثمان بن مظعون ومن معه: «فمن رغب عن سنتي؛ فليس مني»، ويؤخذ منه أنه ليس بمشروع، فضلاً عن كونه مندوباً يخشى من الاستدامة عليه اعتقاد الوجوب، كما هو أصل الموضوع، فقوله: «مما خلافه مطلوب» لا يظهر في التبتل ولا يظهر في الوصال أيضاً. (د).

(٣) كما في «صحيح البخاري» (كتاب الصوم، باب الوصال، ٤ / ٢٠٢ / رقم ١٩٦٤)، وانظر ما مضى (٢ / ٢٣٩).

(٤) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب صوم شعبان، ٤ / ٢١٣ / رقم ١٩٦٩)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الصيام، باب صيام النبي ﷺ في غير رمضان، ٢ / ٨١١ / رقم ٧٨٢) عن عائشة رضي الله عنها.

(٥) مضى تخريجه (٣ / ٢٦٠).

(٦) مضى تخريجه (٣ / ٢٦٠)، وهو في «الصحيحين». =

وقـد قام ليالي من رمضـان في المسجـد؛ فاجتمـع إليه ناس يصلُّون بصلاته، ثم كثروا فترك ذٰلك، وعلَّل بخشية الفرض[1].

ويحتمل وجهين:

أحدهما: أن يفرض بالوحي، وعلى هٰذا جمهور الناس.

والثاني: في معناه، وهو الخوف أن يظن فيها أحد من أمته بعده إذا داوم عليها الوجوب، وهو تأويل متمكن[2].

والثالث: أن الصَّحابة عملوا على[3] هٰذا الاحتياط في الدين لمَّا فهموا هٰذا الأصل من الشريعة، وكانوا أئمة يقتدى بهم؛ فتركوا أشياء وأظهروا ذٰلك ليبينوا أن تركها غير قادح وإن كانت مطلوبة؛ فمن ذٰلك ترك عثمان القصر في السَّفر في خلافته، وقال: «إني إمام النَّاس، فينظر إليَّ الأعراب وأهل البادية أصلِّي ركعتين؛ فيقولون: هٰكذا فرضت»[4]، وأكثر المسلمين على أنَّ القصر

= وقد ثبت في «الصحيح» أن معاذة سألت عائشة: «كم كان يصلِّي رسولُ الله ﷺ صلاة الضُّحى؟ قالت: أربع ركعات، ويزد ما شاء الله». وجمع الحديث مع سابقه أن ذٰلك العلم من طريق غير الرؤية. (د).

(١) مضى تخريجه (٣ / ٢٦٠).

(٢) يريد أنه قوي وحال محله متمكن فيه، وبه يستغني عن الوجه الأول الذي أوردوا عليه ثم أجابوا عنه بما فيه ضعف، قال القاضي أبو الطيب: «يحتمل أن يكون أوحى إليه أنه إن داوم معهم على هٰذه الصلاة فرضت عليهم؛ فالمؤلف يرى قوة هٰذا الوجه، ويبني عليه استدلاله، ولا يريد أنه ممكن كما قال بعضهم؛ لأن مجرد الإمكان الضعيف لا يصحح له جعله من مسالك استدلاله». (د).

وكتب (ف) هنا: «لعله ممكن».

(٣) سقط من (ط).

(٤) أخرجه عبدالرزاق في «المصنف» (٢ / ٥١٨ - ٥١٩ / رقم ٤٢٧٧)، وأخرج الطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١ / ٤٢٥) نحوه عن الزهري، والبيهقي في «الكبرى» (٣ / ١٤٤) من =

مطلوب[1].

وقال حذيفة بن أَسِيد: «شهدت أبا بكر وعمر وكانا لا يُضحِّيان مخافة أن يرى النَّاس أنها واجبة»[2]، وقال بلال: «لا أبالي أن أضحي بكبش أو بديك»[3].

وعن ابن عبـاس أنه كان يشتري لحماً بدرهمين يوم الأضحى، ويقول

= طريق عبدالرحمٰن بن حميد بن عبدالرحمٰن بن عوف عن أبيه عن عثمان أنَّه أتمَّ بمنى، ثـم خطب، فقـال: «إن القَصر سُنَّةُ رسول الله ﷺ وصاحبيه، ولٰكنه حدث طَغامٌ ـ يعني: فتح الطاء والمعجمة ـ؛ فخفتُ أن يستنُّوا»، وعن ابن جريج أنَّ أعرابياً ناداه في منى: «يا أمير المؤمنين! ما زلتُ أصلِّيها منذ رأيتُك عام أول ركعتين»، وهٰذه طرقٌ يقوِّي بعضها بعضاً، قاله ابن حجر في «الفتح» (٢ / ٥٧١)، وزاد: «ولا مانع أن يكون هٰذا أصل سبب الإتمام».

وما ذكره المصنف عند أبي شامة المقدسي في «الباعث على إنكار البدع والحوادث» (ص ١٨٢ ـ ١٨٣)، والطرطوشي في «الحوادث والبدع» (ص ٣٨ ـ ٣٩ ـ ط التونسية)، ومنه نقل المصنِّف كما صرح في «الاعتصام» (٢ / ١٠٦)، وانظره: (٢ / ٣١ ـ ٣٢)، وانظر «الناسخ والمنسوخ» لأبي عبيد (ص ٢٤)، وما قدَّمناه في التعليق على (ص ٥٩).

قلت: في غير الأصل: «فنظر».

(١) أي: سنة وليس واجباً كما هو مذهب الحنفية، ولا هو رخصة بمعنى لا حرج في فعله، وبهٰذا يتم استدلاله على الموضوع. (د).

(٢) أخرجه عبدالرزاق في «المصنف» (٤ / ٣٨١ / رقم ٨١٣٩)، والبيهقي في «الكبرى» (٩ / ٢٦٥) و«الخلافيات» (٣ / ق ٢٧٩)، وابن حزم في «المحلى» (٧ / ١٩، ٣٥٨)، والطبراني في «الكبير» ـ كما في «المجمع» (٤ / ١٨) ـ، وابن أبي خيثمة في «تاريخه»، وابن أبي الدنيا في «الضحايا» ـ كما في «التلخيص الحبير» (٤ / ١٤٥) ـ عن أبي سريحة الغفاري ـ واسمه حذيفة بن أسيد ـ به، وإسناده صحيح.

(٣) أخرجه عبدالرزاق في «المصنف» (٤ / ٣٨٥ / رقم ٨١٥٦)، وابن حزم في «المحلى» (٧ / ٣٥٨) من طريقين عن عمران بن مسلم الجعفي عن سويد بن غَفَلة عن بلال به، وإسناده صحيح.

لعكرمة: «من سألك؛ فقل هٰذه أضحية ابن عباس، وكان غنياً»[1].

وقال بعضهم[2]: «إني لأترك أضحيتي وإنِّي لمن أيسركم؛ مخافة أن يظن الجيران أنها واجبة»[3].

وقال أبو أيوب الأنصاري: «كنا نضحي عن النساء وأهلينا؛ فلما تباهى الناس بذٰلك تركناها»[4]، ولا خلاف [في][5] أنَّ الأضحية مطلوبة.

وقال ابن عمر في صلاة الضُّحى: «إنَّها بدعة»[6]، وحمل على أحد

---

(١) أخرجه عبدالرزاق في «المصنف» (٤ / ٣٨٢ ـ ٣٨٣ / رقم ٨١٤٦)، والبيهقي في «الكبرى» (٩ / ٢٦٥) و«الخلافيات» (٣ / ق ٢٧٩، ٢٨٠)، وابن حزم في «المحلى» (٧ / ٣٥٨).

(٢) هو ابن مسعود رضي الله عنه. (د).

قلت: بل القائل هو أبو مسعود الأنصاري.

(٣) أخرجه السرقسطي في كتابه من طريق سعيد بن منصور ثنا سفيان عن منصور عن أبي وائل عن أبي مسعود الأنصاري، قاله الزيلعي في «نصب الراية» (٤ / ٢٠٦ ـ ٢٠٧).

وأخرجه عبدالرزاق في «المصنف» (٤ / ٣٨٣ / رقم ٨١٤٨، ٨١٤٩)، وابن حزم في «المحلى» (٧ / ٣٥٨)، والبيهقي في «الكبرى» (٩ / ٢٩٥)، وإسناده صحيح، وصححه ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٤ / ١٤٥)، وعزاه لـ «سنن سعيد بن منصور».

(٤) ذكره أبو شامة في «الباعث» (ص ١٨٢).

وقد نقل المصنف هٰذه الآثار عن الطرطوشي في «الحوادث والبدع» (ص ٣٩)؛ كما صرح هو بذٰلك في «الاعتصام» (٢ / ١٠٧ و٢ / ٦٠٢ ـ ط ابن عفان). وانظر: «الاستذكار» (١٥ / ١٦٢ ـ ١٦٣).

(٥) سقطت من (ط).

(٦) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب العمرة، باب كم اعتمر النبيُّ ﷺ، ٣ / ٥٩٩ / رقم ١٧٧٥) بسنده إلى مجاهد؛ قال: «دخلتُ أنا وعروةُ بن الزُّبير المسجد، فإذا عبدالله بن عمر رضي الله عنهما جالسٌ إلى حُجْرة عائشة، وإذا ناسٌ يُصلُّون في المسجد صلاةَ الضحى، قال: فسألناه عن صلاتهم؛ فقال: بدعة».

وانظر: «فتح الباري» (٣ / ٥٢)؛ ففيه عنه رضي الله عنه آثار عديدة.

وجهين: إما أنهم كانوا يصلونها جماعة، وإما أفذاذاً على هيئة النوافل في أعقاب الفرائض[1]، وقد مُنع النساءُ المساجد مع ما في الحديث من قوله: «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله»[2]؛ لما[3] أحدثن في خروجهن ولما يخاف فيهن.

والرابع: أن أئمة المسلمين استمروا على هٰذا الأصل على الجملة وإن اختلفوا في التفاصيل؛ فقد كره مالك وأبو حنيفة صيام ستٍّ من شوال[4]، وذٰلك

---

(١) انظر «الاعتصام» (١ / ٤٤٧ ـ ط ابن عفان) للمصنِّف.

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأذان، باب خروج النساء إلى المساجد بالليل والغَلَس، ٢ / ٣٤٧ / رقم ٨٦٥، وباب استئذان المرأة زوجها بالخروج إلى المسجد، ٢ / ٣٥١ / رقم ٨٧٣، وكتاب الجمعة، باب منه، ٢ / ٢٨٢ / رقم ٨٩٩، ٩٠٠، وكتاب النكاح، باب استئذان المرأة زوجها في الخروج إلى المسجد وغيره، ٩ / ٣٣٧ / رقم ٥٢٣٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد إذا لم يترتب عليه فتنة، ١ / ٣٢٦ ـ ٣٢٧ / رقم ٤٤٢) عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً.

(٣) فليس لما يخشى من اعتقاد الوجوب فيما ليس بواجب، ولا لبيان أن تركها ليس بقادح وإن كانت مطلوبة، بل لهٰذين المعنيين اللذين ذكرهما، وحينئذ؛ فما وجه إدراج هٰذا في المقام؟ (د).

قلت: وجه قول المصنف في «الاعتصام» (١ / ٥١١ ـ ط ابن عفان): «وبالجملة؛ فكل عمل أصله ثابت شرعاً؛ إلا أن في إظهار العمل به والمداومة عليه ما يخاف أن يعتقد أنه سنة، فتركه مطلوب في الجملة أيضاً من باب سد الذرائع».

(٤) قال مالك في «الموطأ» (١ / ٣١١) في صيام ستَّة أيام بعد الفطر من رمضان: «إنه لم يرَ أحداً من أهل العلم والفقه يصومُها، ولم يبْلغني ذٰلك عن أحدٍ من السَّلف، وإنَّ أهل العلم يكرهون ذٰلك ويَخافون بدْعته، وأن يُلحق برمضانَ ما ليس منه أهلُ الجهالةِ والجفاء، لو رأَوْا في ذٰلك رُخصةً عند أهل العلم، وأراهم يعملون ذٰلك».

قال المصنف في «الاعتصام» (٢ / ١٠٧ و٢ / ٦٠٤ ـ ط ابن عفان) عقبه: «فكلام مالك هنا ليس فيه دليل على أنه لم يحفظ الحديث كما توهَّم بعضُهم، بل لعل كلامه مُشْعِرٌ بأنه يعلمه، لٰكنه لم يرَ العملَ عليه، وإنْ كان مستحبّاً في الأصل لئلا يكون ذريعة لما قال، كما فعل الصحابة =

للعلة المتقدِّمة، مع أن التَّرغيب في صيامها ثابتٌ صحيح [1]؛ لئلا يعتقد ضمَّها إلى رمضان.

قال القرافي[2]: «وقد وقع[3] ذلك للعجم». [وقال][4] الشَّافعي في

= رضي الله عنهم في الأضحية، وعثمان في الإتمام في السَّفر.

وانظر لزاماً: «الاستذكار» (١٠ / ٢٥٨ - ٢٥٩) لابن عبدالبر، و«الذخيرة» (٢ / ٥٣٠) للقرافي، و«رفع الإشكال» للعلائي (ص ٧٧ وما بعدها)، و«المفهم شرح صحيح مسلم» (٤ / ١٩٥٠ - ١٩٥١) لأبي العباس القرطبي.

أما مذهب الإمام أبي حنيفة؛ فنقل المصنف عنه الكراهة، وهو المنقول عنه في كتب أصحابه.

قال ابن الهمام في «فتح القدير» (٢ / ٣٤٩): «صوم ستة من شوال، عن أبي حنيفة وأبي يوسف كراهته، وعامّة المشايخ لم يروا به بأساً».

(١) وذلك في قوله ﷺ: «من صام رمضان ثم أتْبعه سِتّاً من شَوَّالٍ؛ كان كصيام الدَّهر».

أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الصِّيام، باب استحباب صوم ستَّة أيام من شوَّال اتّباعاً لرمضان، ٢ / ٨٢٢ / رقم ١١٦٤) عن أبي أيوب الأنصاري مرفوعاً.

وقد ضعَّف ابن دحية الكلبي في كتابه «العلم المشهور في فضائل الأيام والشهور» هذا الحديث، وردَّ عليه الحافظ العلائي في كتابٍ مفرد طبع حديثاً، وعنوانه: «رفع الإشكال عن صيام ستة أيام من شوال»، وانظر: «لطائف المعارف» (ص ٣٨٩ - ط المحققة عن دار ابن كثير) لابن رجب.

(٢) قلت: وعبارة القرافي في «الفروق» (٢ / ١٩١، الفرق الخامس والمئة): «قال لي الشيخ زكي الدين عبدالعظيم المحدِّث رحمه الله تعالى: إن الذي خشي منه مالك رحمه الله تعالى قد وقع بالعجم؛ فصاروا يتركون المسحرين على عادتهم، والقوانين وشعائر رمضان إلى آخر الستة الأيام، فحينئذ يظهرون شعائر العيد»!! وانظر: «إيضاح السالك إلى قواعد الإمام مالك» (ص ٢٢١ - ٢٢٢) للونشريسي، و«ما لا يجوز الاختلاف فيه بين المسلمين» (ص ٩٧ - ٩٨)، وانظر: «الاعتصام» (٢ / ٦٠٤ - ط ابن عفان).

(٣) فلينظر هذا الشوكاني الذي شنع على الإمامين لقولهم بالكراهة خشية هذا المحظور.

(٤) سقط من (ط).　　　　(د).

الأضحية بنحـو من ذٰلك، حيث استدل[1] على عدم الوجوب بفعل الصحابة المذكور وتعليلهم.

والمنقول عن مالك من هٰذا كثير، وسد الذريعة أصلٌ عنده متَّبع، مطَّرد في العادات والعبادات؛ فبمجموع هٰذه الأدلة نقطع بأنَّ التَّفريق بين الواجب والمنـدوب إذا استوى القولان أو الفعلان مقصود شرعاً، ومطلوب من كل من يقتدى به قطعاً[2] كما يقطع بالقصد إلى الفرق بينهما اعتقاداً.

فصل

والتفرقة بينهما تحصل بأمور: منها بيان القول إن اكتفى به، وإلا؛ فالفعل [وهـو آحـرى] بل هو في هٰذا النَّمط مقصـود، وقـد يكون في سوابق الشيء المندوب وفي قرائنه وفي لواحقه[3]، وأمثلة ذٰلك ظاهرة مما تقدم وأشباهه.

وأكثر ما يحصل الفرق في الكيفيات العديمة النَّص، وأما المنصوصة؛ فلا كلام فيها، فالفعل أقوى إذاً في هٰذا المعنى؛ لما تقدَّم من أنَّ الفعل يصدِّقُ القول أو يكذِّبه.

---

(١) فقد اعتمد على فعل الصحابة فيه وتعليلهم؛ فهو قد سلم أن الترك للعلة التي هي خوف مظنة الوجوب؛ فهو من الباب نفسه وإن لم يصرح بكراهتها إذا وجدت العلة؛ فلذا قال المؤلف: «بنحو من ذٰلك». (د).

(٢) ينزل معناه على مقتضى قوله في صدر المسألة: «فإن سوى بينهما في القول أو الفعل؛ فعلى وجه لا يخل بالاعتقاد»، وذٰلك بإخفائه عن العامة من المقتدى به مثلاً. (د).

(٣) ففي ترك القيام في رمضـان بعد حصوله ليالي بيان باللواحق، وفي استخفائه بصلاة الضحى حتى لم تره السيدة عائشة بيان بالمقارن. (د).

فصل

وكما أن من حقيقة استقرار المندوب أن لا يسوى بينه وبين الواجب في الفعل كذلك من حقيقة استقراره أن لا يُسَوَّى بينه وبين بعض المباحات في التَّرك المطلق من غير بيان؛ فإنه لو وقعت التَّسوية بينهما لفهم من ذلك مشروعية التَّرك كما تقدم، ولم يفهم كون المندوب مندوباً، هذا وجه[1].

ووجه آخر وهو أنَّ في ترك المندوب إخلالاً بأمر كلي فيه، ومن المندوبات ما هو واجب بالكلِّ؛ فيؤدِّي تركُه مطلقاً إلى الإخلال بالواجب، بل لا بدَّ [فيه] من العملِ به ليظهر للنَّاس فيعملوا به، وهذا مطلوب ممن يقتدى به، كما كان شأن السَّلف الصَّالح.

وفي الحديث الحسن عن أنس؛ قال: قال لي رسول الله ﷺ: «يا بُنَيَّ! إنْ قَدَرْتَ أنْ تُصْبِحَ و[تُمْسِيَ] ليس في قَلْبِكَ غِشٌّ لأحدٍ فافْعلْ، ثم قال لي: يا بُنَيَّ! وذلك من سُنَّتي، ومن أحيا سنتي؛ فقد أحبَّني، ومن أحبَّني؛ كان مَعي في الجنة»[2]؛ فجعل العمل بالسُّنَّة إحياء لها؛ فليس بيانها مختصاً بالقول.

---

(١) انظر: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٤ / ٤٣٦ و٢٢ / ٤٠٧).

(٢) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسُّنَّةِ واجتناب البدع، ٥ / ٤٦ / رقم ٢٦٧٨)، وإسناده ضعيف، فيه علي بن زيد بن جُدْعان، وهو ضعيف.

قال الترمـذي عقبه: «هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه»، وقال: «وعلي بن زيد صدوق؛ إلا أنه ربما يرفع الشيء الذي يوقفُه غيرُه»، قال: «وسمعت محمد بن بشَّار يقول: قال أبو الوليد: قال شُعبة: حدثنا علي بن زيد وكان رفَّاعاً، ولا نعرف لسعيد بن المسيِّب عن أنس رواية إلا هذا الحديث بطوله، وقد روى عبَّاد بن ميسرة المِنْقَريُّ هذا الحديثَ عن عليِّ بن زيد عن أنس، ولم يذكر فيه عن سعيد بن المسيِّب». قال: «وذاكرتُ به محمد بن إسماعيل فلم يعرفه، ولم يعرف لسعيد بن المسيِّب عن أنس هذا الحديث ولا غيرُه».

وما بين المعقوفتين سقط من الأصل وجميع الطبعات، واستدركناه من «جامع الترمذي».

وقـد قال مالـك في نزول الحـاج بالمحصَّب من مكـة، وهو الأبطح: «أستحب للأئمة ولمن يقتدى به أن لا يجاوزوه حتى ينزلوا به؛ فإنَّ ذٰلك من[1] حقهم لأن ذٰلـك[2] أمـر قد فعله النبي ﷺ والخلفاء، فيتعين على الأئمة ومن يقتدى به من أهل العلم إحياء سننه، والقيام به[3] لئلا يترك هٰذا الفعل جملة، ويكون[4] للنُّزول بهٰذا الموضع حكم النُّزول بسائر المواضع، لا فضيلة للنُّزول به، بل لا يجوز النُّزول به على وجه القربة». هٰكذا نقل الباجي[5].

و[هو] ظاهرٌ من مذهب مالك في أن المندوب[6] لا بد من التفرقة بينه وبين ما ليس بمندوب، وذٰلك بفعله وإظهاره.

وقـال بعضهم[7] في حديث عمـر «بـل أغسِلُ ما رأيتُ، وأنضح ما لم أر»[8]: في هٰذا الحديث أن عمر رأى أن أعماله وأقواله نهج للسنة، وأنه موضع للقدوة، يعني: فعمل هنا على مقتضى الأخذ عنه في ذٰلك الفعل، وصار ذٰلك أصـلًا في التـوسعة على الناس في ترك تكلف ثوب آخر الصلاة، وفي تأخير الصلاة لأجل غسل الثوب.

وفي[9] الحديث: «واعجباً لك يا ابن العاص! لئن كنت تجد ثياباً؛ أفكلُّ

---

(١) كذا في النسخ كلها، وفي مطبوع «المنتقى» للباجي: «في».

(٢) عند الباجي: «لأنَّ هٰذا أمر». (٣) في مطبوع «المنتقى»: «. . . سنَّته والقيام بها».

(٤) أي: ينسى حتى يصير هٰكذا في اعتقاد الناس. (د). وفي (ط): «ويكون النزول».

(٥) في «المنتقى» (٣ / ٤٤).

(٦) سقطت (في) من (د) وسقط «هو» من جميع النسخ إلا من (ط)، وسقطت من (ط) كلمة «مذهب» وقال (ف): «صحته أن في المندوب»!!

(٧) هو الباجي، وكلامه الآتي في «المنتقى شرح الموطأ» (١ / ١٠٣).

(٨) مضى تخريجه (٣ / ٥٠٢).

(٩) لو قال: «ولذٰلك في الحديث: واعجباً. . . إلخ»؛ لكان أجود سبكاً وأظهر في ضم أجزاء الحديث بعضها بعضاً. (د).

الناس يجد ثياباً! والله لو فعلتها لكانت سنة»(١) الحديث.

ولمكان هٰذا ونحوه اقتدى به عمر بن عبدالعزيز حفيدُه(٢)؛ ففي «العتبية» قيل لعمر بن عبدالعزيز: أخَّرتَ الصَّلاة شيئاً. فقال: «إنَّ ثيابي غُسلت»(٣).

قال ابن رشد: «يحتمل أنه لم يكن له غير تلك الثياب لزهده في الدُّنيا، أو لعله ترك أخذ سواها مع سِعَةِ الوقت تواضعاً لله ليقتدى به في ذٰلك، ائتساءً بعمر بن الخطاب؛ فقد كان أتبَعَ الناسِ لسيرته وهديه في جميع الأحوال»(٤).

ومما نحن فيه ما قال الماوردي فيمن [صار](٥) ترك الصلاة في الجماعة له إلفاً وعادة، وخيف أن يتعدى إلى غيره في الاقتداء به، إن للحاكم أن يزجره، واستشهد على ذٰلك بقول النبي ﷺ: «لقد هممتُ أن آمُرَ أصحابي أن يَجْمَعوا حَطباً»(٦) الحديث.

---

(١) قطعة من الأثر السابق، ومضى تخريجه (٣ / ٥٠٢)، وهو صحيح.

(٢) لأن عمر بن الخطاب جد عمر بن عبدالعزيز لأمه. (د).

(٣) «العتبية» (١ / ٤٥٦ - مع «شرحه») ونحوه عند ابن عبدالحكم في «سيرة عمر بن عبدالعزيز» (ص ٤٣).

(٤) «البيان والتحصيل» (١ / ٤٥٦ - ٤٥٧)، وانظر فيه: (١٨ / ٥٥٥) عن اتباع عمر بن عبد العزيز لجده رضي الله عنهما.

(٥) سقط من (ط).

(٦) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأذان، باب وجوب صلاة الجماعة، ٢ / ١٢٥ / رقم ٦٤٤، وباب فضل العِشاء في الجماعة، ٢ / ١٤١ / رقم ٦٥٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل صلاة الجماعة وبيان التَّشديد في التخلُّف عنها، ١ / ٤٥١ / رقم ٦٥١) عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً.

وقال (د): «وسيأتي له أن ذٰلك كان خاصّاً بالمنافقين لبيان ابن مسعود الآتي في المسألة الثانية من الكتاب العزيز».

قلت: قوله ضعيف لثلاثة أوجه، ذكرها ابن القيم في «الصلاة وحكم تاركها» (ص ١١٥ - ١١٧)، وابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٢٣ / ٢٢٨)، وانظر كتابنا: «القول المبين» (ص ٢٩١ - ٢٩٣).

وقال: «أيضاً فيما إذا تواطأ أهل بلد على تأخير الصلاة إلى آخر وقتها أن له أن ينهاهم». قال: «لأن اعتياد جميع الناس لتأخيرها مفضٍ بالصغير الناشىء إلى اعتقاد أن هٰذا هو الوقت دون ما تقدمه».

وأشار إلى نحو هٰذا في مسائل أخر، وحكى قولين في مسألة اعتراض المحتسب على أهل القرية في إقامة الجمعة بجماعة اختلف في انعقاد الجمعة بهم في بعض وجوهها، وذٰلك إذا كان هو يرى إقامتها وهم لا يرونها[1]، ووجه القول بإقامتها على رأيه باعتبار المصلحة؛ لئلا ينشأ الصغير على تركها، فيظن أنها تسقط مع زيادة العدد كما تسقط بنقصانه.

وهٰذا الباب يتسع، ومما يجري مجراه في تقوية اعتبار البيان في هٰذه المسائل وأشباهها مما ذكر أو لم يذكر قصةُ عمر بن عبدالعزيز مع عروة بن عياض حين نكَت بالخيزرانة بين عينيه، ثم قال: «هٰذه غرَّتني منك ـ لسجدته التي بين عينيه ـ، ولولا أني أخاف أن تكون سنة من بعدي؛ لأمرتُ بموضع السجود فقوِّر»[2].

وقد عوّل العلماء على هٰذا المعنى وجعلوه أصلاً يطرد، وهو راجع إلى سد الذرائع الذي اتفق العلماء على إعماله في الجملة وإن اختلفوا في التفاصيل؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا[3] وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْ﴾ [البقرة: ١٠٤].

---

(١) انظر: «الحاوي الكبير» (٢ / ٣٨٣).

(٢) ذكره ابن عبدالحكم في «سيرة عمر بن عبدالعزيز» (ص ١١٤)، وابن رشد في «البيان والتحصيل» (١ / ٤٨٦).

(٣) كان اليهود يذكرون الكلمة سبّاً لرسول الله ﷺ حيث يريدون بها ـ لعنهم الله ـ: اسمع لا سمعت؛ فنهوا عنها.

كما روي أن سعد بن عبادة رضي الله عنه سمعها منهم فقال: يا أعداء الله! عليكم لعنة الله، والذي نفسي بيده؛ لئن سمعتها من رجل منكم يقولها لرسول الله ﷺ لأضربن عنقه. قالوا: =

وقوله: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

وقد منع[1] مالك لمن رأى هلال شوال وحده أن يفطر لئلا يكون ذريعة إلى إفطار الفساق محتجين بما احتج به[2]، وقال بمثله فيمن شهد عليه شاهدا زورٍ بأنه طلق امرأته ثلاثاً ولم يفعل؛ فمنعه من وطئها إلا أن يخفى ذٰلك عن الناس[3].

وراعى زياد مثل هٰذا في صلاة الناس في جامع البصرة والكوفة فإنهم[4] إذا صلَّوا في صحنه ورفعوا من السجود مسحوا جباههم من التراب؛ فأمر بإلقاء الحصى في صحن المسجد، وقال: «لست آمنُ أن يطول الزمان فيظنَّ الصغيرُ إذا نشأ أن مسحَ الجبهة من أثر السجود سنةٌ في الصلاة»[5].

ومسـألة مالك مع أبي جعفر المنصور حين أراد أن يحمل الناس على «الموطأ»؛ فنهاه مالك عن ذٰلك من هٰذا[6] القبيل أيضاً[7].

= أولستم تقـولـونها؟ فنزلت الآية نهياً للمؤمنين عن قولها؛ سدّاً للباب، وقطعاً للألسنة، وبعداً عن المشابهة. اهـ. (ف).

(١) المثبت من (ط)، وفي غيرها: «رأى مالك... أن لا يفطر».

(٢) قال مالك في «الموطأ» (١ / ٢٨٧): «ومن رأى هلال شوّالٍ وحده؛ فإنه لا يفطر لأنَّ الناس يتَّهمون على أن يُفطر منهم مَنْ ليس ماموناً، ويقول أولٰئك إذا ظهر عليهم: قد رأينا الهلال».

(٣) انظر: «الذخيرة» (١٠ / ٢٦٢ ـ ٢٦٣ ـ ط دار الغرب) للقرافي.

(٤) في (ط) زيادة: «كانوا».

(٥) ذكره في «الاعتصام» (٢ / ١٠٨)، وقال عقبه: «وهٰذا في مباحٍ؛ فكيف به في المكروه أو الممنوع؟»، وصرح أنه نقل هٰذه الحكاية عن الماوردي، وكذا سيفعل هنا في (ص ١٢٠).

(٦) لأنه إذا تطاول الزمان على الاقتصار عليه في العمل يظن الناس أنه لا يصح العمل بغيره من الأحاديث والسنن. (د).

(٧) نحوه في «جامع بيان العلم» (رقم ٨٧٠) لابن عبدالبر، و«ذيل المذيَّل» (١٠٧) لابن =

ولقد دخل ابن عمر على عثمان وهو محصور؛ فقال له: «انظُرْ ما يقول هٰؤلاء، يقولون: اخلع نفسك أو نقتلك. قال له: أمخلّدٌ أنت في الدنيا؟ قال: لا. قال: هل يملكون لك جنة أو ناراً؟ قال: لا. قال: فلا تخلعْ قميص الله عليك فتكون سنة، كلَّما كره قوم خليفتهم خلعوه أو قتلوه»[1].

ولما هَمَّ أبو جعفر المنصور أن يبني البيت على ما بناه ابن الزُّبير على قواعد إبراهيم شاور مالكاً في ذٰلك؛ فقال له مالك: «أنشُدك الله يا أمير المؤمنين أن لا تجعل هٰذا البيت ملعبة للملوك بعدك لا يشاء أحد منهم أن يغيره إلا غيَّره؛ فتذهب هيبته من قلوب الناس»[2]. فصرفه عن رأيه فيه؛ لما ذكر من أنها تصير سنة متبعة باجتهاد أو غيره؛ فلا يثبت على حال.

* * * * *

= جرير، و«السير» (٨ / ٧٠)، و«تذكرة الحفاظ» (١ / ٢٠٩) للذهبي، و«التزيين» (٤١) للسيوطي، و«كشف المغطّى في فضل الموطّا» (٥٣ ـ ٥٥) لابن عساكر، و«ترتيب المدارك» (١ / ١٩٢، ١٩٣، ٢ / ٧٢) للقاضي عياض، و«إعلام الموقعين» (٢ / ٢٩٦ ـ ٢٩٧)، و«انتصار الفقير السالك» (ص ١٩١ ـ ١٩٢، ٢٠٧ ـ ٢٠٨)، و«مفتاح السعادة» (٢ / ٨٧)، و«الديباج المذهب» (١ / ١١٩)، و«إتحاف السالك» (رقم ٢٢٤) لابن ناصر الدين، وفي ثبوت هٰذه القصة نظر؛ كما في كتابنا: «قصص لا تثبت»، يسر الله إتمامه بخير.

(١) أخرجه خليفة في «تاريخه» (١ / ١٨٣)، وابن شبَّة في «تاريخ المدينة» (٤ / ١٢٢٣ ـ ١٢٢٤)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٣ / ١ / ٤٥)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (ص ٣٥٩ ـ ترجمة عثمان)، والخبر في «التمهيد والبيان» (ق ١١٤).

(٢) نحوه في «ترتيب المدارك» (١ / ٢١٤ ـ ط بيروت)، وفيه المهدي وليس المنصور.

المسألة السابعة

المبـاحـات من حقيقـة استقرارها[1] مباحات أن لا يسوّى[2] بينها وبين المندوبات ولا المكروهات[3]؛ فإنها إن سوى بينها وبين المندوبات بالدوام على الفعل على كيفية فيها معينة أو غير[4] ذلك؛ توهّمت مندوبات كما تقدم في مسح الجبـاه بأثر الرفع من السجود[5]، ومسألة عمر بن الخطاب في غسل ثوبه من الاحتلام وترك الاستبدال به[6].

وقد حكى عياض[7] عن مالك أنه دخل على عبدالملك بن صالح أمير المدينة؛ فجلس ساعة ثم دعا بالوضوء والطعام، فقال: «ابدؤوا بأبي عبدالله. فقال مالك: إن أبا عبدالله ـ يعني نفسه ـ لا يغسلُ يده. فقال: لم؟ قال: ليس هو الذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا، إنما هو من رأى الأعاجم، وكان عمر إذا أكل مسح يده بباطن قدمه. فقال له عبدالملك: أأتركُ يا أبا عبدالله؟ قال: إي والله. فما عاد إلى ذٰلك ابن صالح. قال مالك: ولا نأمر الرجل أن لا يغسل

(١) في (ف): «من حيث استقرارها»، وقال: «لعله هنا وفي المسألة الثامنة الآتية من حقيقة استقرارها كما يدل عليه سابق الكلام ولاحقه».

(٢) أي: في الفعل والقول، بل يفرق بهما أو بأحدهما؛ كما سيأتي أنه وإن داوم على ترك أكل الضب والفوم؛ إلا أنه بين حكمهما ببيان سبب امتناعه عن تعاطيهما. (د).

(٣) واقتصر عليهما لأنه لا يرتقي الوهم في المباحات إلى توهمهما واجبات أو محرمات، بخلاف المكروهات كما يأتي بعد. (د).

(٤) عطف على قولـه «بـالدوام»؛ فترك عمر المباح من استبدال ثوب آخر بثوبه في هٰذا المقام، وهو يظن الاستنان ترك لما فيه تسوية للمباح بالمسنون. (د).

(٥) انظر: (ص ١١٢).

(٦) انظر: (٣ / ٥٠٢، ٤ / ١٠٩).

(٧) في «ترتيب المدارك» (١ / ٢١٠ ـ ط مكتبة دار الحياة ـ بيروت).

يده، ولٰكن إذا جعل ذٰلك كأنه واجب عليه؛ فلا، أميتوا سنة العجم، وأحيوا سنة العرب، أما سمعتَ قول عمر: تمعْدَدوا، واخْشَوْشَنُوا، وامشوا حفاة، وإياكم وزِيَّ العجم»[1].

وهٰكـذا إنْ سوَّى في التَّـرك بينها وبين المكـروهـات ربمـا توهمت مكروهات؛ فقد كان عليه الصلاة والسلام يكره الضب ويقول: «لم يكن بأرض قومي؛ فأجِدُني أعافُه»[2]، وأكل على مائدته؛ فظهر حكمه.

وقدم إليه طعام فيه ثوم لم[3] يأكل منه، قال له أبو أيوب ـ وهو الذي بعث به إليه ـ: يا رسول الله! أحرام هو؟ قال: «لا، ولٰكني أكرهه من أجل ريحه»[4]، وفي رواية [أخرى][5]؛ أنه قال لأصحابه: «كلوا؛ فإني لست كأحدِكم، إني أخاف أن أؤذي صاحبي»[6].

---

(١) أخرجه علي بن الجعد في «مسنده» (رقم ١٠٣٠، ١٠٣١)، وأبو عوانة في «مسنده» (٥ / ٤٥٦، ٤٥٩، ٤٦٠) بإسنادٍ صحيح.

قال (ف): «التمعـدد: الصبـر على عيش معـد بن عدنان، وكانوا أهل قشف وغلظ في المعاش، يقول: فكونوا مثلهم، ودعوا التنعم وزي العجم».

وانـظر في شرحـه والتعليق عليه: كلام ابن القيم في «الفـروسية» (ص ١٢٠، ١٢١ ـ بتحقيقي)، وترى تخريجه أوعب مما هنا.

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الذَّبائح والصَّيد، باب الضَّبِّ، ٩ / ٦٦٣ / رقم ٥٥٣٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيد والذبائح، باب إباحة الضب، ٣ / ١٥٤٣ / رقم ١٩٤٦) عن خالد بن الوليد رضي الله عنه.

(٣) في (ط): «ولم... فقال له...».

(٤) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب إباحة أكل الثوم وأنه ينبغي لمن أراد خطاب الكبار تركه وكذا ما في معناه، ٣ / ١٦٢٣ / رقم ٢٠٥٣) عن أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه مرفوعاً.

(٥) زيادة من (م).

(٦) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الأطعمة، باب ما جاء في الرُّخصة في الثوم =

وروي في الحديث أن سودة بنت زمعة خشيت أن يطلقها رسول الله ﷺ؛ فقالت: لا تطلقني، وأمسكني، واجعل يومي لعائشة. ففعل؛ فنزلت[1]: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يُصْلِحَا[2] بَيْنَهُمَا صُلْحًا﴾ الآية [النساء: ١٢٨]؛ فكان هٰذا تأديباً وبياناً بالقول والفعل لأمر[3] ربما استقبح بمجرى العادة؛ حتى يصير كالمكروه، وليس بمكروه.

والأدلة على هٰذا الفصل نحو من الأدلة على استقرار المندوبات.

= مطبوخاً، ٤ / ٢٦٢ / رقم ١٨١٠)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الأطعمة، باب أكل الثوم والبصل والكراث، ٢ / ١١١٦ / رقم ٣٣٦٤)، والحميدي في «المسند» (١ / ١٦٢ / رقم ٣٣٩)، والدارمي في «السنن» (٢ / ١٠٢) عن أم أيوب رضي الله عنها مرفوعاً بألفاظ، واللفظ المذكور لفظ الترمذي؛ إلا أنَّ أوَّله: «كلوه»، وهو حسن، وفي الباب عن جماعة من الصحابة، خرَّجتها في «التعليقات الحسان على تحقيق البرهان في شأن الدُّخان»، وهو مطبوع ولله الحمد.

(١) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة النساء، ٥ / ٢٤٩ / رقم ٣٠٤٠) عن سِماك عن عكرمة عن ابن عباس به بهٰذا اللفظ، وقال: «هٰذا حديث حسن غريب».

قلت: إسناده ضعيف؛ لأن رواية سماك عن عكرمة خاصة مضطربة؛ كما في «التهذيب» (٤ / ٢٠٤ - ٢٠٥).

وله شاهد في «صحيح البخاري» (كتاب التفسير، باب ﴿وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً...﴾، ٨ / ٢٦٥ / رقم ٤٦٠١، وكتاب النكاح، باب ﴿وإن امرأة خافت من بعلها...﴾، ٩ / ٣٠٤ / رقم ٥٢٠٦، وباب المرأة تهب يومها من زوجها لضرَّتها، ٩ / ٣١٢ / ٥٢١٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الرضاع، باب جواز هبتها نوبتها لضرَّتها، ٢ / ١٠٨٥ / رقم ١٤٦٣) عن عائشة رضي الله عنها بدون ذكر نزول الآية.

(٢) قرأ ابن كثير ونافع وابن عامر وأبو عمرو: ﴿يصَّالحا﴾ بفتح الياء والتشديد، وقرأ عاصم وحمزة والكسائي: ﴿يُصْلِحا﴾ بضم الياء والتخفيف، قاله ابن مجاهد في «السبعة» (٢٣٨).

(٣) هو النزول عن حق المرأة في القسم لزوجة أخرى؛ فبين بهٰذا جوازه ولو لم يحصل هٰذا البيان لفهم من ترك هٰذا المباح جرياً على العادة كراهته شرعاً. (د).

المسألة الثامنة

المكـروهـات من حقيقـة استقرارها مكروهات أن لا يسوى بينها وبين المحرمات ولا بينها وبين المباحات.

أما الأول؛ فلأنها إذا أجريت ذٰلك المجرى توهمت محرمات، وربما طال العهد فيصير الترك واجباً[1] عند من لا يعلم.

ولا يقال: إن في بيان ذٰلك ارتكاباً للمكروه وهو منهي عنه؛ لأنا نقول: البيان آكد، وقد يرتكب النهي الحتم إذا كانت له مصلحة راجحة؛ ألا ترى إلى كيفية تقرير الحكم[2] على الزاني، وما جاء في الحديث من قوله عليه الصَّلاةُ والسَّلام له: «أنِكْتَها»[3] هٰكذا من غير كناية، مع أنَّ ذكر [هٰذا] اللفظ في غير معـرض البيان مكروه أو ممنوع؟ غير أن التصريح هنا آكد، فاغتفر لما يترتب عليه؛ فكذٰلك هنا، ألا ترى إلى إخبار عائشة عما فعلته مع رسول الله ﷺ في التقـاء الختـانين[4]، وقـولـه عليه الصـلاة والسـلام: «ألا أخبـرتيها أني أفعلُ ذٰلك»[5]، مع أن ذكر مثل هٰذا في غير محل البيان منهي عنه؟

---

(١) وتقدم أنه إذا أدى الفعل أو الترك إلى اعتقاد الوجوب فيما ليس بواجب وجب البيان بالقول أو الفعل. (د).

(٢) لو قال: «تقرير الزاني»؛ لكان أخصر وأوضح. (د).

(٣) أخـرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الحدود، باب هل يقول الإمام للمقرّ لعلك لمستَ أو غمزت، ١٢ / ٣٥ / رقم ٦٨٢٤) عن ابن عباس رضي الله عنهما.

(٤) مضى نصُّه وتخريجه في التعليق على (ص ٨٣).

(٥) مضى نصُّه وتخريجه في التعليق على (ص ٧٤)، وأوهـم صنيـع المصنف في (ص ٩٤) أن الحـديث في الإصباح جُنباً في الصَّوم، وأوهـم كلامه هنا أن الحديث لعائشة وأنه في التقاء الختانين، مع أنه صرَّح هناك أنه لأمِّ سلمة، وهو كما في مصادر تخريجه في ذكر جواز التقبيل للصَّائم.

وقد تقدم ما جاء عن ابن عباس في ارتجازه وهو محرم بقوله:

... ... إن تَصْـدق الـطَّيرُ نَنِـكْ لميسـاً»[1]

مثل هٰذا لا حرج[2] فيه.

وأمـا الثَّـاني؛ فلأنها إذا عمل بها دائماً وترك اتِّقاؤها توهمت مباحات؛ فينقلب حكمها عند من لا يعلم، وبيان ذٰلك يكون بالتَّغيير والزجر على ما يليق[3] به في الإنكار، ولا سيما المكروهات التي هي عرضة لأنْ تُتَّخذَ سُنناً، وذٰلك المكـروهات[4] المفعولة في المساجد، وفي مواطن الاجتماعات الإسلامية، والمحاضر الجمهورية، ولأجل ذٰلك كان مالك شديد الأخذ على من فعل في مسجد رسول الله ﷺ شيئاً من هٰذه المكروهات، بل ومن المباحات[5]؛ كما أمر بتأديب من وضع رداءه أمامه من الحرِّ[6]، وما أشبه ذٰلك.

فصل

ما تقدم من هٰذه المسائل يتفرع عنها قواعد فقهية وأصولية، منها أنه لا ينبغي لمن التزم عبادة من العبادات البدنية الندبية أن يواظب عليها مواظبة يفهم

---

(١) مضى تخريجهُ مع شرحه في التعليق على (ص ٩٤).

(٢) بل هو مطلوب متى كان للبيان والفـرق بين المكـروهـات والمحرَّمات كما هو أصل المسألة. (د).

قلت: معنى ذٰلك أن النبي ﷺ لم يفعل ما فيه الإثم في قوله السابق، بل المصلحة الراجحة ألغت التحريم؛ فعاد الفعل مباحاً، بل واجباً في تلك الحالة الخاصة.

(٣) فالزجر عن المكروه لا يبلغ به مبلغ الزجر عن الحرام. (د).

(٤) في الجزء الثاني من «الاعتصام» شيء كثير من أمثلتها. (د).

(٥) أي: التي يتوهم أنها قُربة. (د).

(٦) ستأتي القصة بتمامها.

الجاهل منها الوجوب، إذا كان منظوراً إليه مرموقاً، أو مظنة لذلك، بل الذي ينبغي له أن يدعها في بعض الأوقات حتى يعلم أنها غير واجبة؛ لأن خاصية الواجب المكرر الالتزام والدوام عليه في أوقاته، بحيث لا يتخلف عنه، كما أن خاصية المندوب عدم الالتزام، فإذا التزمه فهم الناظر منه نفس الخاصية التي للواجب؛ فحمله على الوجوب، ثم استمرَّ على ذلك؛ فضلَّ.

وكذلك إذا كانت العبادة تتأتى على كيفيات يفهم من بعضها في تلك العبادة ما لا يفهم منها على الكيفية الأخرى، أو ضمت عبادة أو غير عبادة إلى العبادة قد يفهم بسبب الاقتران ما لا يفهم دونه، أو كان المباح يتأتى فعله على وجوه؛ فيثابر فيه على وجهٍ واحد تحرياً له ويترك ما سواه، أو يترك بعض المباحات جملة من غير سبب ظاهر، بحيث يفهم منه في الترك أنه مشروع.

ولذلك لما قرأ عمر بن الخطاب السجدة على المنبر ثم سجد وسجد معه الناس، قرأها في كرة أخرى، فلما قرب من موضعها تهيأ الناس للسجود؛ فلم يسجدها، وقال: «إن الله لم يكتبها علينا إلا أن نشاء»[1].

وسئل مالك عن التسمية عند الوضوء؛ فقال: «أيحب أن يذبح؟»[2] إنكاراً لما يوهمه سؤاله من تأكيد الطلب فيها عند الوضوء.

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب سجود القرآن، باب من رأى أنَّ الله عزَّ وجلَّ لم يوجب السُّجودَ، ٢ / ٥٥٧ / رقم ١٠٧٧).

(٢) المشهور عن مالك أنه كان يقول هذه المقولة في الجهر بالتسمية في الصَّلاة، وليس في الوضوء؛ إذ هي مستحبة عنده فيه، ثم رأيتُ القرافي في «الذخيرة» (١ / ٢٨٤) يقول عن التسمية في الوضوء: «استحسنها مالك رحمه الله مرة، وأنكرها مرة، وقال: أهو يذبح؟ ما علمتُ أحداً يفعل»، وانظر: «عقد الجواهر الثمينة» (١ / ٤٤).

ونقل عن عمر؛ أنه قال: «لا نُبالي أبَدَأنا بأيماننا أم بأيسارنا»[1] يعني: في الوضوء، مع أن المستحب التيامن في الشأن كله[2].

ومثال العبادات المؤداة على كيفيات يلتزم فيها كيفية واحدة إنكارُ مالك لعدم[3] تحريك الرجلين في القيام للصلاة[4]. (استدراك ١).

ومثال ضم ما ليس بعبادة إلى العبادة حكاية الماوردي في مسح الوجه عند القيام من السجود[5]، وحديث عمر مع عمرو: «لو فعلتُها لكانت سنة، بل أغسلُ ما رأيت وأنضحُ ما لم أر»[6].

ومثال فعل الجائز على وجه واحد ما نقل عن مالك أنه سئل عن المرة الواحدة في الوضوء قال: «لا، الوضوء مرتان مرتان، أو ثلاث ثلاث»، مع أنه

---

(١) المشهور في هٰذه العبارة أنها لعلي لا لعمر رضي الله عنهما كما قال المصنف، وأخرجها عنه أحمد في العلل ومعرفة الرجال» (١ / ٢٠٥ ـ رواية عبدالله)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١ / ٣٩)، وأبو عبيد في «الطهور» (رقم ٣٢٤ ـ بتحقيقي)، والدارقطني في «السنن» (١ / ٨٨ ـ ٨٩)، وابن المنذر في «الأوسط» (١ / ٤٢) بإسناد منقطع، لم يسمع عبدالله بن عمرو ابن هند من علي، مع ضعف في عبدالله بن عمرو بن هند، قال الدارقطني: «ليس بالقوي». (استدراك ٢).

(٢) ودليله ما أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الصلاة، باب التيمُّن في دخول المسجد وغيره، ٢ / ٥٢٣ / رقم ٤٢٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الطهارة، باب التَّيمُّن في الطُّهور وغيره، ١ / ٢٢٦ / رقم ٢٦٨) عن عائشة رضي الله عنها؛ قالت: «كان النبي ﷺ يُحبُّ التَّيمُّن ما استطاع في شأنه كلِّه: في طُهورهِ، وتَرَجُّلِهِ، وتنعُّلِهِ».

(٣) انظر: «المدونة الكبرى» (١ / ١٩٦)، و«الاعتصام» (٢ / ٥٤٢ ـ ط ابن عفان).

(٤) قال ابن رشد: «كره مالك أن يقرنهما حتى لا يعتمد على أحدهما دون الأخرى؛ لأن ذٰلك ليس من حدود الصلاة، وهو من محدثات الأمور». (د).

(٥) وقد تقدمت (ص ١١٢).

(٦) مضى تخريجه (٣ / ٥٠٢)، وهو صحيح.

لم يحدّ في الوضوء ولا في الغسل إلا ما أسبغ.

قال اللخمي: «وهٰذا احتياط وحماية؛ لأن العامي إذا رأى من يقتدى به يتوضأ مرة مرة فعل مثل ذٰلك، وقد لا يُحسن الإسباغ بواحدة فيوقعه فيما لا تجزىء الصلاة به»[1].

والأمثلة كثيرة، وهٰذا كله إنما هو فيما فعل بحضرة الناس، وحيث يمكن الاقتداء بالفاعل، وأما من فعله في نفسه وحيث لا يطلع عليه مع اعتقاده على ما هو به؛ فلا بأس، كما قاله المتأخرون في صيام ست من شوال: إن من فعل ذٰلك في نفسه معتقداً وجه الصحة؛ فلا بأس، وكذا قال مالك في المرة الواحدة: «لا أحب ذٰلك إلا للعالم بالوضوء»، وما ذكره اللخمي يشعر بأنه إذا فعل الواحدة حيث لا يقتدى به؛ فلا بأس، وهو جار على المذهب؛ لأن أصل مالك فيه عدم التوقيت[2].

فأما إن أحب الالتزام، [وأن][3] لا يزول عنه ولا يفارقه؛ فلا ينبغي أن يكون ذٰلك بمرأى من الناس، لأنه إن كان كذٰلك؛ فربما عده العامي واجباً أو مطلوباً أو متأكد الطلب بحيث لا يترك، ولا يكون كذٰلك شرعاً؛ فلا بد في إظهاره من عدم التزامه في بعض الأوقات، ولا بد في التزامه من عدم إظهاره كذٰلك في بعض الأوقات، وذٰلك على الشرط[4] المذكور في أول كتاب الأدلة.

(١) انظر: «الذخيرة» (١ / ٢٨٦ - ٢٨٧ - ط دار الغرب) للقرافي.

(٢) على التحديد بالعدد، وأن المقصود الإسباغ. (د). (٣) سقط من (ط).

(٤) وهو المحافظة على قصد الشارع، وأنه لا بد من اعتبار الكلي والجزئي معاً في كل مسألة؛ فلا تهمل القواعد الكلية، كما لا تهمل الأدلة الجزئية إذا حصل تعارض، لا يحري الأعمال بالطريق المرسومة لذٰلك، وعلى هٰذا؛ ففي مسألتنا وجدت أدلة جزئية تدل على أن بعض المطلوبات غير الواجبة أظهرها ﷺ وواظب عليها، وذٰلك كالإقامة لصلاة الفرض ورفع اليدين عند تكبيرة الإحرام والبدء بالسلام على اليمين وهٰكذا؛ فهٰذه وأمثالها لا بد من استثنائها من هٰذه القاعدة حتى لا تهمل =

ولا يقال: إن هٰذا مضاد لما تقدم من قصد الشارع للدوام على الأعمال، وقد كان عليه الصلاة والسلام إذا عمل عملاً أثبته[1]؛ لأنا نقول: كما يطلق الدوام على ما لا يفارق ألبتة كذٰلك يطلق على ما يكون في أكثر الأحوال، فإذا ترك في بعض الأوقات؛ لم يخرج صاحبه عن أصل الدوام، كما لا نقول في الصحابة حين تركوا التضحية في بعض الأوقات: إنهم غير مداومين عليها؛ فالدوام على الجملة لا يشترط في صحة إطلاقه عدم الترك رأساً، وإنما يشترط فيه الغلبة في الأوقات أو الأكثرية، بحيث يطلق على صاحبه اسم الفاعل إطلاقاً حقيقياً في اللغة.

ولما كانت الصُّوفية[2] قد التزمت في السلوك ما لا يلزمها حتى سوَّت بين الواجب والمندوب في التزام الفعل، وبين المكروهات والمحرمات في التزام الترك، بل سوَّتْ بين كثير من المباحات والمكروهات في التَّرك، وكان هٰذا النمط ديدنها لا سيما مع ترك أخذها بالرُّخص؛ إذ من مذاهبها عدم التسليم للسالك فيها من حيث هو سالك، إلى غير ذٰلك من الأمور التي لا تلزم الجمهور، بنوا طريقهم بينهم وبين تلاميذهم على كتم[3] أسرارهم وعدم إظهارها، والخلوة بما التزموا من وظائف السلوك وأحوال المجاهدة خوفاً من تعريض من يراهم ولا يفهم مقاصدهم إلى ظن ما ليس بواجب واجباً، أو ما هو[4]

= هٰذه الأدلة الجزئية المتفق عليها، ولا يضر هٰذا في تأصيل المسألة كما تقدم له في كتاب الأدلة. (د).

(١) مضى تخريجه (١ / ٥٢٦ و٢ / ٤٠٥)، وهو صحيح.

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «وإنما كانت»، وفي (م): «التزمت السلوك».

(٣) وبذٰلك كانوا جارين على مقتضى القواعد المتقدمة؛ فلم يخالفوا الشريعة بعملهم. (د).

(٤) في (ط): «وما هو».

جائز غير جائز أو مطلوباً، أو تعريضهـم لسوء القال[1] فيهم؛ فلا عتب عليهم في ذٰلك، كما لا عتب عليهم في كتم أسرار مواجدهم؛ لأنهم إلى هٰذا الأصل[2] يستنـدون، ولأجـل إخـلال بعضهم بهٰـذا الأصـل؛ إما لحال غالبة، أو لبناء بعضهم على غير أصل صحيح[3]، انفتح عليهم باب سوء الظَّنِّ من كثيرٍ من العلماء، وباب فهم الجهال عنهم ما لم يقصدوه، وهٰذا كلُّه محظورٌ.

* * * * *

---

(١) كذا في (ط)، وفي النسخ المطبوعة: «السؤال القال»!! وكتب (د) ما نصه: «صوابه: «لسوء القال فيهم»، وهو مصدر قال، يغلب ذكره في الشر».

(٢) وهـو أن الالتـزام للأعمال الندبية إنما يمنع حيث أمكن الاقتداء فيما يفعل بحضرة الناس. (د).

(٣) وهٰذا حالهم وديدنهم، ولذا شكى منهم كبار علماء الملَّة، وللطُّرطوشي فتوى مهمة فيهم، انظرها في «تفسير القرطبي» (١١ / ٢٣٧ ـ ٢٣٨).

المسألة التاسعة[1]

الواجبات لا تستقر واجبات إلا إذا لم يُسَوَّ بينها وبين غيرها من الأحكام؛ فلا تترك ولا يسامح في تركها ألبتة، كما أن المحرمات لا تستقر كذٰلك إلا إذا لم يسوَّ بينها وبين غيرها من الأحكام؛ فلا تفعل ولا يسامح في فعلها، وهٰذا ظاهر، ولٰكنا نسير منه إلى معنى آخر، وذٰلك أن من الواجبات ما إذا تركت لم يترتب عليها حكم دنيوي[2]، وكذٰلك من المحرمات ما إذا فعلت لم يترتب عليها أيضاً حكم في الدنيا، ولا كلام في مترتبات الآخرة؛ لأن ذٰلك خارج عن تحكمات العباد.

كما أن من الواجبات ما إذا تركت ومن المحرمات ما إذا فعلت ترتب عليهما[3] حكم دنيوي من عقوبة أو غيرها.

فما ترتب عليه حكم يخالف ما لم يترتب عليه حكم؛ فمن حقيقة استقرار كل واحد من القسمين أن لا يسوى بينه وبين الآخر؛ لأن في تغيير أحكامها تغييرها في أنفسها؛ فكل ما يحذر في عدم البيان في الأحكام المتقدمة يحذر هنا، لا فرق بين ذٰلك، والأدلة التي تقدمت هنالك يجري مثلها هنا.

ويتبين هٰذا الموضع أيضاً بأن يقال: إذا وضع الشارع حدّاً في فعل مخالف فأقيم ذٰلك الحد على المخالف؛ كان الحكم الشرعي [فيه] مقرَّراً مبيناً، فإذا لم يقم؛ فقد أُقِر على غير ما أقره الشارع، وغُيِّر إلى الحكم المخالف الذي لا يترتب عليه مثل ذٰلك الحكم، ووقع بيانه مخالفاً؛ فيصير المنتصب

---

(١) انظر: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١١ / ٦٨٦ - ٦٨٧).

(٢) في (ط): «ديني».

(٣) في (ط): «عليه».

لتقرير الأحكام قد خالف قولَه فعلُه؛ فيجري[1] فيه ما تقدم، فإذا رأى الجاهلُ ما جرى؛ توهم الحكمَ الشرعي على خلاف ما هو عليه، فإذا قرَّر المنتصبُ الحكمَ على وجه ثم أوقع على وجه آخر؛ حصلت الريبة، وكذَّب الفعلُ القولَ كما تقدم بيانه، وكل ذلك فساد، وبهذا المثال[2] يتبين أن وارث النبي يلزمه إجراء الأحكام على موضوعاتها؛ في أنفسها، وفي لواحقها، وسوابقها، وقرائنها، وسائر ما يتعلق بها شرعاً؛ حتى يكون دين الله بيناً عند الخاص والعام، وإلا؛ كان من الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ ﴾ الآية [البقرة: ١٥٩].

* * * * *

---

(١) في (ط): «فجرى».

(٢) في الأصل: «المثل».

المسألة العاشرة

لا يختص هٰذا البيان المذكور بالأحكام التكليفية، بل هو لازم أيضاً في الأحكام الراجعة إلى خطاب الوضع؛ فإن الأسباب والشروط والموانع والعزائم والرخص وسائر الأحكام المعلومة أحكامٌ شرعية، لازم بيانها قولاً وعملاً، فإذا[1] قررت الأسباب قولاً، وعُمل على وفقها إذا انتهضت؛ حصل بيانها للناس، فإن[2] قررت، ثم لم تعمل مع انتهاضها كذَّب القول الفعل، وكذٰلك الشُّروط إذا انتهض السَّبب مع وجودها فأعمل، أو مع فقدانها فلم يعمل؛ وافق القول الفعل، فإن عكست القضية وقع الخلاف؛ فلم ينتهض القول بياناً، وهٰكذا الموانع وغيرها.

وقد أعمل النبيُّ ﷺ مقتضى الرخصة في الإحلال من العمرة[3] والإفطار في السفر[4]، وأعمل الأسباب، ورتَّب الأحكام حتى في نفسه، حين أقصَّ من نفسه ﷺ[5]، وكذٰلك في غيره، والشَّواهد [على هٰذا] لا تحصى، والشَّريعة كلها داخلة تحت هٰذه الجملة، والتنبيه كاف.

---

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «فإن»، وكتب (ق): «لعله: «وإن»».

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «وإن».

(٣) في عمرة الحديبية أحل هو والصحابة، وأما في عمرة حجته؛ فالصحيح أنه كان قارناً وساق الهدي، فلم يحل هو لذٰلك، ولٰكنه أمر من لم يسق الهدي بالإحلال من العمرة، سواء أكان مهلاً بالعمرة فقط أم كان مهلاً في أول أمره بالحج ثم فسخه في عمرة؛ كما فعله أكثر الصحابة. (د).

قلت: وإحلاله في عمرة الحديبية مضى لفظه، وتخريجه في التعليق على (ص ٨٧).

(٤) مضى تخريجه (ص ٨٧ ـ ٨٨).

(٥) يشير المصنف إلى ما أخرجه أبو داود في «سننه» (كتاب الدِّيات، باب القود من الضَّربة وقصِّ الأمير من نفسه، ٤ / ١٨٣ / رقم ٤٥٣٧)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب القسامة، باب القصاص من السَّلاطين، ٨ / ٣٤)، وأحمد في «المسند» (١ / ٤١)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١٠ / ٤٨٠)، وأبو يعلى في «المسند» (١ / ١٧٤ ـ ١٧٥ / رقم ١٩٦)، والبيهقي في =

المسألة الحادية عشرة

بيان رسول الله ﷺ بيانٌ صحيحٌ لا إشكال في صحته؛ لأنه لذلك بعث، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، ولا خلاف فيه[1].

وأما بيان الصَّحابة فإن أجمعوا على ما بيَّنوه؛ فلا إشكال في صحته أيضاً،

= «السنن الكبرى» (٩ / ٢٩، ٤٢) و«الشعب» (٥ / ٥٥٥ / رقم ٢٣٧٩)، والفريابي في «فضائل القرآن» (رقم ١٧٠، ١٧٢ ـ ١٧٣)، والآجرِّي في «أخلاق أهل القرآن» (رقم ٢٦)، ومسدد كما في «المطالب العالية» (ق ٧٥ / ب)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٤٣٩) عن أبي فراس ـ وهو مقبول ـ؛ أن عمر رضي الله عنه قال: «رأيت رسول الله ﷺ يقص من نفسه».

وأخرجه عبدالرزاق في «المصنف» (٩ / ٤٦٨ / رقم ١٨٠٤٠)، والبزار في «مسنده» (رقم ٢٨٥)، والدارقطني في «الأفراد» (ق ٢٠ / ١ ـ الأطراف) من وجهٍ آخر عنه، وفيه ضعف.

وقد وردت قصص كثيرة تشهد لهٰذا الحديث، منها:

● عند الطبراني: عن عبدالله بن جبير الخزاعي، واختلف في صحبته، والراجح أنه ليس له صحبة، ولذا قال عنه في «التقريب»: «مجهول».

● وعند عبدالرزاق في «المصنف» (٩ / ٤٦٥ ـ ٤٦٦ / رقم ١٨٠٣٧): عن أبي سعيد الخدري، وإسناده واهٍ جدّاً، فيه أبو هارون العبدي، واسمه عمارة بن جُوَين، وهو متَّهم.

● وعند عبدالرزاق في «المصنف» (٩ / ٤٦٩ / رقم ١٨٠٤٢) من مرسل سعيد بن المسيب.

● وعند عبدالرزاق في «المصنف» (٩ / ٤٦٦، ٤٦٧ / رقم ١٨٠٣٨، ١٨٠٣٩) من مرسل الحسن البصري.

● وكذا عند ابن إسحاق ـ كما في «سيرة ابن هشام» (٢ / ٢٧٨) ـ، وعبدالرزاق كما في «الإصابة» (٣ / ٢١٨) عن سواد بن غزية، وإسنادهما ضعيف.

ومجموع هٰذه الطرق صالح لصحة معنى ما قال المصنف، والله أعلم.

(١) انظر: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٥ / ٢٣٦).

كما أجمعوا على الغسل من التقاء الختانين المبيِّن لقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُواْ﴾ [المائدة: ٦]، وإن لم يجمعوا[1] عليه؛ فهل يكون بيانُهم حُجَّةً، أم لا؟ هٰذا فيه نظر وتفصيل، ولٰكنهم يترجح الاعتماد عليهم في البيان من وجهين:

أحدهما: معرفتهم باللسان العربي؛ فإنهم عرب فصحاء، لم تتغيَّر ألسنتُهم ولم تنزل عن رتبتها العليا فصاحتهم؛ فهم أعرف في فهم الكتاب والسنة من غيرهم، فإذا جاء عنهم قول أو عمل واقعٌ موقع البيان؛ صح اعتماده من هٰذه الجهة.

والثاني: مباشرتهم للوقائع والنَّوازل، وتنزيلِ الوحي بالكتاب والسُّنَّة؛ فهم أقعد في فهم القرائن الحالية[2] وأعرف بأسباب التَّنزيل، ويدركون ما لا يدركه غيرُهم بسبب ذٰلك، والشَّاهد يرى ما لا يرى الغائب.

فمتى جاء عنهم تقييدُ بعضِ المطلقات، أو تخصيص بعض العمومات؛ فالعمل عليه صواب، وهٰذا[3] إن لم ينقل عن أحد منهم خلاف في المسألة، فإن خالف بعضهم؛ فالمسألة اجتهادية.

---

(١) أي: بأن اختلفوا، أو بين بعضهم ولم ينقل بيان عن غيره يخالفه، وقد فصل فجعل الأول محل اجتهاد، بمعنى أنه لا يترجح الوقوف عند بيانهم لهٰذا الاختلاف، وجعل الثاني محل الاعتماد والترجح على بيان غيرهم. (د).

قلت: انظر في ذٰلك «المسودة» (ص ٣١٥ - ٣١٧، ٣٢١)، و«البرهان» (٢ / ١٣٥٩)، و«شرح اللمع» (٢ / ٧٤٩)، و«أصول السرخسي» (٢ / ١٠٥)، و«التمهيد» (٣ / ٢١٧)، و«الإحكام» (٤ / ١٤٩) للآمدي، و«تيسير التحرير» (٣ / ١٣٢)، و«شرح تنقيح الفصول» (٤٤٥)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٠ / ١٤، ٥٧٣ - ٥٧٦).

(٢) أي: التي تجيء من جهة الحوادث والنوازل المقتضية لنزول الآية والحديث، أما القرائن المقالية؛ فيشترك فيهما معهم غيرهم من أهل الفهم في ذٰلك، وإن كان مقتضى الوجه الأول أن بيانهم أرجح من جهة اللغة أيضاً. (د).

(٣) في (ط): «هٰذا» بغير واو.

مثاله قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يزال الناسُ بخير ما عجَّلوا الفِطْر»[1]؛ فهٰذا التعجيل يحتمل أن يقصد به إيقاعه قبل الصلاة، ويحتمل أن لا؛ فكان عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان يُصَلِّيان المغرب قبل أن يفطرا، ثم يفطران بعد الصَّلاة[2] بياناً أن هٰذا التَّعجيل لا يلزم أن يكون قبل الصَّلاة، بل إذا كان بعد الصَّلاة؛ فهو تعجيل أيضاً، وأنَّ التَّأخير الذي يفعله أهل المشرق[3] شيء

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الصوم، باب تعجيل الإفطار، ٤ / ١٩٨ / رقم ١٩٥٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب فضل السحور وتأكيد استحبابه واستحباب تأخيره وتعجيل الفطر، ٢ / ٧٧١ / رقم ١٠٩٨) عن سهل بن سعد مرفوعاً.

(٢) أخرجه مالك في «الموطأ» (١٩٣ ـ رواية يحيى و١٢٨ ـ رواية محمد بن الحسن ورقم ٧٧٤ ـ رواية أبي مصعب)، وعبدالرزاق في «المصنف»(٤ / ٢٢٥)، والبيهقي في «الكبرى»(٤ / ٢٣٨)، وقد صحح نحوه ابن عبدالبر في «التمهيد» (٢٢ / ٢٣ ـ ٢٤).

(٣) يشير المصنِّف (وهو من أهل القرن الثامن الهجري) إلى تأخير أهل المشرق الفِطر في زمانه وأوانه إلى بعد الغروب، وقد شكى الحافظ ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) من هٰذا الصنيع؛ فقال في «فتح الباري» (٤ / ١٩٩) في آخر شرحه (باب تعجيل الإفطار) من «صحيح البخاري»، قال ما نصُّه: «من البِدَع المنكرة ما أحدث في هٰذا الزمان من إيقاع الأذان الثاني قبل الفجر بنحو ثلث ساعة في رمضان. . . وقد جرَّهم ذٰلك إلى أن صاروا لا يؤذِّنون إلا بعد الغروب بدرجةٍ لتمكين الوقت، زعموا! فأخَّروا الفطر، وعجَّلوا السحور، وخالفوا السنَّة؛ فلذٰلك قلَّ عنهم الخير، وكَثُر فيهم الشَّرُّ، والله المستعان».

وكتب (د) هنا ما نصه: «من هم أهل المشرق الذين كان عمر وعثمان يقصدان مخالفتهم، وبيان أنهم متعمِّقون؟»، وهٰذا ينبىء عن عدم فهم عبارة المصنِّف، وقد أخرج مالك في «الموطأ» (١٩٣ ـ رواية يحيى ورقم ٧٧٣ ـ رواية أبي مصعب) ـ ومن طريقه الفريابي في «الصيام» (رقم ٥٧)، والبيهقي في «الشعب» (٧ / ٤٩١ / رقم ٣٦٣١) ـ، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٣ / ١٢) عن سعيد بن المسيب رفعه: «لا يزال الناس بخير ما عجَّلوا الفطر، ولم يؤخروه تأخير أهل المشرق».

وأخرج الفريابي في «الصيام» (رقم ٤٦ ـ ٤٨)، وعبدالرزاق في «المصنف» (٤ / ٢٢٥ / رقم ٧٥٨٩) عن سعيد بن المسيب عن أبيه عن عمر قوله: «لن يزالوا ـ أي: أهل الشام ـ ما عجَّلوا =

آخر داخل في التَّعمُّق المنهي عنه[1]، وكذٰلك[2] ذكر عن اليهود أنهم يؤخِّرون الإفطار[3]؛ فندب المسلمون إلى التعجيل.

وكذٰلك لما قال عليه الصلاة والسلام: «لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تُفْطِروا حتى تروْه»[4] احتمل أن تكون الرؤية مقيدة[5] بالأكثر، وهو أن يرى بعد

= الفطر، ولم يتنطَّعوا تنطع أهل العراق»، وفيه قصة، وإسناده قويّ، ويظهر لي أن مرسل سعيد السابق عند مالك في آخره إدراج، وهو «ولم يؤخروه. . .»، وأهل العراق هم المرادون به، وذكر ابن عبدالبر مرسل سعيد وحذف آخره، وتكلم عمن وصل أوَّله فحسب على غير عادته، ولم يفطن للإدراج الذي فيه، راجع «التمهيد» (٢٠ / ٢٢)، و«الاستذكار» (١٠ / ٤٠).

(١) مضت بعض النصوص (١/٥٢٢ و٢/٢٢٨). وفي (ط): «وداخل. . .».

(٢) يعني: وبياناً لأن ندب التعجيل لمخالفة اليهود المتعمِّقين في التَّأخير لا يستدعي أن يكون الإفطار قبل الصلاة؛ فينتظم هٰذا في سلك ما قبله. (د).

(٣) أخرج أبو داود في «السنن» (كتاب الصوم، باب ما يستحبُّ من تعجيل الفطر، ٢ / ٣٠٥ / رقم ٢٣٥٣)، والنسائي في «الكبرى» ـ كما في «التحفة» (١١ / ٥ / رقم ١٥٠٢٤) ـ، وأحمد في «المسند» (٢ / ٤٥٠)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٣ / ١١)، والفريابي في «الصيام» (رقم ٣٦، ٣٧)، وابن خزيمة في «الصحيح» (رقم ٢٠٦٠)، وابن حبان في «الصحيح» (٨ / ٢٧٣ ـ ٢٧٤ / رقم ٣٥٠٣، ٣٥٠٩ ـ الإحسان)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٤٣١)، والبيهقي في «الكبرى» (٤ / ٢٣٧) و«الشعب» (٧ / ٤٩٢ / رقم ٣٦٣٣)، وابن عبدالبر في «التمهيد» (٢٢ / ٢٣) بإسنادٍ حسنٍ عن أبي هريرة مرفوعاً: «لا يزال الدِّين ظاهراً ما عجَّل النَّاسُ الفِطر: إنَّ اليهود والنَّصارى يُؤخِّرون».

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ: «إذا رأيتم الهلال فصوموا»، ٤ / ١١٩ / رقم ١٩٠٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، ٢ / ٧٥٩ / رقم ١٠٨٠) عن ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً.

(٥) أي: فيكون فطر اليوم التالي للرؤية إذا وقعت بعد الغروب، أما إذا رؤي على غير الأكثر وهو الرؤية قبل الغروب؛ فإن الفطر لليوم نفسه لا للتالي؛ فبين عثمان أن هٰذا التقييد غير لازم، وأن الفطر لليوم التالي للرؤية مطلقاً قبل الغروب وبعده، فلم يفطر حتى أمسى، والمسألة خلافية؛ فأبو =

غروب الشَّمس؛ فبيَّن عثمان [بن عفان] أن ذلك غير لازم، فرأى الهلال في خلافته قبل الغروب، فلم يفطر حتى أمسى وغابت الشمس[1].

وتأمل؛ فعادة مالك بن أنس في «موطئه» وغيره الإتيان بالآثار عن الصَّحابة مبيِّناً بها السنن، وما يعمل به منها وما لا يعمل به، وما يقيد به مطلقاتها، وهو دأبه ومذهبه لما تقدم ذكره.

ومما بيَّن كلامُهم اللغةَ أيضاً، كما نقلَ مالك في دلوك الشمس وغسق الليل كلامَ ابن عمر وابن عباس[2]، وفي معنى السَّعي عن عمر بن الخطاب[3]، أعني قوله تعالى: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]، وفي معنى الإخوة أنَّ السُّنَّة مضت[4] أن الإخوة اثنان فصاعداً[5]، كما تبين بكلامهم

= يوسف يقول: إن الرؤية نهاراً قبل الزوال للماضي، وبعده للمستقبل، وأبو حنيفة ومالك والشافعي كعثمان يرون أنها لا يعتد بها للماضي مطلقاً قبل الزَّوال وبعده. (د).

(١) أخرج ابن أبي شيبة في «المصنف» (٢ / ٤٨٠ ـ ط دار الفكر)؛ قال: «حدثنا حاتم بن إسماعيل عن عبدالرحمٰن بن حرملة أنَّ الناس رأوا هلال الفطر حين زاغت الشمس؛ فأفطر بعضهم، فذكرت ذلك لسعيد بن المسيب؛ فقال: أما أنا؛ فمتمّ صيامي إلى الليل». وقال مالك في «الموطأ» (١ / ٢٨٧ ـ رواية يحيى): «بلغني أن الهلال رؤي في زمان عثمان بن عفان بِعَشيٍّ، فلم يُفطِر عثمان حتى أمسى، وغابت الشمس». وانظر: «الاستذكار» (١٠ / ١٩).

(٢) انظر: «الموطأ» (٣٣ ـ رواية يحيى و١ / ١٠، ١١ ـ رواية أبي مصعب).

(٣) انظر: «الموطأ» (٨٧ ـ رواية يحيى و١ / ١٧٤ ـ ١٧٥ ـ رواية أبي مصعب)، و«معجم ابن الأعرابي» (رقم ١١٣٤)، و«البرهان في علوم القرآن» (١ / ٢٢٢).

قال (ماء): «أي: امشوا إليه بدون إفراط في السرعة، والمراد بذكر الله هنا الخطبة، والصلاة وذروا البيع؛ أي: اتركوا المعاملة، على أن البيع مجاز عن ذلك؛ فيعم البيع والشراء والإجارة وغيرها من المعاملات».

(٤) في «الموطأ» والأصل و (ط): «مضت»، وفي جميع النسخ المطبوعة: «قضت».

(٥) انظر: «الموطأ» (٣١٣ ـ رواية يحيى و٢ / ٥٢٤ ـ رواية أبي مصعب).

معاني الكتاب والسُّنَّة.

لا يقال: [إن هٰذا المذهب راجع إلى تقليد الصَّحابي، وقد عرفت ما فيه من النِّزاع والخلاف[1]؛ لأنا نقول:][2] نعم، هو تقليد، ولٰكنه راجع إلى ما لا يمكن الاجتهاد فيه على وجهه؛ إلا لهم لما[3] تقدم من أنهم عرب، وفرقٌ بين من هو عربي الأصل والنِّحلة، [وبين][2] من تعرَّب.

... ... غلب التَّطبعَ شيمةُ المطبوعِ[4]

وأنهم شاهدوا من أسباب التكاليف وقرائن أحوالها ما لم يشاهِد مَن بعدهم، ونقلُ قرائن الأحوال على ما هي عليه كالمعتذر؛ فلا بد من القول بأن فهمهم في الشريعة أتم وأحرى بالتقديم، فإذا جاء في القرآن أو في السنة من بيانهم ما هو موضوعٌ موضعَ التفسير، بحيث لو فرضنا عدمه لم يمكن تنزيل النص عليه على وجهه؛ انحتم الحكم بإعمال ذٰلك البيان لما ذكر، ولما جاء في

---

(١) أي: في تقليده، وكذا في حجية مذهبه؛ فقد أجمعوا على أنه ليس حجة على غيره من الصحابة المجتهدين، واختلفوا في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين مقدماً على القياس، والمختار أنه ليس بحجة، راجع: «الأحكام» (٤ / ٢٠١) للآمدي، والمؤلف اختار طريقاً وسطاً يؤيد فيه القول بالحجية في نوع منه، وهو ما احتاج إلى القرائن الحالية التي هم أعرف بها من غيرهم، وكذا ما يحتاج إلى القوة في معرفة لغة العرب، وإذا قرأت مسألتي مذهب الصحابي في «الأحكام» حكمت بأنهما مأخذ المؤلف وأصله الذي استنبط منه مسألته هٰذه، وكما أن الخلاف حاصل في حجية مذهب الصحابي على من بعده، كذٰلك الخلاف في تقليده حاصل، والمختار المنع أيضاً إلا للعامي إذا عرف حقيقة مذهب الصحابي؛ فيجوز له تقليده. (د).

(٢) في (د): «كما».　　　　(٣) سقط من (ط).

(٤) عزاه الشريشي في «شرح المقامات» (٢ / ٥٠٧) للشريف الرَّضي، وهو في «شعره» (ص ٧٨) جمع ضحى عبدالعزيز، وهو ضمن قصيدة طويلة في الغزل، وأوله:

هيهات لا تتكلفن في الهوى ... ...

السنة من اتِّباعهم والجريان على سننهم، كما جاء في قوله عليه الصلاة والسلام: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديِّين من بعدي، وتمسكوا بها وعَضُّوا عليها بالنَّواجذ»[1]، وغير ذٰلك من الأحاديث؛ فإنها عاضدة لهٰذا

---

(١) أخرجه أحمد في «المسند» (٤ / ١٢٦، ١٢٧)، وأبو داود في «السنن» (كتاب السنة، باب في لزوم السنة، ٤ / ٢٠٠ ـ ٢٠١ / رقم ٤٦٠٧)، والترمذي في «الجامع» (أبواب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنَّة واجتناب البدع، ٥ / ٤٤ / رقم ٢٦٧٦)، وابن ماجه في «السنن» (المقدمة، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، ١ / ١٥ ـ ١٦ و١٦، ١٧ / رقم ٤٢ ـ ٤٤)، وابن جرير في «جامع البيان» (١٠ / ٢١٢)، والدارمي في «السنن» (١ / ٤٤)، والبغوي في «شرح السنة» (١ / ٢٠٥ / رقم ١٠٢)، وابن أبي عاصم في «السنة» (١ / ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢٩، ٣٠)، ومحمد بن نصر في «السنة» (ص ٢١، ٢٢)، والحارث بن أبي أسامة في «المسند» (ق ١٩ ـ مع بغية الباحث)، والآجري في «الشريعة» (ص ٤٦، ٤٧)، وابن حبان في «الصحيح» (١ / ١٠٤ / رقم ٤٥ ـ مع الإحسان)، والطبراني في «المعجم الكبير» (١٨ / ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٧، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٤٩، ٢٥٧)، و«المعجم الأوسط» (رقم ٦٦)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ٢٢٢، ٢٢٤)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٩٥ ـ ٩٦، ٩٦، ٩٧)، و«المدخل إلى الصحيح» (١ / ١)، والخطيب في «موضح أوهام الجمع والتفريق» (٢ / ٤٢٣)، و«الفقيه والمتفقه» (١ / ١٧٦ ـ ١٧٧)، والبيهقي في «مناقب الشافعي» (١ / ١٠ ـ ١١)، و«الاعتقاد» (ص ١١٣)، و«دلائل النبوة» (٦ / ٥٤١، ٥٤١ ـ ٥٤٢)، و«المدخل إلى السنن الكبرى» (ص ١١٥، ١١٥ ـ ١١٦ / رقم ٥٠ و٥١)، و«السنن الكبرى» (١٠ / ١١٤)، وابن وضاح في «البدع» (ص ٢٣، ٢٤)، وأبو نعيم في «حلية الأولياء» (٥ / ٢٢٠، ٢٢١ و١٠ / ١١٤، ١١٥)، والطحاوي في «مشكل الآثار» (٢ / ٦٩)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (١ / ٧٤، ٧٥)، والهروي في «ذم الكلام» (٦٩ / ١ ـ ٢)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (١١ / ٢٦٥ / ١ ـ ٢٦٦ / ١)، وأحمد بن منيع في «المسند»؛ كما في «المطالب العالية» (٣ / ٨٩) من طرق كثيرة عن العرباض بن سارية رضي الله عنه.

وقال الترمذي: «حديث حسن صحيح»، وقال الهروي: «وهٰذا من أجود حديث في أهل الشام»، وقال البزار: «حديث ثابت صحيح»، وقال البغوي: «حديث حسن»، وقال ابن عبدالبر: «حديث ثابت»، وقال الحاكم: «صحيح ليس له علة»، ووافقه الذهبي، وقال أبو نعيم: «هو حديث =

المعنى في الجملة[1].

أما إذا علم أن الموضع موضع اجتهاد لا يفتقر إلى ذينك الأمرين؛ فهُم ومن سواهم فيه شَرعٌ سواء؛ كمسألة العول، والوضوء من النوم، وكثيـر من مسائل الربا التي قال فيها عمر بن الخطاب: «مات رسول الله ﷺ ولم يبيِّن لنا آية الربا؛ فدَعوا الرِّبا والرِّيبة»[2]، أو كما قال؛ فمثل هٰذه المسائل موضع اجتهاد للجميع لا يختص به الصَّحابة دون غيرهم من المجتهدين، وفيه خلاف[3] بين العلماء أيضاً؛ فإن منهم من يجعل قول الصحابي ورأيه حجة يرجع إليها ويعمل عليها من غير نظر؛ كالأحاديث والاجتهادات النبوية، وهو مذكور في كتب الأصول؛ فلا يحتاج إلى ذكره ها هنا.

= جيد من صحيح الشاميين»، وصححه الضياء المقدسي في «جزء في اتباع السنن واجتناب البدع» (رقم ٢)، وقـال ابن كثير في «تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب» (رقم ٣٦): «صححه الحاكم وقال: ولا أعلم له علَّة، وصححه أيضاً الحافظ أبو نعيم الأصبهاني والدغولي، وقال شيخ الإسلام الأنصاري: هو أجود حديث في أهل الشام وأحسنه».

وانظر: «إرواء الغليل» (٨ / ١٠٧ / رقم ٢٤٥٥)، و«جامع العلوم والحكم» (ص ١٨٧)، و«المعتبر» للزركشي (١٨٧ / ١) مخطوط.

(١) وإنما قال: «في الجملة»؛ لأنه لا دلالة فيه على عموم الاقتداء في كل ما يقتدي فيه، فيمكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه عنه ﷺ، وليس الحمل على غيره أولى من الحمل عليه كما قال الآمدي. (د).

(٢) أخرجه أحمد في «المسند» (١ / ٣٦)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب التجارات، باب التغليظ في الربا، ٢ / ٧٦٤ / رقم ٢٢٧٦)، وابن حزم في «المحلى» (٨ / ٤٧٧)، وعزاه السيوطي في «الدر المنثور» (١ / ٣٦٥) لابن جرير وابن المنذر، وهو من طريق سعيد بن المسيب عن عمر، وهـو لم يسمـع منه، وله طرق أخرى به يصح، انظر: «مسند الفاروق» (٢ / ٥٧١) لابن كثير، و«صحيح سنن ابن ماجه» (٢ / ٢٨).

(٣) قد علمته، وقوله: «كالأحاديث»؛ أي: فيقدم مذهبه على القياس، وممن ذهب إليه مالك والشافعي وابن حنبل في قول لهما وهو رأي الرازي وبعض أصحاب أبي حنيفة. (د).

المسألة الثانية عشرة

الإجمال إما متعلِّقٌ بما لا ينبني عليه تكليف، وإما غير[1] واقع في الشريعة.

وبيان ذٰلك من أوجه:

أحدها: النُّصوص الدالة على ذٰلك؛ كقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى﴾ الآية[2] [المائدة: ٣].

وقوله: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٨].

وقوله: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ[3] لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]

وقوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]، ﴿هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ﴾ [لقمان: ٣]، وإنما كان هدى لأنه مبيَّن، والمجملَ لا يقع به بيان، وكلُّ ما في هٰذا المعنى من الآيات.

وفي الحديث: «تَركْتكم على البَيضاء: ليلُها كنهارها»[4].

وفيه: «تركتُ فيكم اثنينِ لن تَضِلوا ما تمسَّكتُم بهما؛ كتابَ الله،

---

(١) إذا قلنا: إن الراسخين يعلمون المتشابه، أما إن قلنا: إنهم لا يعلمونه؛ فليس التكليف واقعاً إلا بالإيمان به على أنه من عند الله، وأنه على ما أراده منه حق. (د).

(٢) لا حاجة إلى بقية الآية فيما هو بصدده. (د).

(٣) أي: فإذا بقي شيء مجمل بدون بيان لم يكن أدى وظيفته، وحاشاه ﷺ. (د).

(٤) هو الجزء الأول من حديث العرباض المتقدم قريباً (ص ١٣٣)، وفيه: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء...»، وهو صحيح.

وسُنَّتي»[1].

ويصحح هذا المعنى قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، ويدل على أنهما بيانٌ لكل مشكل، وملجأ من كل مُعضِل.

وفي الحديث: «ما تركتُ[2] شيئاً مما أمركم الله به إلا وقد أمرتُكم به، ولا تركتُ شيئاً مما نهاكم اللهُ عنه إلا وقد نهيتُكم عنه»[3].

وهٰذا المعنى كثير، فإن كان في القرآن شيء مجمل؛ فقد بيَّنته السُّنَّةُ؛ كبيانه للصوات الخمس في مواقيتها وركوعها وسجودها وسائر أحكامها، وللزكاة ومقاديرها وأوقاتها وما تخرج منه من الأموال، وللحج إذ قال: «خُذُوا عنِّي مَناسِكَكُم»[4]، وما أشبه ذٰلك.

---

(١) ورد من حديث مجموعة من الصحابة، وهي بمفرداتها لا تخلو من ضعف، ولٰكنها تجبر بتعدد طرقها، انظر تفصيل ذٰلك في «السلسلة الصحيحة» (رقم ١٧٦١).

(٢) وهل هٰذا يقتضي أن كل ما أمر به أو نهى عنه لا إجمال فيه؟ ومثله يقال في الآية الأولى؛ إلا أن إتمام النعمة فيها يرشح استقامة الاستدلال بها؛ لأنه إذا بقي إجمال وعدم فهم لبعض الشريعة لا تكون النعمة فيها تامة، وأيضاً؛ فإن كمال الدين لا يقال إذا بقي منه شيء غير مفهوم المراد، أما الحديث؛ فالسؤال فيه لا يزال متوجِّهاً. (د).

(٣) أخرجه الشافعي في «المسند» (٧ ـ بدائع المنن)، وابن خزيمة في «حديث علي بن حُجر» (٣ / رقم ١٠٠) ـ كما في «الصحيحة» (رقم ١٨٠٣) ـ، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (١ / ٩٢ ـ ٩٣) عن المطلب بن حنطب به مرفوعاً، وهو مرسل حسن، وله شاهد عن أبي ذر، أخرجه أحمد في «المسند» (٥ / ١٥٣، ١٦٢)، والطبراني في «الكبير» (١٦٤٧)، والبزار في «المسند» (رقم ١٤٧ ـ زوائده)، وإسناد أحمد صحيح.

(٤) مضى تخريجه (٣ / ٢٤٦).

ثم بيَّن عليه الصلاة والسلام ما وراء ذٰلك مما[1] لم ينص عليه في القرآن، والجميع بيانٌ منه عليه الصلاة والسلام.

فإذا ثبت هٰذا، فإن وجد في الشَّريعة مجملٌ[2]، أو مبهم المعنى، أو ما لا يفهم؛ فلا يصح أن يكلف بمقتضاه لأنه تكليف بالمحال، وطلب ما لا ينال، وإنما يظهر هذا الإجمال في المتشابه الذي قال الله تعالى فيه: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ﴾ [آل عمران: ٧].

---

(١) كزكاة الفطر، وأكثر المناهي في البيع كالنجش والغرر وتحريم لحوم الحمر الأهلية كما قال ﷺ: «ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه». (د).

قلت: وسيأتي تخريجه في (ص ١٩٠-١٩١، ٣٢٢-٣٢٣)، وهو صحيح.

(٢) «مجمل» كالمشترك «أو مبهم» خفي المعنى، كالأب نوع من النبات خفي معناه على عمر كما سبق، «أو ما لا يفهم»؛ أي: لا يعقل معناه المتبادر منه وضعاً؛ كالوجه، واليد، والمجيء المنسوبة لله سبحانه، هٰذا هو مقتضى التعبير بأو، ويصح أن يكون تنويعاً في العبارة، والكل مجمل بالمعنى العام أي الذي لم يتضح المراد منه بسبب من الأسباب المشار إليها آنفاً؛ فلا تكون متقابلة، وقوله بعد: «فلا يتصور أن يكون ثم مجمل لا يفهم معناه ثم يكلف به» يقتضي احتمالاً ثالثاً، وأن المراد منها واحد وهو المتشابه؛ فلا يدخل فيه مثل الأب الذي وإن توقف فيه عمر؛ فقد عرفه غيره. (د).

قلت: انظر لزاماً ما تقدم (٢ / ١٩٥، ٢٥٧ و٣ / ٣١٩، ٣٢٣) حول مذهب السلف في الصفات؛ فقد أخطأ المعلِّق هنا، ولم يصب الحق في هٰذا الباب، والله الموفِّق للصواب، وقرر ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٧ / ٣٩١ - ٣٩٢) أن لفظ المجمل في اصطلاح الأئمة كالشافعي وأحمد وأبي عبيد وإسحاق وغيرهم، سواء لا يريدون بالمجمل ما لا يفهم منه، كما فسره به بعض المتأخرين، وأخطأ في ذٰلك، بل المجمل ما لا يكفي وحده في العمل به، وإنْ كان ظاهراً حقّاً.

وانظر: «مباحث في المجمل والمبين من الكتاب والسنة» لعبدالقادر شحاتة (ص ١٠ وما بعدها)، دار البيان للنشر والتوزيع، و«بيان النصوص التشريعية؛ طرقه وأنواعه» لبدران أبو العينين بدران (ص ٧٢٩).

ولمّا بين الله تعالى أن في القرآن متشابهاً؛ بيَّن أيضاً أنه ليس فيه تكليف إلا الإيمان به على المعنى المراد منه، لا على ما يفهم المكلف منه؛ فقد قال الله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ...﴾ إلى قوله: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧].

والناس في المتشابه[1] المراد ها هنا على مذهبين[2]: فمن قال: إن الراسخين يعلمونه؛ فليس بمتشابه عليهم وإن تشابه على غيرهم، كسائر المبيَّنات المشتبهة على غير العرب، أو على غير العلماء من الناس، ومن قال: إنهم لا يعلمونه وإن الوقف على قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]؛ فالتكليف بما يراد به مرفوع باتفاق؛ فلا يتصور أن يكون ثم مجمل لا يفهم معناه ثم يكلف به، وهٰكذا إذا قلنا: إن الراسخين هم المختصون بعلمه دون غيرهم؛ فذٰلك الغير ليسوا بمكلفين بمقتضاه، ما دام مشتبهاً عليهم؛ حتى يتبين باجتهاد أو تقليد، وعند ذٰلك يرتفع تشابهه؛ فيصير كسائر المبينات.

فإن قيل: قد أثبت القرآن متشابهاً في القرآن، وبينت السنة أن في الشريعة مشتبهات بقوله: «الحلالُ بيِّنٌ، والحرام بَيِّنٌ، وبينهما أمورٌ مشتبهات»[3]، وهٰذه المشتبهات متَّقاة[4] بأفعال العباد لقوله: «فمن اتقى الشُّبهات استبرأ لدينه

---

(١) وهو المتشابه الحقيقي، وهو ما لم يجعل لنا سبيل إلى فهم حقيقة المراد منه ولا نصب دليل على ذٰلك. (د).

(٢) انظر لزاماً ما قدَّمناه (٣ / ٣١٩).

(٣) قطعة من حديث أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، ١ / ١٢٦ / رقم ٥٢، وكتاب البيوع، باب الحلال بيِّن والحرام بيِّن وبينهما أمور مشتبهات، ٤ / ٢٩٠ / رقم ٢٠٥١)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، ٣ / ١٢١٩ ـ ١٢٢٠ / رقم ١٥٩٩) عن النعمان بن بشير رضي الله عنه.

(٤) في الأصل: «متلقاة»، وفي (ط): «متعلقات».

وعِرضه»[1]؛ فهي إذاً مجملات وقد انبنى عليها التَّكليف[2]، كما أن قوله تعالى: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧] قد انبنى عليها التكليف، وذلك قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧]؛ فكيف يقال: إن الإجمال والتشابه لا يتعلقان[3] بما ينبني عليه تكليف؟

فالجواب: إن الحديث في المتشابهات ليس مما نحن بصدده، وإنما كلامنا في التشابه الواقع في خطاب الشارع، وتشابهُ الحديث في مناط الحكم، وهو راجع إلى نظر المجتهد حسبما مر في فصل[4] التشابه، وإنْ سُلِّم؛ فالمراد أن لا يتعلق تكليف بمعناه المراد عند الله تعالى، وقد يتعلق به التكليف من حيث هو مجمل، وذلك بأن يؤمن أنه من عند الله، وبأن يجتنب فعله إن كان من أفعال العباد، ولذلك قال: «فمن اتَّقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه»[5].

ويجتنب النظر فيه إن كان من غير أفعال العباد؛ كقوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥].

وفي الحديث: «ينزلُ ربنا إلى سماءِ الدُّنيا»[6]، وأشباه ذلك.

هذا معنى أنه لا يتعلق به تكليف، وإلا؛ فالتكليف متعلق بكل موجود، من حيث يُعتقدُ على ما هو عليه، أو يتصرف فيه إنْ صَحَّ تصرُّف العباد فيه، إلى

---

(١) انظر الحاشية رقم (٣) في الصفحة السابقة.

(٢) أي: باتقائها واجتنابها. (د). (٣) في (ط): «يعلقان».

(٤) في النوع الثالث من المتشابه من المسألة الثالثة هناك؛ فراجعه. (د).

(٥) مضى تخريجه قريباً.

(٦) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التهجد، باب الدعاء والصلاة من آخر الليل، ٣ / ٢٩ / رقم ١١٤٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة فيه، ١ / ٥٢١ / رقم ٧٥٨) عن أبي هريرة مرفوعاً.

وفي الباب أحاديث كثيرة جدّاً.

غير ذٰلك من وجوه النظر.

الوجه الثاني: أنَّ المقصود الشَّرعي من الخطاب الوارد على المكلَّفين تفهيم ما لهم وما عليهم، مما هو مصلحة لهم في دنياهم وأخراهم، وهٰذا يستلزم كونه بيِّناً واضحاً لا إجمال فيه ولا اشتباه، ولو كان فيه بحسب هٰذا القصد اشتباهٌ وإجمالٌ؛ لناقضَ أصلَ مقصود الخطاب، فلم تقع فائدة، وذٰلك ممتنع من جهة رعي المصالح؛ تفضُّلاً، أو انحتاماً، أو عدم[1] رعيها؛ إذ لا يعقل خطاب مقصود من غير تفهيم مقصود.

والثالث: أنهم اتفقوا على امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة[2]؛ إلا عند من يجوّز تكليف المحال، وقد مر بيان امتناع تكليف المحال سمعاً فبقي[3] الاعتراف بامتناع تأخير البيان عن وقته، وإذا ثبت ذٰلك؛ فمسألتنا من قبيل[4] هٰذا المعنى، لأنَّ خطاب التَّكليف في وروده مجملاً غيرَ مفسَّر، إما أن يقصد التَّكليف به مع عدم بيانه، أو لا، فإنْ لم يقصد؛ فذٰلك ما أردنا، وإن قصد؛ رجع إلى تكليف ما لا يطاق، وجرت دلائل الأصوليين هنا في المسألة.

وعلى هٰذين الوجهين ـ أعني[5]: الثاني والثالث ـ إنْ جاء في القرآن مجملٌ؛ فلا بد من خروج معناه عن تعلُّق التَّكليف به، وكذٰلك ما جاء منه في الحديث النبوي، وهو المطلوب.

---

(١) أي: حتى مع قطع النظر عن رعاية المصالح هو ممنوع؛ لأنه غير معقول في ذاته. (د).

(٢) انظر في هٰذا: «البحر المحيط» (٣ / ٤٦، ٩٣)، و«العدة» (٣ / ٧٢٤)، و«البرهان» (١ / ١٦٦)، و«المستصفى» (١ / ٣٦٨)، و«الإحكام» (١ / ٧٥) لابن حزم، و«الإحكام» (٣ / ٣٢) للآمدي.

(٣) في (ط): «فيبقى».

(٤) نقول: بل هي أشد؛ لأن ذاك كان مجرد تأخير للبيان، يعني مع حصول البيان بعد الوقت، أما هٰذا؛ فلا بيان رأساً، لا في عهده ﷺ ولا بعده. (د).

(٥) وإنما قيده بهما لأنه ذكر مثله في الأول؛ فلم يحتج لربط هٰذا التفريع به أيضاً. (د).

الطرف الثاني

في الأدلة على التفصيل

الطَّرف الثَّاني

في الأدلَّة على التَّفصيل

وهي : الكتاب، والسنة، والإجماع، والرأي [1].

ولما كان الكتاب والسنة هما الأصل لما سواهما؛ اقتصرنا على النَّظر فيهما.

وأيضاً؛ فإن في أثناء الكتاب [2] كثيراً مما يفتقر إليه النَّاظر في غيرهما، مع أن الأصوليين تكفلوا [3] بما عداهما كما [4] تكفَّلوا [3] بهما؛ فرأينا السُّكوتَ عن الكلام في الإجماع والرأي، والاقتصار على الكتاب والسُّنَّة، والله المستعان.

فالأول أصلها، وهو الكتاب، وفيه مسائل :

*****

---

(١) يشمل الباقي من قياس وغيره. (د).

(٢) لعل فيه سقط كلمة «والسنة» كما يفيده السابق واللاحق، أي أنه تعرض لكثير من المباحث المتعلقة بغير الكتاب والسنة أثناء تعرُّضه لمباحثهما. (د).

(٣) في (ط): «تكلفوا».

(٤) كان يقتضي الذكر لا السكوت عن الكتاب والسنة أيضاً. (د).

المسألة الأولى

إنَّ الكتاب قد تقرر أنه[1] كلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه، وهٰذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه؛ لأنه معلوم من دين الأمة[2]، وإذا كان كذٰلك؛ لزم ضرورةً لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة وطمع في إدراك مقاصدها، واللحاق بأهلها، أن يتَّخذه سميره وأنيسه، وأن يجعله جليسه على مر الأيام والليالي؛ نظراً وعملاً، لا اقتصاراً على أحدهما؛ فيوشك أن يفوز بالبغية، وأن يظفر بالطلبة، ويجد نفسه من السابقين وفي الرَّعيل الأول[3]، فإنْ كان قادراً على ذٰلك، ولا يقدر عليه إلا من زاول ما يعينه على ذٰلك من السُّنَّة المبيِّنة للكتاب، وإلا؛ فكلام الأئمة السَّابقين، والسَّلف المتقدمين آخذ بيده في هٰذا المقصد الشَّريف، والمرتبة المنيفة.

وأيضاً[4]؛ فمن حيث كان القرآن معجزاً أفحم الفُصحاء، وأعجز البلغاء أن يأتوا بمثله؛ فذٰلك لا يخرجه عن كونه عربيّاً جارياً على أساليب كلام العرب، ميسَّراً للفهم فيه عن الله ما أمر به ونهى، لٰكن بشرط الدُّربة في اللسان العربي، كما تبين في كتاب الاجتهاد؛ إذ لو خرج بالإعجاز عن إدراك العقول معانيه؛ لكان خطابهم به من تكليف ما لا يطاق، وذٰلك مرفوع عن الأمة، وهٰذا من جملة الوجوه الإعجازية فيه؛ إذ من العجب إيراد كلام من جنس كلام البشر في اللسان والمعاني والأساليب، مفهوم معقول، ثم لا يقدر البشر على الإتيان بسورة مثله

(١) في (د): «أن».

(٢) انظر: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٣ / ٣٣٢ و١٩ / ٧٦ - ٩٢ و٢٠ / ٤٩٩).

(٣) أي: الطائفة المتقدمة. (ف).

(٤) تتميم لبيان ما يُعينه على فهمه، كأنه قال: «من السنة والدربة في اللسان العربي، ولا يمنع من ذٰلك كونه معجزاً... إلخ». (د).

ولـو اجتمعـوا وكـان بعضهم لبعض ظهيراً؛ فهم أقـدر ما كانـوا على معارضة الأمثال، أعجز ما كانوا عن معارضته، وقد قال الله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴾ [القمر: ١٧، ٢٢].

وقال[1]: ﴿ فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُّدًّا ﴾ [مريم: ٩٧].

وقال: ﴿ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ [فصلت: ٣].

وقال: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾ [الشعراء: ١٩٥].

وعلى أي وجه[2] فرض إعجازه؛ فذٰلك غير مانع من الوصول إلى فهمه وتعقل معانيه، ﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا ءَايَٰتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَٰبِ ﴾ [ص: ٢٩]؛ فهٰذا يستلزم إمكان الوصول إلى التدبُّر والتَّفهم، وكذٰلك ما كان مثله، وهو ظاهر.

* * * * *

---

(١) أورد في (ط) بدل هٰذه الآية ﴿فإنما يسرناه بلسانك لعلهم يتذكرون﴾ [الدخان: ٥٨].

(٢) ذكروا في إعجازه وجوهاً كثيرة؛ كما يعلم من الكتب المؤلفة خصيصة بذٰلك؛ فعلى جميع الوجوه لا يمنع إعجازه من فهمه على وجهه. (د).

المسألة الثانية

معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن، والدليل على ذٰلك أمران:

أحدهما: أن علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن فضلاً عن معرفة مقاصد كلام العرب؛ إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطِب، أو المخاطَب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذٰلك؛ كالاستفهام، لفظه واحد، ويدخله معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذٰلك[1] وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتَّهديد والتعجيز وأشباهها ولا يدل على معناها[2] المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتُها مقتضيات الأحوال، وليس كل حال يُنقل ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة؛ فات فهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هٰذا النَّمط؛ فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بدّ، ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال، وينشأ عن هٰذا الوجه:

الوجه الثاني: وهو أن الجهل بأسباب التَّنزيل موقعٌ في الشُّبَهِ والإشكالات، ومُورِد للنُّصوص الظاهرة مورَد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذٰلك مظنَّةُ وقوع النِّزاع[3].

---

(١) في (ط): «وغيرهما».

(٢) لعله «على معناه المراد». (ف).

(٣) الخطاب الذي جاء بسبب لا يمكن في بعض الحالات فهمه، ولا إدراك معناه إلا من معرفة الواقعة، أو السؤال الذي تسبب في وروده؛ ففائدة معرفة السبب الذي ورد عليه الخطاب تعين على فهم المراد، فمن قرأ قوله تعالى: **﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا...﴾** [المائدة: ٩٣]، ولم يطلع على نزولها؛ فقد يقول بجواز شرب الخمر كما تأولها من تأولها في زمن عمر رضي الله عنه، [وسيأتي تخريج ذٰلك قريباً]، وكذٰلك في قوله تعالى: **﴿ولله** =

= المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ [البقرة: ١١٥]؛ فإنه لو أخذنا بمدلول اللفظ لاقتضى أن المصلي لا يجب عليه استقبال القبلة سفراً ولا حضراً، وهو خلاف الإجماع؛ فلا يفهم مراد الآية حتى يعلم سببها، وذلك أنها نزلت وكان الصحابة مع رسول الله ﷺ في سرية؛ فأدركتهم الصلاة في ليلة مظلمة، فلم يعرفوا القبلة؛ فتوجه كل منهم إلى ناحية، فلما أصبحوا أخبروا رسول الله ﷺ أنهم صلوا إلى غير القبلة؛ فنزلت الآية، على ما ذكره ابن كثير في «تفسيره» (١ / ١٥٩)، وعزاه لابن جرير والترمذي (رقم ٢٩٥٨)، وقال: «هذه الأسانيد فيها ضعف، ولعله يشد بعضها بعض».

وقد تكون معرفة أسباب نزول الآية أو أسباب ورود الحديث ضرورية؛ لأن الحكم الوارد على سبب قد يكون لفظاً عاماً، ويقوم الدليل على تخصيصه، فإذا عرف السبب قصر التخصيص على ما عدا صورة ذلك السبب؛ فإن دخول صورة السبب قطعي، وإخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد ممنوع بالاتفاق؛ كما قاله الباقلاني في «التقريب» ـ ونقله عنه السيوطي في «الإتقان» (١ / ٢٨) ـ، والغزالي في «المستصفى» (٢ / ٦١)، وقد ذكر علاء الدين الكناني في «سواد الناظر وشقائق الروض الناضر» (٢ / ٤٢٧ ـ مضروبة على الآلة الكاتبة، رسالة دكتوراة) من فوائد نقل السبب أموراً أخرى غير التي ذكرها المصنف، منها بيان أخصية السبب بالحكم؛ فيمتنع تخصيص الحكم بالسبب؛ لأن دخول السبب في العام قطعي، ولا يصح إخراج محل السبب بالتخصيص لأمرين:

أحدها: أنه يلزم من تأخير البيان عن وقت الحاجة، ذكر هذا الزركشي في «البرهان» (١ / ٢٣).

الثاني: فيه عدول عن محل النازلة أو محل السؤال، وهذا يؤدي إلى التباس الحكم على السائل أو من ورد في حقه الحكم.

ـ **ومنها**: معرفة تأريخ الحكم بمعرفة تأريخ السبب ليعرف الناسخ والمنسوخ.

ـ **ومنها**: توسعة علم الشريعة بمعرفة الأحكام بأسبابها، فيفتح ثواب المصنفين في تأريخ النزول، وثواب المجتهدين بالنظر في ذلك، والرجوع إلى حكم الناسخ وترك المنسوخ.

ـ **ومنها**: التأسي بوقائع السلف؛ فيخف أمر اللعان مثلاً على من أراده تأسياً بهم.

ـ **ومنها**: أن معرفة السبب تساعد على معرفة المراد من النص، قال في «المسودة» (ص ٢٣١): «فجهات معرفة مراد المتكلم ثلاثة في كلام الشارع وكلام العباد: =

ويوضح هٰذا المعنى ما روى أبو عبيد عن إبراهيم التَّيمي ؛ قال : «خلا عمر ذات يوم ؛ فجعل يحدث نفسه : كيف تختلف هٰذه الأمة ونبيها واحد ، [وقبلتها واحدة]؟ [فأرسل إلى ابن عباس ؛ فقال : كيف تختلف هٰذه الأمة ونبيها واحد وقبلتها واحدة؟]. فقال ابن عباس : يا أمير المؤمنين! إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه ، وعلمنا فيم نزل ، وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرؤون القرآن ولا يدرون فيم نزل ، فيكون لهم فيه رأي ، فإذا كان لهم فيه رأي اختلفوا ، فإذا اختلفوا اقتتلوا . قال : فزجره عمر وانتهره ؛ فانصرف ابن عباس ، ونظر عمر فيما قال ؛ فعرفه ، فأرسل إليه ؛ فقال : أعد عليَّ ما قلت . فأعاده عليه ؛ فعرف عمر قوله وأعجبه»(1) .

= **أحدها** : العلم بقصده من دليل منفصل ؛ كتفسير السنة للكتاب ، وتخصيص العموم .

الثاني : سبب الكلام وحال المتكلم .

الثالث : وضع اللفظ والقرائن اللفظية .

ــ **ومنها** : أن معرفة السبب ينتفع بها في معرفة جنس الحكم تارة ، أو في صفته أخرى ، وفي محله آخر.

وانظر غير مأمور : «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٣ / ٣٣٩) ، و«مسألة تخصيص العام بالسبب» (ص ٢٦ ـ ٢٩) ، و«أسباب نزول القرآن ، دراسة منهجية» (٦٠ ـ ٧٢) .

(١) أخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» (ص ٤٥ ـ ٤٦) ، وسعيد بن منصور في «سننه» (١ / ١٧٦ / رقم ٤٢ ـ ط الجديدة) ـ ومن طريقه البيهقي في «الشعب» (٥ / ٢٣٠ ـ ٢٣١ / رقم ٢٠٨٦) ، والخطيب البغدادي في «الجامع» (٢ / ١٩٤ / رقم ١٥٨٧) ـ عن هشيم عن العوَّام بن حَوشب عن إبراهيم التَّيمي به ، والتَّيمي لم يدرك زمن عمر ؛ فإسناده منقطع .

وأخرجه ابن ديزيل في «جزئه» (رقم ٢٦) من طريق هشيم عن إبراهيم التيمي به ؛ دلس في هٰذا الإسناد وأرسل .

وأخرجه عبدالرزاق في «جامع معمر» (١١ / ٢١٧ ـ ٢١٨ / رقم ٢٠٣٦٨) ـ ومن طريقه الهروي في «ذم الكلام» رقم (١٩٨) ، والفسوي في «المعرفة والتاريخ» (١ / ٥١٦ ـ ٥١٧) عن علي بن بَذيمة الجَزَري عن يزيد بن الأصمّ عن ابن عباس به نحوه ، وإسناده صحيح . =

وماقاله صحيح في الاعتبار، ويتبيَّن بما هو أقرب.

فقد روى ابنُ وهب عن بكير؛ أنه سأل نافعاً: كيف كان رأيُ ابن عمر في الحرورية؟ قال: «يراهم شرارَ خلق الله، إنهم انطلقوا إلى آياتٍ أُنزلتْ في الكُفَّار فجعلوها على المؤمنين»[1].

فهٰذا معنى الرَّأي الذي نبَّه ابنُ عبَّاسٍ عليه، وهو النَّاشىءُ عن الجهل بالمعنى الذي نزل فيه القرآن.

وروي أنَّ مروان أرسل بوَّابه إلى ابن عباس، وقال: «قل له: لئن كان كل امرىء فرح بما أوتي وأحب أن يُحمد بما لم يَفعل معذَّباً؛ لنعذبن أجمعون. فقال ابن عباس: ما لكم ولهٰذه الآية؟ إنما دعا النبي ﷺ يهودَ فسألهم عن شيء فكتموه إياه وأخبروه بغيره، فأروه أن قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم، وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم»[2]، ثم قرأ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ

= وما بين المعقوفتين الأولى ليست في الأصل ولا في (ط)، والثانية ليست (إلا) فيهما.

وأخرج الحاكم في «المستدرك» في كتاب الأهوال عن ابن عمر ـ لا عن عمر ـ نحوه، وقال: «صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه»، وانظر: «تخريج الزيلعي على الكشاف» (٣ / ٢٠٤).

(١) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب استتابة المرتدّين، باب قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحُجَّة عليهم، ١٢ / ٢٨٢) تعليقاً، قال: «وكان ابن عمر يراهم شرارَ الخلق، وقال: إنهم انطلقوا. . .»، وذكر الأثر.

ووصله ابن جرير في «تهذيب الآثار» ـ كما في «تغليق التعليق» (٥ / ٢٥٩)، و«الفتح» (١٢ / ٢٨٦) ـ من طريق بكير بن عبدالله بن الأشج؛ أنه سأل نافعاً: كيف كان رأي ابن عمر في الحرورية؟ فذكره، قال ابن حجر: «وسنده صحيح».

انظر: «مجموعة الرسائل الكبرى» (١ / ٣٦ ـ ٣٧) لابن تيمية، و«الاعتصام» (٢ / ٦٩٢) للمصنف؛ وعزاه لابن وهب أيضاً، وكذا ابن عبدالبر في «الاستذكار» (٨ / ٩٠ / رقم ١٠٥٧٦).

(٢) مضى تخريجه (ص ٣٢).

أُوتُواْ ٱلْكِتَـٰبَ . . .﴾ إلى قوله: ﴿وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُواْ بِمَا لَمْ يَفْعَلُواْ﴾ [آل عمران: ١٨٧ ـ ١٨٨]؛ فهٰذا السبب بين أن المقصود من الآية غير ما ظهر لمروان.

والقنـوت يحتمـل وجـوهاً[1] من المعنى يحمل عليه قوله: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨]، فإذا عرف السبب؛ تعين المعنى المراد.

وروي أن عمر استعمل قدامة بن مظعون على البحرين؛ فَقَدِم الجارود على عمر، فقال: «إن قدامة شرب فسكر. فقال عمر: مَن يشهد على ما تقول؟ قال الجارود: أبو هريرة يشهد على ما أقول». وذكر الحديث؛ فقال عمر: «يا قدامة! إني جالدك. قال: والله لو شربتُ كما يقولون ما كان لك أن تجلدَني. قال عمر: ولم؟ قال: لأن الله يقول: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ جُنَاحٌ﴾ [المائدة: ٩٣] إلخ. فقال عمر: إنك أخطأت التأويل يا قدامة، إذا اتقيت الله اجتنبت ما حرَّم الله».

وفي رواية: فقال: «لم تجلدُني؟ بيني وبينك كتاب الله. فقال عمر: وأيَّ كتاب الله تجد أن لا أجلدك؟ قال: إن الله يقول في كتابه: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ [المائدة: ٩٣] إلى آخر الآية؛ فأنا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات، ثم اتقـوا وآمنوا، ثم اتقوا وأحسنوا، شهدتُ مع رسول الله ﷺ بدراً، وأحداً، والخندق، والمشاهد. فقال عمر: ألا تردُّون عليه قوله؟ فقال ابن عباس: إن

(١) كالخشوع، وعدم الالتفات، والذِّكر وغيرها، وقوله: «تعين المعنى المراد»؛ أي: وهو عدم تكليم بعضهم بعضاً كما كان يحصل قبل نزول الآية. (د).

أمـا (ف)؛ فتوسع وقال: «كالانقياد وكمال الطاعة والذكر والخشوع وطول الركوع وأن لا يلتفت، ولا يقلب الحصى، ولا يعبث بشيء، ولا يحدث نفسه بأمر من أمور الدنيا، وفسره البخاري في «صحيحه» بالسكوت عن الكلام. . .، ثم احتج له بما يناسبه».

قلت: انظر معاني القنوت عند ابن القيم في «الزاد» (١ / ٢٨٣).

هٰؤلاء الآيات أنزلن عذراً للماضين، وحجة على الباقين؛ فعذر الماضين[1] بأنهم لقوا الله قبل أن تحرم عليهم الخمر، وحجة على الباقين لأن الله يقول: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ ﴾ [المائدة: ٩٠]، ثم قرأ إلى آخر الآية الأخرى، فإن كان من الذين آمنوا وعملوا الصالحات، ثم اتقوا وآمنوا، ثم اتقوا وأحسنوا؛ فإن الله قد نهى أن يشرب الخمر. قال عمر: صدقت»[2] الحديث.

وحكى إسماعيل القاضي؛ قال: «شرب نفر من أهل الشام الخمر، وعليهم يزيد بن أبي سفيان، فقالوا: هي لنا حلال، وتأولوا هٰذه الآية: ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ﴾ الآية [المائدة: ٩٣]، قال: فكتب فيهم إلى عمر، قال: فكتب عمر إليه: أن ابعث بهم إليَّ قبل أن يفسدوا مَن قِبلك. فلما أن قدموا على عمر استشار فيهم الناس؛ فقالوا: يا أمير المؤمنين! نرى أنهم قد كذبوا على الله، وشرعوا في دينه ما لم يأذن به. . . » إلى آخر الحديث[3].

ففي الحديثين بيان أن الغفلة عن أسباب التنزيل تؤدي إلى الخروج عن المقصود بالآيات.

---

(١) في الأصل و (ط): «الماضون».

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب المغازي، باب منه، ٧ / ٣١٩ / رقم ٤٠١١) مختصراً، وأخرجه مطولاً عبدالرزاق في «المصنف» (٩ / ٢٤٠ ـ ٢٤٢ / رقم ١٧٠٧٦)، وابن شبَّة في «تاريخ المدينة» (٣ / ٨٤٢ ـ ٨٤٩)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٥ / ٥٦)، والبيهقي في «الكبرى» (٨ / ٣١٥ ـ ٣١٦) بأسانيد وألفاظ، وكذا ساقه الجصاص في «أحكام القرآن» (٤ / ١٢٨ ـ ١٢٩)، وابن الأثير في «أسد الغابة» (٤ / ١٩٩)، وابن عبدالبر في «الاستيعاب» (٣ / ٢٤٨)، وابن حجر في «الإصابة» (٣ / ٢٢٠)، والنويري في «نهاية الأرب» (١٩ / ٣٦٤)، والمحب الطبري في «الرياض النضرة» (٢ / ٤٥) بنحوه.

(٣) نحوه في «أحكام القرآن» (٤ / ١٢٨) للجصاص، وعزاه المصنف في «الاعتصام» (٢ / ٥٢٧ ـ ط ابن عفان) للقاضي إسماعيل.

وجاء رجل إلى ابن مسعود؛ فقال: تركت في المسجد رجلاً يفسر القرآن برأيه، يفسر هٰذه الآية ﴿يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ﴾ [الدخان: ١٠]؛ قال: يأتي الناسَ يوم القيامة دخانٌ، فيأخذ بأنفاسهم، حتى يأخذهم [منه] كهيئة الزكام. فقال ابن مسعود: «من علم علماً فليقل به، ومن لم يعلم فليقل: الله أعلم؛ فإن من فقه الرجل أن يقول لما لا علم له به: الله أعلم، إنما كان هٰذا لأن قريشاً استعصوا على النبي ﷺ، دعا عليهم بسنين كسني يوسف؛ فأصابهم قحط وجهد حتى أكلوا العظام، فجعل الرجل ينظر إلى السماء فيرى بينه وبينها كهيئة الدُّخان من الجهد؛ فأنزل الله: ﴿فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ﴾ الآية [الدخان: ١٠]. . . » إلى آخر القصة[١].

وهٰكذا شأن أسباب النزول في التعريف بمعاني المنزَّل، بحيث لو فقد ذكر السبب؛ لم يعرف من المنزل معناه على الخصوص، دون تطرق الاحتمالات وتوجه الإشكالات، وقد قال عليه الصلاة والسلام: «خذوا القرآن من أربعة»[٢]، منهم عبدالله بن مسعود، وقد قال في خطبة خطبها: «والله؛ لقد

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التفسير، باب سورة الرُّوم، ٨ / ٥١١ / رقم ٤٧٧٤، وباب **﴿يغشى الناس هٰذا عذاب أليم﴾**، ٨ / ٥٧١ / رقم ٤٨٢١، وباب **﴿ربنا اكشف عنا العذاب إنا مؤمنون﴾**، ٨ / ٥٧٣ / رقم ٤٨٢٢، وباب **﴿أنّى لهم الذكر وقد جاءهم رسول مبين﴾**، ٨ / ٥٧٣ / رقم ٤٨٢٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، باب الدُّخان، ٤ / ٢١٥٥ ـ ٢١٥٧ / رقم ٢٧٩٨) عن ابن مسعود به.

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب عبدالله بن مسعود، ٧ / ١٠٢ / رقم ٣٧٦٠، وكتاب مناقب الأنصار، باب مناقب أبيّ بن كعب، ٧ / ١٢٦ / رقم ٣٨٠٨، وكتاب فضائل القرآن، باب القُرَّاء من أصحاب النبي ﷺ، ٩ / ٤٦ / رقم ٤٩٩٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عبدالله بن مسعود وأمه رضي الله تعالى عنهما، ٤ / ١٩١٣ / رقم ٢٤٦٤) عن عبدالله بن عمرو مرفوعاً.

علم أصحابُ النبي ﷺ إني مِنْ أعلمهم بكتاب الله»[1]، وقال في حديث آخر: «والذي لا إله غيره؛ ما أنزلت سورة من كتاب الله إلا أنا أعلم أين أنزلت، ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا [و] أنا أعلم فيما أنزلت؟ ولو أعلَم أحداً أعلَم بكتاب الله مني تبلُغُه الإبلُ لركبتُ إليه»[2]، وهٰذا يشير إلى أن علم الأسباب من العلوم التى يكون العالم بها عالماً بالقرآن.

وعن الحسن؛ أنه قال: «ما أنزل الله آية؛ إلا وهو يحب أن يُعلم فيم أنزلت وما أراد بها»[3]، وهو نصٌّ في الموضع مشير إلى التحريض على تعلم علم الأسباب.

وعن ابن سيرين؛ قال: «سألت عَبيدة عن شيء من القرآن؛ فقال: اتق الله، وعليك بالسَّداد؛ فقد ذهب الذين يعلمون فيم أنزل القرآن»[4].

وعلى الجملة؛ فهو ظاهر بالمزاولة لعلم التفسير.

---

(1) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب فضائل القرآن، باب القُرَّاء من أصحاب النبي ﷺ، ٩ / ٤٦ ـ ٤٧ / رقم ٥٠٠٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عبدالله بن مسعود وأمه رضي الله تعالى عنهما، ٤ / ١٩١٢ / رقم ٢٤٦٢)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٢ / ٣٤٣ ـ ٣٤٤)، وابن شبة في «تاريخ المدينة» (٣ / ١٠٠٧)، والنسائي في «فضائل القرآن» (رقم ٢٢)، وابن أبي داود في «المصاحف» (ص ٢٢ ـ ٢٣).

(2) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب فضائل القرآن، باب القُرَّاء من أصحاب النبي ﷺ، ٩ / ٤٧ / رقم ٥٠٠٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عبدالله بن مسعود وأمه رضي الله تعالى عنهما، ٤ / ١٩١٣ / رقم ٢٤٦٣)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٢ / ٣٤٢)، وابن أبي داود في «المصاحف» (٢٣ ـ ٢٤)، وابن جرير في «التفسير» (١ / ٨٠ / رقم ٨٣)، والخطيب في «الرحلة» (٩٤ ـ ٩٥).

وما بين المعقوفتين سقط من الأصل وفي النسخ المطبوعة: «فيم أنزلت».

(3) أخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» (ص ٤٢).

(4) أخرجه سعيد بن منصور في «سننه» (١ / ١٨٥ / رقم ٤٤ ـ ط الجديدة)، وابن أبي =

فصل

ومن ذٰلك معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل، وإن لم يكن ثَمَّ سبب خاص لا بد لمن أراد الخوض في علم القرآن منه، وإلا وقع في الشبه والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهٰذه المعرفة، ويكفيك [من ذٰلك][1] ما تقدم[2] بيانه في النوع الثاني من كتاب المقاصد؛ فإن فيه ما يثلج الصدر ويورث اليقين في هٰذا المقام، ولا بد من ذكر أمثلة تعين على فهم المراد وإن كان مفهوماً:

أحدها: قول الله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦]؛ فإنما أمر بالإتمام دون الأمر بأصل الحج لأنهم كانوا قبل الإسلام آخذين به، لٰكن على تغيير بعض الشعائر، ونقص جملة منها؛ كالوقوف بعرفة وأشباه ذٰلك مما غيروا، فجاء الأمر بالإتمام لذٰلك، وإنما جاء إيجاب الحج نصاً في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، وإذا عرف هٰذا؛ [تبين][3] هل في الآية دليل على إيجاب الحج أو إيجاب العمرة[4]، أم لا؟

والثاني: قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، نقل عن أبي يوسف أن ذٰلك في الشرك؛ لأنهم كانوا حديثي عهد بكفر؛

= شيبة في «المصنف» (١٠ / ٥١١)، وأبو عبيد في «فضائل القرآن» (رقم ٨٣٠)، وابن جرير في «التفسير» (١ / ٨٦ / رقم ٩٧)، والبيهقي في «الشعب» (٥ / ٢٣٠ / رقم ٢٠٨٥)، والواحدي في «أسباب النزول» (٤ ـ ٥) ـ وذكره السيوطي عنه في «الإتقان» (١ / ٤١)، و«لباب النقول» (١٣) ـ، وبعض أسانيده صحيحة على شرط الشيخين.

(١) وما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و (ط)، وسقط من النسخ المطبوعة.

(٢) وهو أنه لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود العرب. (د).

(٣) بدلها في (ط): «علم بُيسْرٍ».

(٤) انظر: «الذخيرة» (٣ / ١٨١، ٣٧٣ ـ ٣٧٤ ـ ط دار الغرب)، و«أحكام القرآن» (١ / ١١٨ ـ ١١٩) لابن العربي.

فيريد أحدهم التوحيد، فيُهِمّ فيخطىء بالكفر؛ فعفا لهم عن ذٰلك كما عفا لهم عن النطق بالكفر عند الإكراه، قال: «فهٰذا على الشرك، ليس على الإيمان في الطلاق والعتاق والبيع والشراء، لم تكن الأيمان بالطلاق والعتاق في زمانهم».

والثالث: قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]، ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦] وأشباه ذٰلك، إنما جرى على معتادهم في اتخاذ الآلهة في الأرض، وإن كانوا مقرين بإلٰهية الواحد الحق؛ فجاءت الآيات بتعيين الفوق وتخصيصه تنبيهاً على نفي ما ادّعوه في الأرض؛ فلا يكون فيه دليل على إثبات جهة ألبتة[1]، ولذٰلك قال تعالى: ﴿فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ﴾[2] [النحل: ٢٦]؛ فتأمله، واجْر على هٰذا المجرى في سائر الآيات والأحاديث.

والرابع: قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ رَبُّ ٱلشِّعْرَىٰ﴾ [النجم: ٤٩][3]؛ فعين هٰذا الكوكب لكون العرب عبدتْه، وهم خزاعة، ابتدع ذٰلك لهم أبو كبشة، ولم تعبد العرب من الكواكب غيرها؛ فلذٰلك عينت.

فصل

وقد يشارك القرآن في هٰذا المعنى السنة؛ إذ كثير من الأحاديث وقعت على أسباب، ولا يحصل فهمها إلا بمعرفة ذٰلك، ومنه أنه نهى عليه الصلاة

(١) قارنه لزاماً بما عند ابن تيمية في «نقض تأسيس الجهمية» (١ / ٥٢٠)، و«التدمرية» (ص ٤٥)، وانظر أيضاً: «مختصر العلو» (٢٨٦ ـ ٢٨٧)، و«البيهقي وموقفه من الإلٰهيات» (٣٥٣)، وكتابنا: «الردود والتعقبات» (ص ١٦٨ ـ ١٧٠).

(٢) أي: فليست الفوقية لتخصيص الجهة؛ لأن السقف لا يكون إلا فوق، إنما ذٰلك ذكر للمعهود فيه. (د). قلت: انظر الهامش السابق.

(٣) قال العلماء: إن هٰذا النجم قطره عشرة أمثال قطر كوكب الشمس؛ فهو أكبر ما عرفه العرب من الكواكب فعبدوه. (د).

والسلام عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث، فلما كان بعد ذلك؛ قيل [له]: لقد كان الناس ينتفعون بضحاياهم، ويحملون منها الودك[1]، ويتخذون منها الأسقية. فقال: «وما ذاك؟». قالوا: نهيت عن لحوم الضحايا بعد ثلاث. فقال عليه الصلاة والسلام: «إنَّما نهيْتكم من أجل الدافَّة التي دفَّت عليكم؛ فكلوا، وتصدَّقوا، وادَّخروا»[2].

ومنه حديث[3] التَّهديد بإحراق البيوت لمن تخلَّف عن صلاة الجماعة؛ فإن حديث ابن مسعود يبيِّن أنه [مختصٌّ] بأهل[4] النِّفاق، بقوله: «ولقد رأيتنا وما يتخلف عنها إلا منافق معلوم النِّفاق»[5].

وحديث: «الأعمال بالنِّيَّات»[6] واقع عن[7] سبب، وهو أنهم لما أمروا

---

(١) بفتحتين: دسم اللحم ودهنه الذي يستخرج منه. (ف).

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء، ٣ / ١٦٥١ / رقم ١٩٧١) عن عبدالله بن واقد رضي الله عنه مرفوعاً.

قال (ف) في معنى (الدافَّة): «بتشديد الفاء: قوم يسيرون جماعة سيراً ليس بالشديد، يريد أنهم قدموا المدينة عيد الأضحى؛ فنهاهم عن ادخار لحوم الأضاحي ليفرقوها ويتصدقوا بها وينتفع أولئك القادمون بها؛ فالنهي لسبب خاص إذا لم يوجد جاز الأكل والتصدق والادخار؛ كما جاء في الحديث» اهـ.

(٣) مضى تخريجه (ص ١١٠).

(٤) كذا في (ط)، وفي (د): «أنه بأهل»، وفي غيرهما: «أنه من أهل».

(٥) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد ومواضع الصَّلاة، باب صلاة الجماعة من سنن الهدي، ١ / ٤٥٣ / رقم ٦٥٤) عن ابن مسعود؛ قال: «لقد رأيتُنا وما يتخلَّفُ عن الصَّلاة إلا منافقٌ قد عُلِمَ نفاقُه، أو مريضٌ». وفي لفظ: «ولقد رأيتُنا وما يتخلَّف عنها إلا منافقٌ معلوم النفاق».

(٧) في (ط): «على».

(٦) مضى تخريجه (١ / ٤٥٩)، وهو في «الصحيحين»؛ إلا أنَّ سبب الورود الذي ذكره =

بالهجرة هاجر ناس للأمر، وكان فيهم رجل هاجر بسبب امرأة أراد نكاحها تسمى أم قيس، ولم يقصد مجرد الهجرة للأمر؛ فكان بعد ذلك يسمى : مهاجر أم قيس . وهو كثير[1].

= المصنِّف لا صلة له بهذا الحديث، خلافاً لما هو مشهور، وقد وقع فيه ابن دقيق العيد في «الإحكام» (١ / ٧٩ ـ ٨١)، ونبَّه على هذا الخطأ ابن رجب؛ فقال في «جامع العلوم والحكم» (١ / ٧٤ ـ ٧٥): «وقد اشتهر أنَّ قصة مُهاجر أم قيس هي كانت سببَ قول النبي ﷺ: «من كانت هجرتُه إلى دنيا يصيبها أو امرأةٍ ينكحها»، وذكر ذلك كثيرٌ من المتأخِّرين في كُتُبهم، ولم نرَ لذلك أصلاً بإسنادٍ صحيحٍ، والله أعلم»، وقال ابن حجر في «الفتح» (١ / ١٠): «لكن ليس فيه أنَّ حديث الأعمال سيق بسبب ذلك، ولم أرَ في شيء من الطرق ما يقتضي التصريح بذلك».

وقد أخرج سعيد بن منصور في «سننه»، ومن طريقه الطبراني في «الكبير» (رقم ٨٥٤٠) عن الأعمش عن شقيق؛ قال: خطب أعرابيٌّ من الحيِّ امرأةً يقال لها: أمُّ قيس، فأبت أن تزوِّجه حتى يُهاجر، فهاجر فتزوَّجته، فكنَّا نسميه مهاجرَ أمِّ قيس. قال: فقال عبدالله ـ يعني ابن مسعود ـ: «من هاجر يبتغي شيئاً؛ فهو له». وإسناده صحيح على شرط الشيخين؛ كما قال ابن حجر.

وهذا السِّياق يقتضي أنَّ هذا لم يكن في عهد النبي ﷺ، وإنما كان في عهد ابن مسعود، ولكن رُوي من طريق سفيان الثوري عن الأعمش عن أبي وائل عن ابن مسعود؛ قال: كان فينا رجل خطب امرأةً يقال لها: أمُّ قيس، فأبت أن تزوِّجه حتى يهاجر، فهاجر؛ فتزوَّجها؛ فكنا نسمِّيه مهاجرَ أمِّ قيس. قال ابن مسعود: «من هاجر لشيء؛ فهو له»، ورجاله ثقات؛ كما في «طرح التثريب» (٢ / ٢٥)، وعلى فرض ثبوت ذلك؛ فليس فيه أنه سبب ورود حديث عمر: «إنما الأعمال بالنيات»، ومنه تعلم القصور في صنيع المصنف، والله الموفق.

وانظر: «شرح شاكر لألفية السيوطي» (ص ٢١٤).

(١) اعتنى بمفردات «أسباب الورود»: ابن حمزة الحسيني في كتابه «البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف»، وقبله السيوطي في «اللمع في أسباب ورود الحديث»، وكلاهما مطبوع، وللبُلقيني في «محاسن الاصطلاح» (٦٣٣ وما بعدها) كلام جيِّد نحو ما عند المصنف، وانظر «أسباب ورود الحديث ـ تحليل وتأسيس» لمحمد رأفت سعيد (كتاب الأمة، رقم ٣٧، ص ١٠٢ وما بعدها)، ولصديقنا الشيخ طارق الأسعد دراسة مسهبة قيد الإعداد بعنوان: «علم أسباب ورود الحديث، ومنزلته في تفسير النصوص الشرعية، ومجال تطبيقه عند المحدِّثين والأصوليين»، =

المسألة الثالثة

كل حكاية وقعت في القرآن؛ فلا يخلو أن يقع قبلها أو بعدها[1] وهو الأكثر رد لها، أو لا، فإنْ وقع رد؛ فلا إشكال في بطلان ذلك المحكي وكذبه، وإن لم يقع معها رد؛ فذلك دليل صحة المحكى وصدقه.

أما الأول؛ فظاهر، ولا يحتاج إلى برهان، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٩١].

فأعقب بقوله: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ الآية [الأنعام: ٩١].

وقال: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ ٱلْحَرْثِ وَٱلْأَنْعَٰمِ نَصِيبًا﴾ الآية [الأنعام: ١٣٦].

فوقع التنكيت على افتراء ما زعموا بقوله: ﴿بِزَعْمِهِمْ﴾، وبقوله: ﴿سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الأنعام: ١٣٦]

ثم قال: ﴿وَقَالُواْ هَٰذِهِۦٓ أَنْعَٰمٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ﴾ [الأنعام: ١٣٨] إلى تمامه.

ورد بقوله: ﴿سَيَجْزِيهِم بِمَا كَانُواْ يَفْتَرُونَ﴾ [الأنعام: ١٣٨].

ثم قال: ﴿وَقَالُواْ مَا فِى بُطُونِ هَٰذِهِ ٱلْأَنْعَٰمِ خَالِصَةٌ﴾ الآية [الأنعام: ١٣٩].

= وانظر في فائدة عيان النص: «الناسخ والمنسوخ» (٢ / ١٦٣) لابن العربي، وفي ضرورة معرفة أسباب الورود أيضاً: «مسألة تخصيص العام بالسبب» (ص ٢٨ ـ ٣٠).

(١) أو قبلها وبعدها معاً، كما في آية: ﴿**ألا إن لله من في السماوات ومن في الأرض وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء**﴾ [يونس: ٦٦] مع قوله: ﴿**سبحانه هو الغني له ما في السماوات وما في الأرض**﴾ [يونس: ٦٨]، ولا يكون الشريك ولا الولد مملوكاً. (د).

فنبه على فساده بقوله: ﴿سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ﴾ [الأنعام: ١٣٩] زيادة على ذلك.

وقال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ﴾ [الفرقان: ٤].

فرد عليهم بقوله: ﴿فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا﴾ [الفرقان: ٤].

ثم قال: ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ الآية [الفرقان: ٥].

فرد بقوله: ﴿قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ﴾ الآية [الفرقان: ٦].

ثم قال: ﴿وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا﴾ [الفرقان: ٨].

ثم قال تعالى: ﴿انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا﴾ [الفرقان: ٩].

وقال تعالى: ﴿وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَٰذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ * أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَاحِدًا . . .﴾ إلى قوله: ﴿أَأُنزِلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِن بَيْنِنَا﴾ [ص: ٤ ـ ٨].

ثم رد عليهم بقوله: ﴿بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِّن ذِكْرِي﴾ [ص: ٨].

إلى آخر ما هنالك.

وقال: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا﴾ [البقرة: ١١٦، وغيرها].

ثم رد عليهم بأوجه كثيرة ثبتت في أثناء القرآن؛ كقوله: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦].

وقوله: ﴿بَل لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [البقرة: ١١٦].

وقوله: ﴿سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾ الآية [يونس: ٦٨].

وقوله: ﴿ تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ [وَتَنشَقُّ ٱلْأَرْضُ] [1] ﴾ [مريم: ٩٠] إلى آخره، وأشباه ذلك.

ومن قرأ القرآن وأحضره في ذهنه عرف هٰذا بيُسرٍ.

وأما الثاني؛ فظاهر أيضاً، ولٰكن الدليل على صحته من نفس الحكاية وإقرارها، فإن القرآن سمي فرقاناً، وهدىً، وبرهاناً، وبياناً، وتبياناً لكل شيء، وهو حجة الله على الخلق على الجملة والتفصيل والإطلاق والعموم، وهٰذا المعنى يأبى أن يحكى فيه ما ليس بحق ثم لا ينبَّه عليه.

وأيضاً[2]؛ فإن جميع ما يحكى فيه من شرائع الأولين وأحكامهم، ولم ينبه على إفسادهم وافترائهم فيه؛ فهو حق يجعل عمدة عند طائفة في شريعتنا، ويمنعه قوم، لا من جهة قدح فيه، ولٰكن من جهة أمر خارج عن ذٰلك؛ فقد اتفقوا على أنه حق وصدق كشريعتنا، ولا يفترق ما بينهما إلا بحكم النسخ فقط، ولو نبه على أمر فيه لكان في حكم التنبيه على الأول؛ كقوله تعالى: ﴿ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ ﴾ الآية [البقرة: ٧٥].

وقوله: ﴿ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ مِنۢ بَعْدِ مَوَاضِعِهِۦ [3] يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَٰذَا

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٢) هٰذا نوع آخر غير ما ذكر في صدر المسألة؛ فإن الأول ليس من الشرائع، وهٰذا من الشرائع، وما في حكمها وما دخل عليها من تحريف وغير ذٰلك؛ فهو معطوف على قوله: «كل حكاية... إلخ»، ويحتمل أن يكون دليلاً على الثاني، ويؤيده قوله بعد: «ولو نبه على أمر فيه...» إلخ، وقوله: «فصار هٰذا من النمط الأول»، ويكون قوله أولاً: «كل حكاية» أعم مما يتعلق بالشرائع والقصص. (د).

قلت: انظر في هٰذا «كشف الأسرار» (٣ / ٩٣٣ - ٩٣٦)، و«أصول التشريع الإسلامي» (ص ٢٧، ٢٨) لعلي حسب الله، و«أفعال الرسول ﷺ» (٢ / ١٥٥ - ١٥٦) للأشقر.

(٣) في النسخ المطبوعة: «عن مواضعه»، وهو خطأ.

﴿فَخُذُوهُ﴾ الآية [المائدة: ٤١].

وكذلك قوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ[1] وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَٱسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَٰعِنَا لَيًّۢا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِى ٱلدِّينِ﴾ [النساء: ٤٦]؛ فصار هذا من النمط الأول.

ومن أمثلة هٰذا القسم جميع ما حكي عن المتقدمين من الأمم السالفة مما كان حقاً؛ كحكايته عن الأنبياء والأولياء، ومنه قصة ذي القرنين، وقصة الخضر مع موسى عليه السلام، وقصة أصحاب الكهف، وأشباه ذٰلك.

فصل

ولاطّراد هٰذا الأصل اعتمده النُّظَّار[2]؛ فقد استدل جماعة من الأصوليين على أن الكفار مخاطبون بالفروع، بقوله تعالى: ﴿قَالُواْ لَمْ نَكُ[3] مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ۝ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمِسْكِينَ﴾ الآية [المدثر: ٤٣ ـ ٤٤]؛ إذ لو كان قولهم باطلاً لرد عند حكايته.

واستدل على أن أصحاب الكهف سبعة وثامنهم كلبهم بأن الله تعالى لما حكى من قولهم أنهم: ﴿ثَلَٰثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ [الكهف: ٢٢]، وأنهم: ﴿خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ [الكهف: ٢٢]، أعقب ذلك بقوله: ﴿رَجْمًۢا بِٱلْغَيْبِ﴾ [الكهف: ٢٢]؛ أي: ليس لهم دليل ولا علم غير اتباع الظن، ورجم الظنون لا يغني من الحق شيئا، ولما حكى قولهم: ﴿سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ [الكهف: ٢٢]؛ لم يتبعه بإبطال بل قال: ﴿قُل رَّبِّىٓ أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِم مَّا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [الكهف: ٢٢]؛ دل المساق على صحته دون القولين الأولين.

---

(١) في النسخ المطبوعة: «من بعد مواضعه»، وهو خطأ.

(٢) في (ط): «. . . الفصل اعتمده الناظر. . .».

(٣) أي: فقد سلم تعليلهم ودخولهم بهٰذا. (د).

وروي عن ابن عباس أنه كان يقول: «أنا من ذلك القليل الذي يعلمهم»[1].

ورأيت منقولاً عن سهل بن عبدالله[2] أنه سئل عن قول إبراهيم عليه السلام: ﴿ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ ﴾ [البقرة: ٢٦٠]؛ فقيل له: أكان شاكّاً حين سأل ربه أن يريه آية؟ فقال: لا، وإنما كان طلب زيادة إيمان إلى إيمان[3]، ألا تراه قال: ﴿ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ ﴾ [البقرة: ٢٦٠]، فلو علم شكّاً منه لأظهر[4] ذلك؛ فصح أن الطمأنينة كانت على معنى الزيادة في الإيمان.

بخلاف ما حكى الله عن قوم من الأعراب في قوله: ﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ﴾ [الحجرات: ١٤]؛ فإن الله تعالى رد عليهم بقوله[5]: ﴿ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا

---

(١) أخرجه الطبراني في «الأوسط» ـ كما في «مجمع الزوائد» (٧ / ٥٣) ـ، والواحدي في «الوسيط» (٣ / ١٤٢) بإسنادٍ ضعيف فيه يحيى بن أبي روق، وقد صححه المناوي في «الفتح السماوي» (٢ / ٧٩٣)؛ فأخطأ، وأخرجه من طرقٍ أخرى عنه عبدالرزاق في «التفسير» (٢ / ٤٠٠)، والواحدي في «الوسيط» (٣ / ١٤٣)، وابن جرير في «التفسير» (١٥ / ٢٢٦ ـ ٢٢٧)، والفريابي ـ كما في «الدر المنثور» (٥ / ٣٧٥) ـ، وصححه ابن كثير في «تفسيره» (٣ / ٨٣).

(٢) المذكور في «تفسيره» (ص ٢٧) المطبوع سنة (١٣٢٦هـ ـ ١٩٠٨م) بمطبعة السعادة بمصر.

(٣) في «تفسير سهل»: «طالباً زيادة يقين إلى إيمان كان معه، فسأل كشف غطاء العين بعيني رأسه ليزداد بنور اليقين يقيناً في قدرة الله، وتمكيناً في خلقه، ألا تراه...».

(٤) أي: لنبه الله إليه كما هو الشأن في الكتاب. (د).

قلت: عبارة سهل في «تفسيره» (ص ٢٧) تدل على هذا المعنى، وتصرف بها المصنف، وهذا نصُّها: «فلو كان شاكّاً لم يجب ببلى، ولو علم الله منه الشك وهو أخبر ببلى وستر شكه لكشف الله تعالى ذلك؛ إذ كان مثله مما لا يخفى عليه؛ فصح أن طلب طمأنينته كان على معنى طلب الزيادة في يقينه».

(٥) في (ف) و(م): «بقولهم»، وهو خطأ.

﴿وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡۖ﴾ [الحجرات: ١٤].

ومن تتبع مجاري الحكايات في القرآن عرف مداخلها، وما هو منها حق مما هو باطل.

فقد قال تعالى: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلۡمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشۡهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ﴾ [المنافقون: ١] إلى آخرها فإن هٰذه الحكاية ممزوجة الحق بالباطل فظاهرها حق وباطنها كذب، من حيث كان إخباراً عن المعتقد وهو غير مطابق؛ فقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ﴾ [المنافقون: ١] تصحيحاً لظاهر القول، وقال: ﴿وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١] إبطالاً لما قصدوا به.

وقال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦ وَٱلۡأَرۡضُ جَمِيعٗا قَبۡضَتُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ الآية [الزمر: ٦٧]، وسبب نزولها ما خرجه الترمذي وصححه عن ابن عباس؛ قال: مر يهودي بالنبي ﷺ، فقال له النبي: «حدِّثنا يا يهودي». فقال: كيف تقول يا أبا القاسم إذا وضع الله السماوات على ذه، والأرضين على ذه، والماءَ على ذه، والجبالَ على ذه، وسائرَ الخَلْقِ على ذه؟ وأشار الراوي بخنصره أوّلاً، ثم تابع حتى بلغ الإبهام؟ فأنزل الله: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧][1].

وفي رواية أخرى: جاء يهودي إلى النبي ﷺ؛ فقال: يا محمد! إن الله يمسك السماوات على أصبع، والأرضين على أصبع، والجبال على أصبع،

---

(١) أخرجه الترمذي في «جامعه» (أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة الزُّمر، ٥ / ٣٧١ / رقم ٣٢٤٠) ـ وفيه: «يا يهوديّ! حدثنا...»، و«الأرض» ـ، وابن خزيمة في «التوحيد» (٧٨)، وأحمد في «المسند» (١ / ١٥١)، وابن جرير في «التفسير» (١٤ / ٢٦)، وإسناده ضعيف، فيه عطاء بن السائب، وهو مختلط.

وفي الباب عن ابن مسعود في «الصحيحين» وغيرهما، وسيأتي.

والخلائق على أصبع، ثم يقول: «أنا الملِك». فضحك النبي ﷺ حتى بدت نواجذه قال: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ﴾ [1] [الزمر: ٦٧].

وفي رواية: فضحك النبي ﷺ تعجُّباً وتصديقاً[2].

والحديث الأول كأنه مفسر لهٰذا، وبمعناه يتبين معنى قوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧]؛ فإن الآية بينت أن كلام اليهودي حقٌّ في الجملة، وذٰلك قوله: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧]، وأشارت إلى أنه لم يتأدب مع الربوبية، وذٰلك والله أعلم لأنه أشار إلى معنى الأصابع بأصابع نفسه، وذٰلك مخالف للتنزيه للباري سبحانه؛ فقال: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧]. وقال تعالى: ﴿وَمِنْهُمُ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلنَّبِىَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌۭ﴾ [التوبة: ٦١]؛ أي: يسمع الحق والباطل، فرد

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب **﴿وما قدروا الله حق قدره﴾**، ٨ / ٥٥٠ ـ ٥٥١ / رقم ٤٨١١، وكتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: **﴿لما خلقتُ بيدي﴾**، ١٣ / ٣٩٣ / رقم ٧٤١٤، ٧٤١٥، وباب قول الله تعالى: **﴿إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا﴾**، ١٣ / ٤٣٨ / رقم ٧٤٥١، وباب كلام الرّب عزَّ وجل يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم، ١٣ / ٤٧٤ / رقم ٧٥١٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب منه، ٤ / ٢١٤٧ / رقم ٢٧٨٦)، والترمذي في «جامعه» (أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة الزمر، ٥ / ٣٧١ / رقم ٣٢٣٨) ـ والمذكور لفظه ـ، والنسائي في «الكبرى» (كتاب التفسير، ٢ / ٢٣٦ ـ ٢٣٧ / رقم ٢٧٠، ٤٧١، وكتاب النعوت) ـ كما في «التحفة» (رقم ٩٤٠٤) ـ عن ابن مسعود رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: **﴿لما خلقتُ بيدي﴾**، ١٣ / ٣٩٣ / رقم ٧٤١٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صفة القيامة والجنة والنار، ٤ / ٢١٤٧ / رقم ٢٧٨٦)، والنسائي في «الكبرى» (كتاب التفسير، رقم ٤٧٠)، والترمذي في «الجامع» (أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة الزمر، ٥ / ٣٧١ / رقم ٣٢٣٩) عن ابن مسعود رضي الله عنه.

الله عليهم فيما هو باطل، وأحق الحق؛ فقال: ﴿قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ﴾، [﴿وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ﴾] الآية [التوبة: ٦١] ولما قصدوا الإذاية بذلك الكلام قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [التوبة: ٦١].

وقال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنفِقُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ قَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَنُطْعِمُ مَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ أَطْعَمَهُۥٓ﴾ [يس: ٤٧]؛ فهذا منع امتناع عن الإنفاق بحجة قصدهم فيها الاستهزاء؛ فرد عليهم بقوله: ﴿إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [يس: ٤٧]؛ لأن ذلك حيد عن امتثال الأمر، وجواب ﴿أَنفِقُوا۟﴾ أن يقال: نعم أو لا، وهو الامتثال أو العصيان، فلما رجعوا إلى الاحتجاج على الامتناع بالمشيئة المطلقة التي لا تعارَض؛ انقلب[1] عليهم من حيث لم يعرفوا؛ إذ حاصله أنهم اعترضوا على المشيئة المطلقة بالمشيئة[2] المطلقة؛ لأن الله شاء أن يكلفهم الإنفاق، فكأنهم قالوا: كيف[3] يشاء الطلب منا ولو شاء أن يطعمهم لأطعمهم؟ وهٰذا عين الضلال في نفس الحجة.

وقال تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ...﴾ إلى قوله: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٨]؛ فقوله: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾ [الأنبياء: ٧٩] تقرير لإصابته عليه السلام في ذٰلك الحكم، وإيماء إلى خلاف ذٰلك في داود عليه السلام، لٰكن لما كان المجتهد معذوراً مأجوراً بعد بذله

---

(١) أي: حيث إن المشيئة الإلٰهية لا تعارض، فكان يجب الامتثال وعدم المعارضة فيها؛ فانقلبت الحجة عليهم لأنهم عارضوها فلم يمتثلوا مشيئة الطلب الموجه إليهم، وهٰذا على أن قوله: «إن أنتم» موجه إليهم من قبل الله أو المؤمنين، أما إذا كان موجهاً منهم إلى المؤمنين يخطئونهم في طلب النفقة على فقراء المسلمين أقاربهم على طريق الاستهزاء؛ أي: ما لكم تقولون: إن الله يرزق من يشاء ثم تطلبون النفقة منا؟ فهٰذا تناقض، وهو غاية الضلال؛ فلا يكون من هٰذا الباب. (د).

(٢) على حد قولهم: ﴿لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا﴾ [الأنعام: ١٤٨]. (د).

(٣) وتوجيه هٰذا يتمكن منه بمراجعة الفخر الرازي [٢٦/٧٤] في الآية. (د).

الـوسـع ؛ قال: ﴿ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾ [الأنبياء: ٧٩]، وهٰذا من البيان الخفي[1] فيما نحن فيه.

قال الحسن: «والله لولا ما ذكر الله من أمر هٰذين الرجلين؛ لرأيت أن القضاة قد هلكوا، فإنه أثنى على هٰذا بعلمه، وعذر هٰذا باجتهاده»[2].

والنمط هنا يتّسع، ويكفي منه ما ذكر، وبالله التوفيق.

فصل

وللسُّنَّـة مدخـلٌ في هٰذا الأصل؛ فإنَّ القاعدة المحصّلة أن النبي عليه الصلاة والسلام لا يسكت عما يسمعه أو يراه من الباطل؛ حتى يغيره أو يبيِّنه إلا إذا تقرر عندهم بطلانه، فعند ذٰلك يمكن السكوت إحالةً على ما تقدم من البيان فيه، والمسألة مذكورة في الأصول[3].

* * * * *

(١) لأنه لم يصرح بخطأ داود، إنما يفهم من قصر التَّفهيم على سليمان. (د).

(٢) أخرج ابن أبي حاتم في «تفسيره»؛ كما في «تفسير ابن كثير» (٣ / ١٩٥ ـ ١٩٦) نحوه، وذكره عنه القرطبي في «تفسيره» (١١ / ٣٠٩) بنصّه وحرفه.

(٣) في مسألة «إذا علم بفعل ولم ينكره قادراً على إنكاره؛ فإن كان معتقد كافر؛ فلا أثر لسكوته عنه لما علم أنه منكر له؛ فلا دلالة له على صحته. . . إلخ»، راجع «تحرير الأصول». (د).

قلت: وانظر «البحر المحيط» (٣ / ٤٨٨ و٤ / ٢٠٤) للزركشي.

المسألة الرابعة

إذا ورد في القرآن الترغيب قارَنَه التَّرهيب في لواحقه أو سوابقه أو قرائنه[1] وبالعكس، وكذلك التَّرجية مع التَّخويف، وما يرجع إلى هذا المعنى مثله، ومنه ذكر أهل الجنَّة يقارنه ذكر أهل النار، وبالعكس؛ لأنَّ في ذكر أهل الجنَّة بأعمالهم ترجية، وفي ذكر أهل النار بأعمالهم تخويفاً؛ فهو راجع إلى التَّرجية والتَّخويف.

ويدلُّ على هذه الجملة عرْض الآيات على النَّظر؛ فأنت ترى أن الله جعل الحمد فاتحة كتابه، وقد وقع فيه: ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ * صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴾ [الفاتحة: ٦ ـ ٧] إلى آخرها.

فجيء بذكر الفريقين، ثم بدئت سورة البقرة بذكرهما أيضاً؛ فقيل: ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ [البقرة: ٢].

ثم قال: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ ﴾ [البقرة: ٦].

ثم ذُكِرَ بإثرهم المنافقون، وهم صنف من الكفار، فلما تم ذلك أعقب بالأمر بالتقوى، ثم بالتخويف بالنار، وبعده بالترجية؛ فقال: ﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ . . . ﴾ إلى قوله: ﴿ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾ الآية [البقرة: ٢٤ ـ ٢٥].

ثم قال: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْىِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ

---

(١) كما في الآيات المشتملة عليهما معاً، ومن أظهرها في ذلك قوله تعالى في سورة الدهر: ﴿إن الأبرار يشربون من كأس. . . ﴾ إلى قوله: ﴿فوقاهم الله شر ذلك اليوم ولقاهم نضرةً وسروراً﴾ [الإنسان: ٥ ـ ١١]. (د).

﴿ءَامَنُواْ﴾ الآية [البقرة: ٢٦].

ثم ذكر في قصة آدم مثل هذا، ولما ذُكِّر بنو إسرائيل بنعم الله عليهم ثم اعتدائهم وكفرهم؛ قيل: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ...﴾ إلى قوله: ﴿هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٦٢ ـ ٨١].

ثم ذكر تفاصيل ذلك الاعتداء إلى أن ختم بقوله: ﴿وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ ۚ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٠٢]، وهذا تخويف.

ثم قال: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوْاْ لَمَثُوبَةٌ﴾ الآية [البقرة: ١٠٣]، وهو ترجية.

ثم شرع في ذكر ما كان من شأن[1] المخالفين في تحويل القبلة، ثم قال: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ﴾ الآية [البقرة: ١١٢].

ثم ذكر من شأنهم ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَـٰهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ يَتْلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ أُوْلَـٰٓئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِهِۦ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَـٰسِرُونَ﴾ [البقرة: ١٢١].

ثم ذكر قصة إبراهيم عليه السلام وبنيه، وذكر في أثنائها التخويف والترجية، وختمها بمثل ذلك، ولا يطول عليك زمان إنجاز الوعد في هذا الاقتران؛ فقد يكون بينهما أشياء معترضة في أثناء المقصود، والرجوعُ بعد إلى ما تقرر.

---

(١) يريد بذلك قوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية﴾ [البقرة: ١٠٦]، أو قوله: ﴿ود كثير...﴾ إلخ [البقرة: ١٠٩] بدليل قوله، ثم قال: بلى من أسلم، والواقع أن آية: ﴿ما ننسخ﴾ [البقرة: ١٠٦] وما بعدها من ذكر إبراهيم والثناء عليه بأنه إمام للناس، وبنائه للبيت، وتعظيم البيت وبانيه، كل هذا كتوطئة وتمهيد لذكر ما كان من شأن المخالفين في تحويل القبلة بقوله تعالى: ﴿سيقول السفهاء...﴾ إلخ [البقرة: ١٤٢]. (د).

وقال تعالى في سورة الأنعام، وهي في المكيات نظير سورة البقرة في المدنيات: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ...﴾ إلى قوله: ﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١].

وذكر البراهين التامة، ثم أعقبها بكفرهم وتخويفهم بسببه، إلى أن قال: ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ ۚ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ۚ﴾ [الأنعام: ١٢].

فأقسم بكتب الرحمة على إنفاذ الوعيد على من خالف، وذلك يعطي التخويف تصريحاً، والترجية ضمناً.

ثم قال: ﴿إِنِّىٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّى عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [الأنعام: ١٥]؛ فهذا تخويف.

وقال: ﴿مَّن يُصْرَفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُۥ ۚ﴾ الآية [الأنعام: ١٦]، وهذا ترجية.

وكذا قوله: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ﴾ الآية [الأنعام: ١٧].

ثم مضى في ذكر التخويف، حتى قال: ﴿وَلَلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ ۗ﴾ [الأنعام: ٣٢].

ثم قال: ﴿۞ إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ ٱلَّذِينَ يَسْمَعُونَ ۘ﴾ [الأنعام: ٣٦].

ونظيره قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ ۗ﴾ الآية [الأنعام: ٣٩].

ثم [جرى][1] ذكر ما يليق بالموطن إلى لأن قال: ﴿وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ۖ فَمَنْ ءَامَنَ وَأَصْلَحَ﴾ الآية [الأنعام: ٤٨].

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و (ط).

واجْر في النظر على هٰذا الترتيب، يَلُحْ[1] لك وجه الأصل المنبَّهِ عليه، ولولا الإطالة لبسط من ذٰلك كثير.

فصل

وقد يغلّب أحد الطَّرفين بحسب المواطن ومقتضيات الأحوال:

فَيَرِدُ التَّخويف ويتَّسع مجاله، لٰكنه لا يخلو من التَّرجية، كما في سورة الأنعام؛ فإنَّها جاءت مقررة للحقّ[2]، ومنكرة على من كفر بالله، واخترع من تلقاء نفسه ما لا سلطان له عليه، وصدّ عن سبيله، وأنكر ما لا ينكر، ولدَّ[3] فيه وخاصم، وهٰذا المعنى يقتضي تأكيد التَّخويف، وإطالة التَّأنيب والتَّعنيف؛ فكثرت مقدِّماته ولواحقه، ولم يخل مع ذٰلك من طرف التَّرجية لأنَّهم بذٰلك مدعوُّون إلى الحق، وقد تقدم الدعاء، وإنّما هو مزيد تكرار إعذاراً وإنذاراً، ومواطنُ الاغترار يطلب فيها التَّخويف أكثر من طلب التَّرجية؛ لأن درء المفاسد آكد.

وترد التَّرجية أيضاً ويتسع مجالها، وذٰلك في مواطن القنوط ومظنته[4]؛ كما في قوله تعالى: ﴿۞ قُلْ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ الآية [الزمر: ٥٣]؛ فإن ناساً من أهل الشرك كانوا قد قتَلوا وأكثروا، وزَنوا وأكثروا؛ فأتوا محمداً ﷺ، فقالوا: إن الذي تقول

---

(١) فمثلاً سورة الرحمٰن ثلثها الأول تقريباً آيات دالة على الصَّانع المبدع سبحانه توطئة لما يجيء بعد من التخويف والترغيب، وأنه بعلمه وقدرته وإبداعه لا يعجزه ما خوف منه وما رغب فيه، والثلث الثاني غاية التخويف والوعيد، والثالث غاية الترغيب والترجية. (د).

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «للخلق»!!

(٣) اللدة: شدَّة الخصومة. (ف).

(٤) في (ط): «أو مظنّته».

وتدعو إليه لحسنٌ لو تخبرنا أَلَنا لِما عملنا كفارة؛ فنزلت[1].

فهٰذا موطن خوف يخاف منه القنوط؛ فجيء فيه بالتَّرجية غالبة[2]، ومثل ذٰلك الآية الأخرى: ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِۚ إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ ﴾ [هود: ١١٤]، وانظر في سببها في الترمذي والنسائي وغيرهما[3].

ولما كان جانب الإخلال[4] من العباد أغلب؛ كان جانب التَّخويف أغلب، وذٰلك في مظانّه الخاصّة لا على الإطلاق؛ فإنه إذا لم يكن هنالك مظنّة

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب مناقب الأنصار، باب ما لقي النبي ﷺ وأصحابه من المشركين بمكة، ٧ / ١٦٥ / رقم ٣٨٥٥، وكتاب التفسير، باب ﴿يضاعف له العذاب﴾، ٨ / ٤٩٤ / رقم ٤٧٦٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب منه، ٤ / ٢٣١٨ / رقم ٣٠٢٣) بعد (١٩) عن ابن عباس نحوه.

وأخرجه من حديثه أيضاً بلفظ المصنِّف: البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب سورة الزمر، ٨ / ٥٤٩ / رقم ٤٨١٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب كون الإسلام يهدم ما قبله وكذا الهجرة والحج، ١ / ١١٣ / رقم ١٢٢)، وأبو عبيد في «الناسخ والمنسوخ» (رقم ٤٨٤)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٤٠٣)، والبيهقي في «الكبرى» (٩ / ٩٨).

(٢) لأنه أطلق الذنوب؛ فلم يقيد بصغيرة ولا كبيرة، ولم يشترط شرطاً ما؛ فلم يقل: «لمن يشاء»، ثم أكد الأمر بقوله: ﴿إنه هو الغفور الرحيم﴾ [الزمر: ٥٣]، ومثله يقال في إذهاب الحسنات للسيئات في الآية الآتية بعدها. وفي (ط): «بالترجية فيه غالبة».

(٣) أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب التوبة، باب قوله تعالى: ﴿إنَّ الحسناتِ يُذهبن السيئاتِ﴾، ٤ / ٢١١٥ ـ ٢١١٦) عن ابن مسعود أنَّ رجلاً أصاب من امرأةٍ قُبلةً، فأتى النَّبيَّ ﷺ فذكر ذٰلك له؛ فنزلت. . .

وأخرجه أيضاً البخاري في «صحيحه» (رقم ٥٢٦، ٤٦٨٧)، والنسائي في «الكبرى» (كتاب التفسير، رقم ٢٦٧)، والترمذي في «جامعه» (رقم ٣١١٤)، وابن ماجه في «سننه» (رقم ١٣٩٨، ٤٢٥٤).

(٤) في (ط): «الانحلال».

هٰذا ولا هٰذا أتى الأمر معتدلاً، وقد مر لهٰذا المعنى بسط في كتاب المقاصد، والحمد لله.

فإن قيل: هٰذا لا يطرد؛ فقد ينفرد أحد الأمرين فلا يؤتى معه بالآخر، فيأتي التَّخويف من غير ترجية، وبالعكس.

ألا ترى قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ...﴾ [الهمزة: ١ ـ ٩] إلى آخرها؛ فإنها كلها تخويف.

وقوله: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ * أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ...﴾ [العلق: ٦ ـ ١٩] إلى آخر السورة.

وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ...﴾ [الفيل: ١ ـ ٥] إلى آخر السورة.

ومن الآيات قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ...﴾ إلى قوله: ﴿فَقَدِ ٱحْتَمَلُوا۟ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٥٧ ـ ٥٨].

وفي الطرف الآخر قوله تعالى: ﴿وَٱلضُّحَىٰ * وَٱلَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ...﴾ [الضحى: ١ ـ ١١] إلى آخرها.

وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ...﴾ [الشرح: ١ ـ ٨] إلى آخرها.

ومن الآيات قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُو۟لُوا۟ ٱلْفَضْلِ مِنكُمْ وَٱلسَّعَةِ أَن يُؤْتُوٓا۟ أُو۟لِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ الآية [النور: ٢٢].

وروى أبو عبيد عن ابن عباس أنه التقى هو وعبدالله بن عمرو؛ فقال ابن عباس: «أي آية أرجى في كتاب الله؟ فقال عبدالله: قوله: ﴿۞ قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ﴾ الآية [الزمر: ٥٣]. فقال ابن

عباس: لكن قول الله: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠]. قال ابن عباس: فرضي منه بقوله ﴿بَلَىٰ﴾».

قال[١]: «فهٰذا لما يَعْترض في الصُّدور مما يوسوس به الشَّيطان»[٢].

وعن ابن مسعود؛ قال: «في القرآن آيتان ما قرأهما عبد مسلم عند ذنب إلا غفر الله له». وفسر ذٰلك أبيّ بن كعب بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ﴾ [آل عمران: ١٣٥] إلى آخر الآية، وقوله: ﴿وَمَن يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ١١٠].

---

(١) أي: إن عبدالله قال لابن عباس: إن هٰذا في موضوع آخر؛ كحديث القائل له ﷺ: إني أحدث نفسي بالشيء لأن أكون حممة أحب إلي من أن أتكلم به. فقال له ﷺ: «الحمد لله الذي رد أمره إلى الوسوسة»[١]؛ فليس راجعاً إلى أصل الإيمان أو قبول فيه حتى تكون الآية أرجى الآيات كما فهمت. (د).

(٢) أخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» (ص ١٤٩) بسندٍ ضعيف، فيه عبدالله بن صالح ابن محمد بن مسلم أبو صالح المصري، كاتب الليث، صدوق، كثير الغلط، ثبت في كتابه، وكانت فيه غفلة.

(٣) أخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» (١٤٩ ـ ١٥٠)، والطبراني في «مسند الشاميين» (٢ / ٣٣٤ ـ ٣٣٥ / رقم ١٤٤٤) بإسنادٍ ضعيف، فيه أبو الفرات مولى صفيَّة وهو مجهول، انظر عنه: «الاستغناء» لابن عبدالبر (٣ / ١٥١١ ـ ١٥١٢)، ونحوه عن ابن مسعود في «تفسير القرطبي» (٥ / ٣٨٠)، وفيه: «وروى سفيان عن أبي إسحاق عن الأسود وعلقمة؛ قالا: قال ابن مسعود... وذكره».

قلت: ظفرتُ به من طريق أبي الأحوص سَلّام بن سُلَيم عن أبي إسحاق السبيعي به، أخرجه سعيد بن منصور في «السنن» (٣ / ١٠٩١ / رقم ٥٢٦) ـ ومن طريقه الطبراني في «الكبير» (٩ / ٢٤١ / رقم ٩٠٣٥)، وابن المنذر في «تفسيره» كما في هامش «تفسير ابن أبي حاتم» (٢ / ق ٦٨ =

---

(١) سيأتي نحوه في (٥ / ٣٤).

وعن ابن مسعود: «إنَّ في النِّساء خمسَ آياتٍ ما يسرُّني أنَّ لي بها الدُّنيا وما فيها، ولقد علمت أن العلماء إذا مروا بها يعرفونها[1] قوله: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ الآية [النساء: ٣١].

وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ الآية [النساء: ٤٠].

وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ الآية [النساء: ٤٨].

وقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ جَآءُوكَ﴾ الآية [النساء: ٦٤].

وقوله: ﴿وَمَن يَعْمَلْ سُوٓءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُۥ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[2] [النساء: ١١٠].

= / أ) ـ، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١٠ / ٣٢٨ / رقم ٩٥٧٢)، كلاهما عن أبي الأحوص به.

وإسناده رجاله ثقات، وأبو إسحاق مدلس ولم يصرح بالتحديث، وقد اختلط، ولٰكن روى عنه سفيان قبل اختلاطه، وظفرتُ برواية سفيان ـ التي أشار إليها القرطبي ـ في «تفسير عبد بن حميد» كما في هامش «تفسير ابن أبي حاتم» (٢ / ق ١٨٠ / أ).

وأخرجه سعيد بن منصور بنحوه في «سننه» (٤ / ١٣٧١ / رقم ٦٨٧) ـ ومن طريقه الطبراني في «الكبير» (٩ / ٢٥٠ ـ ٢٥١ / رقم ٩٠٧٠) ـ بإسنادٍ ضعيف، فيه ليث بن أبي سُلَيم، **ومجموع هٰذه الطرق تنبيء على أن للأثر أصلاً، وبها إن شاء الله يصل إلى درجة الحسن.**

(١) في الأصل و(ط): «ما يعرفونها»، وكذا في جميع الطبعات، والصواب حذف «ما» كما في مصادر التخريج.

(٢) أخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» (ص ١٥٠)، وسعيد بن منصور في «السنن» (٤ / ١٢٩٧ / رقم ٦٥٩) ـ ومن طريقه الطبراني في «الكبير» (٩ / ٢٥٠ / رقم ٩٠٦٩)، والبيهقي في «الشعب» (٥ / ٣٦١ / رقم ٢٢٠٣) ـ، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٣٠٥) ـ ومن طريقه البيهقي في «الشعب» (٥ / ٣٦٠ ـ ٣٦١ / رقم ٢٢٠٢) ـ، جميعهم من طريق مسعر بن كِدَام عن معن بن عبدالرحمٰن عن أبيه؛ قال: قال عبدالله بن مسعود به.

قال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٧ / ١١ ـ ١٢): «رجاله رجال الصحيح».

قلت: نعم، ولٰكنه منقطع، لم يسمع عبدالرحمٰن من أبيه إلا حديثين، ولذا قال الحاكم =

وأشياء من هٰذا القبيل كثيرة، إذا تتبعت وجدت؛ فالقاعدة لا تطرد، وإنما الذي يقال أن كل موطن له ما يناسبه، ولكل مقام مقال، وهو الذي يطرد في علم البيان، أما هٰذا التخصيص؛ فلا.

فالجواب: إن ما اعترض به غير صادٍّ عن سبيل ما تقدم، وعنه جوابان: إجمالي، وتفصيلي:

فالإجمالي أن يقال: إن الأمر العام والقانون الشائع هو ما تقدم؛ فلا تنقضه الأفراد الجزئية الأقلية لأن الكلية إذا كانت أكثرية في الوضعيات انعقدت كلية، واعتمدت في الحكم بها وعليها، شأن الأمور العادية (١) الجارية في الوجود، ولا شك أن ما اعترض به من ذٰلك قليل، يدل عليه الاستقراء؛ فليس بقادح فيما تأصل.

وأما التفصيلي؛ فإن قوله: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ [الهمزة: ١] قضية

= عقبه ـ ووافقه الذهبي ـ: «هٰذا إسناد صحيح إنْ كان عبدالرحمٰن سمع من أبيه؛ فقد اختُلف في ذٰلك».

ولهٰذا الأثر طرقٌ تدلُّ على أنَّ له أصلاً؛ فأخرج عبدالرزاق في «التفسير» (١ / ١٥٥ ـ ١٥٦) ـ ومن طريقه ابن جرير في «التفسير» (٨ / ٢٥٦ ـ ٢٥٧ / رقم ٩٢٣٣) عن معمر عن رجل عن ابن مسعود به نحوه.

وأخشى أن يكون هٰذا الرجل المبهم هو عبدالرحمٰن، والحكم على هٰذا الإسناد متوقِّف على معرفته.

وأخرج هناد في «الزهد» (٢ / ٤٥٤ ـ ٤٥٥ / رقم ٩٠٣) نحوه عن ابن مسعود، وفي إسناده بشير الأوديّ، وهو مجهول.

(١) أي: فمع كونها أغلبية اعتبرها الشارع في إجراء الأحكام عليها، كما في أحكام السفر، وبناء التكليف على البلوغ الذي هو مظنة العقل، وهٰكذا، كما تقدم في «المقاصد» في المسألة العاشرة من النوع الأول والخامسة عشرة من النوع الرابع. (د).

عين في رجل معين[1] من الكفار، بسبب أمر معين، مِن همزه النبي عليه الصلاة والسلام وعيبه إياه؛ فهو إخبار عن جزائه على ذٰلك العمل القبيح، لا أنه أجرى مجرى التخويف؛ فليس مما نحن فيه، وهٰذا الوجه جار في قوله: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ [2] لَيَطْغَىٰٓ * أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ﴾ [العلق: ٦ ـ ٧]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ الآيتين [الأحزاب: ٥٧ ـ ٥٨] جار[3] على ما ذكر.

وكذلك سورة والضحى، وقوله: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ [الشرح: ١] غير ما نحن فيه، بل هو أمر من الله للنبي عليه الصلاة والسلام بالشكر لأجل ما أعطاه من المنح.

وقوله: ﴿أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ [النور: ٢٢] قضية عين لأبي بكر الصديق، نُفّس بها من كربه فيما أصابه بسبب الإفك المتقول على بنته عائشة؛ فجاء هٰذا الكلام كالتأنيس له والحض على إتمام مكارم الأخلاق وإدامتها، بالإنفاق على قريبه المتصف بالمسكنة والهجرة، ولم يكن ذٰلك واجباً على أبي بكر، ولٰكن أحب الله له معالي الأخلاق.

وقوله: ﴿لَا تَقْنَطُوا﴾ [الزمر: ٥٣] وما ذكر معها في المذاكرة المتقدمة ليس مقصودهم بذكر ذٰلك النقض على ما نحن فيه، بل النظر في معاني آيات على استقلالها، ألا ترى أن قوله: ﴿لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٣] أعقب بقوله: ﴿وَأَنِيبُوٓا إِلَىٰ رَبِّكُمْ﴾ الآية [الزمر: ٥٤]، وفي هٰذا تخويف عظيم

(١) هو أبي بن خلف أو أمية بن خلف أو الوليد بن المغيرة أو العاصي بن وائل، أو هم جميعاً لأنهم كانوا أغنياء عيابين في النبي ﷺ تنطبق عليهم الأوصاف التي في السورة. (د).

(٢) نزل في أبي جهل وإن كان المراد الجنس، وقد نزلت الآيات بعد ما قبلها من السورة بزمن طويل. (د).

(٣) لأنهما نزلتا في أبي بن سلول ومن معه في قضية الإفك، أو فيمن طعنوا عليه ﷺ في زواج صفية بنت حيي بن أخطب. (د).

مهيّج للفرار من وقوعه، وما تقدم[1] من السبب من نزول الآية يبين المراد، وأن قوله: ﴿لَا تَقْنَطُوا﴾ [الزمر: ٥٣] رافع لما تخوفوه من عدم الغفران لما سلف.

وقوله: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٠] نظر في معنى آية في الجملة وما يستنبط منها، وإلا؛ فقوله: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن﴾ [البقرة: ٢٦٠] تقرير فيه إشارة إلى التخويف أن لا يكون مؤمناً، فلما قال: «بلى» حصل المقصود.

وقوله: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً﴾ [آل عمران: ١٣٥] كقوله: ﴿لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٣].

وقوله: ﴿وَمَن يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ﴾ [النساء: ١١٠] داخل تحت أصلنا لأنه جاء بعد قوله: ﴿وَلَا تَكُن لِّلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾ [النساء: ١٠٥]، ﴿وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ...﴾ إلى قوله: ﴿فَمَن يُجَادِلُ اللَّهَ عَنْهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَم مَّن يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا﴾ [النساء: ١٠٧ ـ ١٠٩].

وقوله: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا﴾ آت بعد الوعيد على الكبائر من أول السورة إلى هنالك؛ كأكل مال اليتيم، والحيف في الوصية، وغيرهما؛ فذلك مما يرجًى به [بعد] تقدم[2] التخويف.

وأما قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠]؛ فقد أعقب بقوله: ﴿يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُا﴾ الآية [النساء: ٤٢]، وتقدم قبلها قوله: ﴿الَّذِينَ يَبْخَلُونَ...﴾ إلى قوله: ﴿عَذَابًا مُّهِينًا﴾ [النساء: ٣٧]، بل قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠] جمع التخويف مع الترجية.

---

(١) (ص ١٧٠).

(٢) لعل الأصل: «تقدمه»؛ أي: فقوله: ﴿إن تجتنبوا﴾ الآية مما يرجي به، لكن سبقه التخويف. (د). قلت: قاله بسبب سقوط (بعد).

وكذلك قوله: ﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ [جَآءُوكَ] ﴾ الآية [النساء: ٦٤] تقدم قبلها وأتى بعدها تخويف عظيم؛ فهو مما نحن فيه.

وقوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ ﴾ الآية [النساء: ٤٨] جامع للتخويف والترجية من حيث قيّد غفران ما سوى الشرك بالمشيئة، ولم يُرد ابن مسعود بقوله: «ما يسرني أن لي بها الدنيا وما فيها» أنها آيات ترجية خاصة، بل مراده والله أعلم أنها كليات في الشريعة محكمات، قد احتوت على علم كثير، وأحاطت بقواعد عظيمة في الدين، ولذلك قال: «ولقد علمت أن العلماء إذا مروا بها ما يعرفونها»[1]، وإذا ثبت هذا فجميع ما تقدم جارٍ على أن لكل موطن ما يناسبه [وأن الذي يناسبه] إنزال القرآن إجراؤه[2] على البشارة والنذارة، وهو المقصود الأصلي لا أنه أنزل لأحد الطرفين دون الآخر، وهو المطلوب، وبالله التوفيق.

فصل

ومن هنا يتصور للعباد أن يكونوا دائرين بين الخوف والرجاء؛ لأن حقيقة الإيمان دائرة بينهما، وقد دل على ذلك الكتاب العزيز على الخصوص؛ فقال: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ هُم مِّنْ خَشْيَةِ رَبِّهِم مُّشْفِقُونَ... ﴾ إلى قوله: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُؤْتُونَ مَآ ءَاتَوا۟ وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَٰجِعُونَ ﴾ [المؤمنون: ٥٧ ـ ٦٠].

وقال: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أُو۟لَٰٓئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ ٱللَّهِ ﴾ [البقرة: ٢١٨].

---

(١) كذا في الأصول كلها، وسبق التنبيهَ قريباً (ص ١٧٤) أن الأثر في كتب التخريج دون «ما».

(٢) ما بين المعقوفتين من (ط) فقط، ولذا كتب (د): «إجراؤه بدل من إنزال»، وقال (ف): «لعل العبارة: «ما يناسب إنزال القرآن وإجراؤه». قلت: وكذا أثبتها (م).

وقال: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ﴾ [الإسراء: ٥٧].

وهٰذا على الجملة، فإن غلب عليه طرف الانحلال والمخالفة؛ فجانب الخوف عليه أقرب، وإن غلب [الخوف][1] عليه طرف التشديد والاحتياط؛ فجانب الرجاء إليه أقرب، وبهٰذا كان عليه الصلاة والسلام يؤدِّب أصحابه[2]، ولما غلب على قوم جانب الخوف قيل لهم: ﴿يَٰعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ﴾ الآية [الزمر: ٥٣].

وغلب على قوم جانب الإهمال في بعض[3] الأمور؛ فَخُوِّفوا وعُوتبوا كقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ الآية [الأحزاب: ٥٧].

فإذا ثبت هٰذا من ترتيب القرآن ومعاني آياته؛ فعلى المكلف العمل على وفق ذٰلك التأديب.

* * * * *

---

(١) زيادة من (م) فقط.

(٢) تجد طائفةً من الأحاديث الواردة في ذٰلك في «التذكرة» للقرطبي، يسر الله إتمامه ونشره.

(٣) تقدم أن الآية نزلت في أبي بن سلول أو فيمن طعنوا فيه وعابوه ﷺ في زواج صفية، وسواء أكان هٰذا أم ذاك؛ فقد نزلت في شأن قوم من الكفار، والموضع الآن لذكر المؤمنين الذين غلب عليهم أحد الطرفين وطريقة تأديبهم، فلو ذكر في تأديب من غلب عليه جانب الإهمال في بعض الأمور مثل آية: ﴿ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم﴾ الآية [الحديد: ١٦]؛ لكان ظاهراً وصح تسميته عتاباً، أما الذين يلعنون في الدنيا والآخرة؛ فلا يعد هلاكهم الأبدي عتاباً. (د).

المسألة الخامسة

تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلي[1] لا جزئي، وحيث جاء جزئياً؛ فمأخذه على الكلية إما بالاعتبار[2]، أو بمعنى[3] الأصل؛ إلا ما خصه الدليل مثل خصائص النبي ﷺ.

ويدل على هذا المعنى بعد الاستقراء المعتبر أنه محتاج[4] إلى كثير من البيان؛ فإن السنة على كثرتها وكثرة مسائلها إنما هي بيان للكتاب، كما سيأتي شرحه إن شاء الله تعالى، وقد قال الله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

وفي الحديث: «ما مِن نبيٍّ مِن الأنبياء إلا أُعطيَ منَ الآياتِ ما مثلُه آمَن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إليَّ؛ فأرجو أن أكونَ أكثَرهم تابعاً يوم القيامة»[5].

---

(١) معنى الكلية هنا أنه لا يختص بشخص دون آخر، ولا بحال دون حال، ولا زمان دون آخر، وأيضاً ليس مفصلاً مستوعباً لشروط وأركان وموانع ما يطلب أو ما ينهى عنه، وهو المسمى بالمجمل، وإنما حملنا الكلية على هذين المعنيين معاً لتنزيل كلامه الآتي عليه، ألا ترى إلى قوله: «إلا ما خصه الدليل»، وإلى قوله: «ويدل على هذا المعنى أنه محتاج إلى كثير من البيان»، وقوله: «وأنت تعلم أن الصلاة والزكاة. . . إلخ»؟ (د).

قلت: بيَّن هذه الكليات ابن القيم في «مدارج السالكين» (١ / ٤٥٢ - ٤٥٣ - ط الفقي).

(٢) أي: باعتبار المآلات، وهو المسمى بالاستحسان. (د).

(٣) وهو القياس. (د).

(٤) لمعرفة التفاصيل والشروط والموانع وأركان الماهيات الشرعية وغير ذلك، وهذه الحاجة هي علامة الكلية. (د).

(٥) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب فضائل القرآن، باب كيف نزل الوحي وأول ما نزل، ٩ / ٣ / رقم ٤٩٨١، وكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي ﷺ «بُعثتُ بجوامع =

وإنما(1) الذي أعطي القرآن، وأما السنة؛ فبيان له، وإذا كان كذلك؛ فالقرآن على اختصاره جامع، ولا يكون جامعاً إلا والمجموع فيه أمور كليات؛ لأن الشريعة تمت بتمام نزوله لقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ الآية [المائدة: ٣].

وأنت(2) تعلم أن الصلاة والزكاة والجهاد وأشباه ذلك لم يتبين جميع أحكامها في القرآن، إنما بينتها(3) السنة، وكذلك العاديات من الأنكحة والعقود والقصاص والحدود وغيرها.

= الكلم»، ١٣ / ٢٤٧ / رقم ٧٢٧٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبيّنا محمد ﷺ إلى جميع الناس ونسخ الملل بملّة، ١ / ١٣٤ / رقم ١٥٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه. وفي (ط): «ما من الأنبياء من نبي. . . ».

قال (ف) شارحاً «ما مثله آمن عليه البشر»: «أي لأجله، بحيث إذا شاهده اضطر إلى التصديق به؛ فموسى عليه السلام أعطى آية العصا وقلبها حيَّة لأن الغلبة إذ ذاك للسحرة؛ فجاءهم بما يوافق السحر، فاضطرهم إلى الإيمان بذلك، وكذلك عيسى أعطي آية إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى؛ لأن الغلبة في زمانه للطب، فجاءهم بما هو أعلى منه، وهو إحياء الموتى.

وفي زمان نبينا ﷺ كانت الغلبة للبلاغة والبيان؛ فجاءهم بالقرآن من جنس ما تناهوا فيه مما عجز عنه البلغاء الكاملون في عصره؛ فاضطرهم إلى التصديق بمعجزاته، وهكذا كل نبيٍّ أعطي من المعجزات ما يناسب أهل زمانه مما إذا شوهد اضطر الشاهد إلى التصديق به بحيث لا يستطيع دفعه عن نفسه، ولا يقدر على الإتيان بمثله» اهـ.

(1) لأنه المشتمل على ما آمن لأجله الناس من المعجزة، وليس هذا في السنة، وإذا كان الذي أعطيه هو القرآن؛ فلا يتأتى أن يكون جامعاً لحاجة البشر في دينهم ودنياهم؛ إلا إذا كان مشتملاً على التفاصيل في معاملة الخلق والخالق، ولكنه يبقى أن يقال: إنه ورد في الحديث الآخر: «أعطيت القرآن ومثله معه»؛ فهذا الحصر غير مسلم إلا باعتبار الإعجاز الذي في الحديث؛ فلا يظهر وجه الاستدلال بالحديث على الكلية لتعريفه للأحكام الشرعية. (د).

(2) من تتمة الدليل قبله. (د).

(3) وسيأتي في المسألة الرابعة من السنة بيان ذلك بتفصيل. (د).

وأيضاً[1]، فإذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كلياتها المعنوية؛ وجدناها قد تضمنها[2] القرآن على الكمال، وهي[3] الضروريات والحاجيات والتحسينيات ومكمِّلُ كلٍّ واحد منها، وهٰذا كله ظاهر أيضاً[4]؛ فالخارج من الأدلة عن الكتاب هو السنة والإجماع والقياس، وجميع ذٰلك إنما نشأ عن القرآن، وقد عد الناسُ قولَه تعالى: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥] متضمناً للقياس، وقوله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧] متضمناً للسنة، وقوله: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] متضمناً للإجماع، وهٰذا أهم ما يكون.

وفي «الصحيح» عن ابن مسعود؛ قال: «لعن اللهُ الواشِماتِ والمستوشمات...»[5] إلخ، فبلغ ذٰلك امرأة من بني أسد، يقال لها أم يعقوب،

---

(١) استدلال آخر على كلية تعريف الكتاب للأحكام الشرعية. (د).

(٢) في (ط): «تضمّنت».

(٣) انظر بيانه الوافي في المسألة الرابعة من دليل السنة من قوله: «ومنها النظر إلى ما دل عليه الكتاب في الجملة...». (د).

(٤) لعل الأصل: «وأيضاً؛ فالخارج... إلخ» ليكون دليلاً ثالثاً على الكلية بالمعنيين وتكون هٰذه الآيات الثلاث من أوسع كلياته شمولاً، وهو ما يشير إليه قوله: «وهٰذا أهم ما يكون». (د). قلت: هو في (ط) كذٰلك: «وأيضاً؛ فالخارج...».

(٥) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التفسير، باب **﴿وما آتاكم الرسول فخذوه﴾**، ٨ / ٦٣٠ / رقم ٤٨٨٦، ٤٨٨٧، وكتاب اللباس، باب الموصولة، ١٠ / ٣٧٨ / رقم ٥٩٤٣، وباب المستوشمة، ١٠ / ٣٨٠ / رقم ٥٩٤٨)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب اللباس والزينة، باب تحريم فعل الواصلة والمستوصلة، ٣ / ١٦٧٨ / رقم ٢١٢٥)، والترمذي (أبواب الأدب، باب ما جاء في الواصلة والمستوصلة، ٥ / ١٠٤ / رقم ٢٧٨٢)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الزينة، باب لعن المتنمصات والمتفلّجات، ٨ / ١٨٨)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب النكاح، باب الواصلة والمستوشمة، ١ / ٦٤٠ / رقم ١٩٨٩)، وأحمد في «المسند» (١ / ٤٣٣ - ٤٣٤، ٤٤٣، ٤٤٨، ٤٥٤، ٤٦٢، ٤٦٥) عن ابن مسعود رضي الله عنه به. =

وكانت تقرأ القرآن؛ فأتته فقالت: ما حديث بلغني عنك أنك لعنت كذا وكذا؟ فذكرته. فقال عبدالله: وما لي لا ألعن مَن لعن[1] رسول الله ﷺ وهو في كتاب الله؟ فقالت المرأة: لقد قرأت ما بين لوحي المصحف فما وجدته! فقال: لئن كنت قرأتيه لقد وجدتيه، قال الله عز وجل: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧] الحديث.

وعبدالله من العالمين بالقرآن.

فصل

فعلى هٰذا لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة؛ لأنه إذا كان كلياً وفيه أمور جملية[2] كما في شأن الصَّلاة والزَّكاة والحج والصَّوم ونحوها؛ فلا محيص عن النَّظر في بيانه، وبعد ذٰلك ينظر في تفسير السلف الصالح له إن أعوزته السنة؛ فإنهم أعرف به من غيرهم، وإلا؛ فمطلق[3] الفهم العربي لمن حصّله يكفي فيما أعوز من ذٰلك، والله أعلم.

= ولحديث: «لعن الله الواشمات...» تتمة ستأتي عند المصنف (ص ٣٤٠)، والمذكورون أخرجوه بالقصّة الواردة.

قال (ف): «الوشم: غرز الإبرة ونحوها في العضو حتى يسيل الدم ثم يحشى بنورة أو غيرها فيخضر.

والواشمة التي تشم غيرها، والمستوشمة الطالبة للوشم، والمتنمصة الطالبة النماص، وهو إزالة شعر الوجه بالمنقاش أو هي التي تفعله بنفسها، والمتفلجة هي التي تباعد ما بين الثنايا والرباعيات بمبردَ ونحوه، واللعن لهٰؤلاء الأربعة دليل التحريم، وله قيود يرجع إليها من تطلبها» اهـ.

(١) أي: في الحديث السابق، وهو لَم يرفعه هنا اكتفاء بقوله: «لعن رسول الله»، وقوله: ﴿وما آتاكم الرسول...﴾ إلخ [الحشر: ٧]؛ فالحديث دليل تفصيلي لمسألتها والآية دليل إجمالي. (د).

(٢) يتأمل في الفرق بين كونه كلياً وبين أن فيه أموراً كليَّة. (د)، و«جملية» من (ط) فقط، وبدلها في غيره «كلية».

(٣) المراد الفهم الناشىء عن الدُّربة فيه كما تقدم آنفاً لا مجرد أي فهم عربي فرض. (د).

المسألة السادسة

القـرآن فيه بيانُ كلِّ شيء على ذلك التَّرتيب المتقدِّم؛ فالعالم به على التحقيق عالم بجملة[1] الشريعة، ولا يعوزه[2] منها شيء، والدليل على ذلك أمور:

ـ منهـا: النصـوص القـرآنية، من قوله[3]: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ [وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا]﴾ الآية [المائدة: ٣].

وقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩].

وقوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ[4] مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

وقوله: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، يعني: الطريقة المستقيمة[5]، ولو لم يكمل فيه جميع معانيها؛ لما صح إطلاق هذا المعنى عليه حقيقة.

وأشباه ذلك من الآيات الدالة على أنه هدى وشفاء لما في الصدور، ولا يكون شفاء لجميع[6] ما في الصدور إلا وفيه تبيان كلِّ شيء.

ـ ومنها: ما جاء من الأحاديث والآثار المؤذنة بذلك؛ كقوله عليه الصلاة والسلام: «إنَّ هذا القرآن حبلُ الله، وهو النورُ المبين، والشفاء النافع، عصمةٌ

---

(١) أي: عالم بالشريعة إجمالاً، لا ينقصه من إجمالها وكلياتها شيء. (د).

قلت: انـظر «مجمـوع الفتـاوى» (١٧/٤٤٣-٤٤٤و١٩/١٧٥-١٧٦، ٣٠٨و٣٤/٢٠٦-٢٠٧)، و«جواهر القرآن ودُرره» (ص ٢٦-٢٧) للغزالي، و«النبأ العظيم» (ص١١٧ وما بعدها).

(٢) في (ط): «لا يعوزه».

(٣) ربما يقال: إكماله بالكتاب والسنة؛ لأنه لم يقل: أكملته في خصوص الكتاب. (د).

(٤) بناء على أن المراد به القرآن، وفيه أقوال أخرى معتبرة. (د).

(٥) وهي النظام الكامل في معاملة الخلق والخالق. (د).

(٦) جاء به من لفظ: «ما» العام. (د).

لمن تمسك به، ونجاة لمن تبعه، لا يعوَجّ فيقوّم، ولا يزيغ فيستعتب[1]، ولا تنقضي عجائبه، ولا يَخْلَق على كثرة الرد. . .»[2] إلخ؛ فكونه حبل الله بإطلاق، والشفاء النافع إلى تمامه دليل على كمال الأمر فيه.

ونحو هٰذا في[3] حديث علي عن النبي عليه الصلاة والسلام[4].

---

(١) أي: يرجع عن الزيغ، ويطلب الرضا. (ف).

(٢) أخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» (ص ٢١)، وعبدالرزاق في «المصنف» (رقم ٦٠١٧)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٧ / ١٦٥ ـ ط دار الفكر، و١٠ / ٤٨٢ ـ ٤٨٣ / ط الهندية)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٥٥٥)، والمروزي في «قيام الليل» (ص ١٢١)، وابن حبان في «المجروحين» (١ / ١٠٠)، والطبراني في «الكبير» (٩ / ١٣٩ / رقم ٨٦٤٦)، وابن منده في «الرد على من يقول ﴿الم﴾ حرف / رقم ١١)، وأبو الفضل الرازي في «فضائل القرآن» (رقم ٣٠، ٣١، ٣٢)، وابن الضريس في «فضائل القرآن» (٥٨)، والآجرّي في «أخلاق حملة القرآن» (١١)، والبيهقي في «الشعب» (٤ / ٥٥٠)، والخطيب البغدادي في «الجامع» (١ / ١٠٧)، وابن الجوزي في «الواهيات» (١ / ١٠٩ / رقم ١٤٥) عن ابن مسعود مرفوعاً بهٰذا اللفظ، وإسناده ضعيف، فيه إبراهيم بن مسلم الهجري، وهو متروك.

وانظر: «الميزان» (١ / ١٦٦)، و«تخريج الزيلعي لأحاديث الكشاف» (١ / ٢١٢)، وأخرجه عن ابن مسعود مختصراً أيضاً الدارمي في «السنن» (١ / ٤٢٩)، وأبو نعيم في «أخبار أصبهان» (٢ / ٢٧٨) من طريق أبي الشيخ في «طبقات المحدثين بأصبهان» (٤ / ٢٥٢)، والشجري في «أماليه» (١ / ٨٤) بإسناد فيه الهجري السابق، وقد أوقفه بعضهم على ابن مسعود، وهو أشبه؛ كما عند ابن المبارك في «الزهد» (٢٧٩)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١٠ / ٤٦٢)، والفريابي في «الفضائل» (٦٣)، وإسناده صحيح موقوفاً.

(٣) في الأصل و(د): «من».

(٤) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب فضائل القرآن، باب ما جاء في فضل القرآن، ٥ / ١٧٢ / رقم ٢٩٠٦)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٧ / ١٦٤)، والدارمي في «السنن» (٢ / ٤٣٥)، والبزار في «البحر الزخّار» (٣ / ٧٠ ـ ٧٢)، وأحمد في «المسند» (١ / ٩١)، وأبو يعلى في «المسند» (١ / ٣٠٢ ـ ٣٠٣ / رقم ٣٦٧)، ومحمد بن نصر في «قيام الليل» (ص ١٢٣)، =

وعن ابن مسعود: «إنَّ كلَّ مؤدِّب يحب أن يُؤتى أدبه، وإن أدب الله القرآن»[1].

وسئلت عائشة عن خُلق رسول الله ﷺ؛ فقالت: «كان خلقه القرآن»[2]، وصدَّق ذٰلك قوله: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾ [القلم: ٤].

وعن قتادة: «ما جالس القرآن أحد إلا فارقه بزيادة أو نقصان»، ثم قرأ: ﴿ وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴾ [الإسراء: ٨٢][3].

وعن محمد بن كعب القرظي في قول الله تعالى: ﴿ إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِى لِلْإِيمَٰنِ ﴾ [آل عمران: ١٩٣]؛ قال: «هو القرآن، ليس كلُّهم رأى النبيَّ ﷺ»[4].

= والفريابي في «فضائل القرآن» (رقم ٨٠، ٨١، ٨٢)، وإسحاق بن راهويه ـ كما قال الزيلعي في «تخريج الكشاف» (١ / ٢١٢) ـ، وفيه: «كتاب الله فيه نبأ من قبلكم، وخبر ما بعدكم...»، وإسناده ضعيف، قال الترمذي: «هٰذا حديث لا نعرفه إلا من هٰذا الوجه، وإسناده مجهول، وفي الحارث مقال»، وقال البزار: «لا نعلم رواه عن علي إلا الحارث»، وانظر: «علل الدارقطني» (رقم ٣٢٢).

(١) أخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» (ص ٢١، ٥٢)، والدارمي في «السنن» (٢ / ٤٣٣)، والمحاسبي في «فهم القرآن» (ص ٢٨٩) عن ابن مسعود قوله. ورفعه بعضهم فوهم. انظر: «ضعيف الجامع» (رقم ٤٢٤٧).

(٢) مضى تخريجه (٢ / ٣٣٢)، وهو صحيح.

(٣) أخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» (ص ٢٣)، والبغوي في «شرح السنة» (٤ / ٤٣٧) عن قتادة به، وذكره عنه القرطبي في «التفسير» (١٠ / ٣٢٠)، والغزالي في «الإحياء» في (آداب تلاوة القرآن).

(٤) أخرجه ابن جرير في «التفسير» (٧ / ٤٨٠)، وأبو عبيد في «الفضائل» (ص ٢٤).

وفي الحديث: «يؤم الناسَ أقرؤهم لكتاب الله»[1]، وما ذاك إلا أنه أعلم بأحكام الله؛ فالعالم بالقرآن عالم بجملة الشريعة.

وعن عائشة: أن من قرأ القرآن؛ فليس فوقه أحد[2].

وعن عبدالله؛ قال: «إذا أردتم العلم؛ فأثيروا[3] القرآن، فإنَّ فيه علم الأولين والآخرين»[4].

---

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد، باب مَنْ أحقُّ بالإمامة، ١ / ٤٦٥ / رقم ٦٧٣) عن أبي مسعود الأنصاري مرفوعاً.

(٢) أخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» (ص ٣٧)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٧ / ١٥٥) من طريق محمد بن عبدالرحمٰن السَّدوسي عن معفس بن عمران بن حطان عن أم الدرداء عن عائشة به، وإسناده ضعيف، معفس مترجم في «الجرح والتعديل» (٨ / ٤٣٣)، ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً.

(٣) بالتَّفهم فيه. (د).

(٤) أخرجه مسدد في «المسند» - كما في «المطالب العالية» (ق ١٠٨ - ب - المسندة و٣ / ١٣٣ / رقم ٣٠٧٩ - المطبوعة)، وعبدالله بن أحمد في «زوائد الزُّهد» (ص ٢٢٩)، والحارث المحاسبي في «فهم القرآن» (٢٩١ - ٢٩٢)، والطبراني في «الكبير» (٩ / ١٤٦ / رقم ٨٦٦٦) من طريق شعبة، وأبو عبيد في «فضائل القرآن» (٤١ - ٤٢)، وابن المبارك في «الزهد» (رقم ٨١٤) - ومن طريقه الفريابي في «فضائل القرآن» (رقم ٧٨) - وابن أبي شيبة في «المصنف» (١٠ / ٤٨٥) - ومن طريقه النحاس في القطع والائتناف» (ص ٨٤) -، وأبو الليث السمرقندي في «بحر العلوم» (١ / ٢٠٢ - ٢٠٤) من طريق سفيان الثوري، وسعيد بن منصور في «سننه» (١ / ٧ / رقم ١) - ومن طريقه البيهقي في «الشعب» (٤ / ٥١٣ / رقم ١٨٠٨) عن حديج بن معاوية، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١٤ / ٩٤) من طريق زهير، والطبراني في «الكبير» (٩ / ١٤٥ - ١٤٦ / رقم ٨٦٦٤ و٨٦٦٥) من طريق إسرائيل وزهير، خمستهم عن أبي إسحاق السبيعي عن مرَّة بن شراحيل البَكيليّ عن ابن مسعود به، وأبو إسحاق مدلس، وقد اختلط، ورواية شعبة عنه مأمونة؛ فإنه قال: «كفيتكم تدليس ثلاثة: الأعمش، وأبي إسحاق، وقتادة»، و«هٰذه قاعدة جيِّدة في أحاديث هٰؤلاء الثلاثة إنها =

وعن عبدالله بن عَمرو[1]؛ قال: «من جمع القرآن؛ فقد حمل أمراً عظيماً، وقد أدرجت[2] النبوة بين جنبيه؛ إلا أنه لا يوحى إليه»[3].

= إذا جاءت من طريق شعبة دلَّت على السَّماع، ولو كانت معنعنة»، قاله ابن حجر، وهو ـ أي شعبة ـ ممن روى عن أبي إسحاق قبل الاختلاط؛ **فطريقه صحيحة على شرط الشيخين**.

(١) في الأصل والطبعات كلها: «عُمر» بضم العين، والصواب فتحها؛ كما في مصادر التخريج و (ط).

(٢) في مطبوع «فضائل القرآن» لأبي عبيد: «استدرج»، وفي (ط): «استدرجت».

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» (٧ / ١٥٥ ـ ط دار الفكر) عن وكيع عن إسماعيل ابن رافع عن رجل عن عبدالله بن عمرو به، وإسناده ضعيف للمبهم الذي فيه، ولضعف ابن رافع.

وأخرجه من طريق ابن رافع عن إسماعيل بن عبيدالله بن أبي المهاجر عن عبدالله بن عمرو به المروزي في «زياداته على زهد ابن المبارك» (رقم ٧٩٩)، ومحمد بن نصر في «قيام الليل» (٧٢).

وأخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» (٥٣) عن يحيى بن أيوب عن خالد بن يزيد عن ثعلبة ابن أبي الكنود عن عبدالله بن عمرو به قوله.

وكذا أخرجه المروزي في «زياداته على فضائل أبي عبيد» (ص ٥٣) عن مرو بن الربيع بن طارق عن يحيى به.

وخالفه يحيى بن عثمان بن صالح السهمي؛ فرواه عن عمرو بن الربيع ورفعه؛ كما عند الحاكم في «المستدرك» (١ / ٥٥٢)، والموقوف أشبه، والله أعلم.

نعم، ورد في **المرفوع** من **مرسل الحسن** عند سعيد بن منصور في «السنن» (٢ / ٢٦٣ / رقم ٦٨) بإسنادٍ ضعيف جداً، **وعن أبي أمامة** عند ابن حبان في «المجروحين» (١ / ١٨٧ ـ ١٨٨)، وابن عدي في «الكامل» (٢ / ٤٤٠ ـ ٤٤١)، وابن الأنباري في «المصاحف» ـ كما في «تفسير القرطبي» (١ / ٨) ـ، والبيهقي في «الشِعب» (٤ / ٥٥٧ ـ ٥٥٨ و٥ / ٥٣٠)، وابن الجوزي في «الموضوعات» (١ / ٢٥٢ ـ ٢٥٣)، وفيه بشر بن نمير متَّهم، وله نسخة عن القاسم بن يزيد عن أبي أمامة ـ وهٰذا الحديث منها ـ ساقطة؛ كما في «الميزان» (١ / ٣٢٦)، **وعن ابن عمر** أخرجه الخطيب في «تاريخه» (١٢ / ٤٤٦)، وفيه إبراهيم الملطي، كان كذَّاباً أفَّاكاً يضع الحديث كما قال الخطيب.

وفي رواية عنه: «من قرأ القرآن؛ فقد اضطربت النبوة بين جنبيه»[1].

وما ذاك إلا لأنه[2] جامع لمعاني النبوة، وأشباه هٰذا مما يدل على هٰذا المعنى.

ـ **ومنها**: التجربة وهو أنه لا أحد من العلماء لجأ إلى القرآن في مسألة إلا وجد لها فيه أصلاً، وأقرب الطوائف من أعواز المسائل النازلة أهلُ الظواهر الذين ينكرون القياس، ولم يثبت عنهم أنهم عجزوا عن[3] الدليل في مسألة من المسائل، وقال ابن حزم الظاهري[4]: «كل أبواب الفقه ليس منها باب إلا وله أصل في الكتاب والسُّنَّة، نعلمه والحمد لله، حاش القراض؛ فما وجدنا له أصلاً فيهما ألبتة»[5] إلى آخر ما قال، وأنت تعلم أن القراض نوع من أنواع الإجارة، وأصلُ الإجارة في القرآن ثابت[6]، وبيَّن ذٰلك إقراره عليه الصلاة

(١) أخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» (ص ٥٣) موقوفاً، وفيه عبدالله بن صالح كاتب الليث، صدوق، كثير الغلط.

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «أنه».

(٣) لٰكن يقال: إن لم يجدوا في القرآن وجدوا في السنة؛ فبعض الأدلة على ما ترى، ويرشح النظر الذي أشرنا إليه ما نقله عن ابن حزم، وما عقب به على استثنائه باب القراض. (د).

(٤) الظاهرية هم الواقفون عند ظواهر نصوص الشريعة من غير اعتبار القياس بدعوى أنها تفي بأحكام الوقائع حيثما تجددت، ومن مقتضى مذهبهم أن الحديث متى ثبت سنده يعتبر كقاعدة مستقلة بنفسها، ويجب العمل به من غير أن تتحكم فيه القواعد بتعطيل أو تخصيص أو تقييد أو تعميم أو إطلاق. . . إلخ. اهـ. (ف).

(٥) انظر: «النُّبذ في أصول الفقه» (ص ١١٨).

(٦) وذٰلك في آياتٍ عديدة، منها قوله تعالى: ﴿قالت إحداهما يا أبت استأجره إن خير من استأجرت القوي الأمين . قال إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين على أن تأجرني ثماني حجج﴾ [القصص: ٢٦، ٢٧]، وقوله: ﴿فإن أرضعن لكم فأتوهنّ أجورهن﴾ [الطلاق: ٦]، قال الشافعي رحمه الله تعالى في «الأم» (٣ / ٢٥٠): «فأجاز الإجارة على الرِّضاع، والرضاع يختلف لكثرة رضاع المولود وقلَّته، وكثرة اللبن وقلَّته، ولٰكن لما لم يوجد فيه إلا هٰذا جازت الإجارة عليه، =

والسلام وعملُ الصَّحابة به[1].

ولقائل أن يقول: إن هٰذا غير صحيح؛ لما ثبت في الشَّريعة من المسائل والقواعد غير الموجودة في القرآن، وإنما وجدت في السُّنَّة، ويصدِّق ذٰلك ما في «الصحيح» من قوله عليه الصلاة والسلام: «لا أُلْفِيَنَّ أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به أو نَهيت عنه، فيقول: لا أدري، ما وجدنا في كتاب الله اتَّبعناه»[2]، وهٰذا ذم، ومعناه اعتماد السُّنَّة أيضاً.

= وإذا جازت عليه جازت على مثله، وما هو في مثل معناه، وأحرى أن يكون أبين منه»، وقوله تعالى: ﴿لو شئت لاتخذت عليه أجراً﴾ [الكهف: ٧٧]، معنى هٰذه الآية أن موسى قال للخضر عليهما السلام: لو شئت لاتَّخذت أجراً على إقامة الجدار المنهدم، قال الماوردي في «الحاوي الكبير» (٩/٢٠٣): «فدل ذٰلك من قول موسى وإمساك الخضر على جواز الإجارة واستباحة الأجرة» وترجم البخاري في «صحيحه» (باب إذا استأجر أجيراً على أن يقيم حائطاً يريد أن ينقضَّ جاز)، وأورد هٰذه الآية، وانظر: «الإجارة الواردة على عمل الإنسان» (ص ٣٥ ـ ٣٧).

(١) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الإجارة، باب استئجار المشركين عند الضرورة، ٤ / ٤٤٢ / رقم ٢٢٦٣، وباب إذا استأجر أجيراً ليعمل له بعد ثلاثة أيام، ٤ / ٤٤٣ / رقم ٢٢٦٤) عن عائشة رضي الله عنها: «. . . واستأجر النبيُّ ﷺ وأبو بكر رجلاً من بني الدِّيل ثم من بني عبيد ابن عَدِيّ هادياً خرِّيتاً. . . فدفعا إليه راحلتَيهما، وواعداه غارَ ثورٍ بعد ثلاث ليالٍ. . . ».

(٢) أخرجه بهٰذا اللفظ الحميدي في «المسند» (٥٥١) ـ ومن طريقه الحاكم في «المستدرك» (١ / ١٠٨ ـ ١٠٩)، والهروي في «ذم الكلام» (ص ٧١)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ٢٣٤١) ـ عن ابن المنكدر مرسلاً، وليس الحديث في «الصحيح» كما قال المصنِّف.

نعم، الحديث صحيح ثابت بتعدد طرقه وشواهده، منها:

ما أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب السُّنَّة، باب في لزوم السُّنَّة، ٤ / ٢٠٠ / رقم ٤٦٠٤)، وأحمد في «المسند» (٤ / ١٣٠ ـ ١٣١)، والآجرِّي في «الشَّريعة» (ص ٥١)، وابن نصر المروزي في «السنة» (ص ١١٦)، والبيهقي في «الدَّلائل» (٦ / ٥٤٩)، والخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه» (١ / ٨٩)، والحازمي في «الاعتبار» (ص ٧)، وابن عبدالبر في «التمهيد» (١ / ١٤٩ ـ ١٥٠)، والهروي في «ذم الكلام» (٧٣) من طريق حريز بن عثمان عن عبدالله بن أبي عوف الجُرَشيّ عن المقدام بن معدي كرب مرفوعاً، وإسناده صحيح. =

ويصححه قول الله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ الآية [النساء: ٥٩].

قال ميمون بن مهران: «الرّد إلى الله الرد إلى كتابه، والرد إلى الرسول إذا كان حياً، فلما قبضه الله؛ فالرد إلى سنَّته»[1].

ومثله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٖ وَلَا مُؤۡمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمۡرًا[أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ مِنۡ أَمۡرِهِمۡۗ]﴾ الآية [الأحزاب: ٣٦].

= وتابع حريزاً مروان بن رؤبة التَّغلبي؛ كما عند أبي داود في «السنن» (كتاب الأطعمة، باب النهي عن أكل السباع، ٣ / ٣٥٥ / رقم ٣٨٠٤ ـ مختصراً)، والدارقطني في «السنن» (٤ / ٢٨٧)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ٩٧ ـ موارد)، وابن نصر في «السنة» (ص ١١٦)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (١ / ٨٩)، وابن رؤبة مقبول، وقد توبع.

وأخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب العلم، باب ما نُهي عنه أن يُقال عند حديث النبي ﷺ، ٥ / ٣٨ / رقم ٢٦٦٤)، وابن ماجه في «السنن» (المقدمة، باب تعظيم حديث رسول الله ﷺ والتغليظ على من عارضه، ١ / ٦ / رقم ١٢)، وأحمد في «المسند» (٤ / ١٣٠ ـ ١٣١)، والدارمي في «السنن» (١ / ١٤٤)، والدارقطني في «السنن» (٤ / ٢٨٦)، والبيهقي في «الكبرى» (٧ / ٧٦)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (١ / ٨٨)، و«الكفاية» (٨ ـ ٩)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ٢٣٤٣)، والحازمي في «الاعتبار» (ص ٢٤٥)، والسمعاني في «أدب الإملاء والاستملاء» (ص ٣)، والهروي في «ذم الكلام» (ص ٧٢) من طريق معاوية بن صالح عن الحسن ابن جابر عن المقدام بن معدي كرب، وذكر لفظاً نحوه، وسيأتي عند المصنف (ص ٣٢٣)، والحسن بن جابر وثقه ابن حبان، وقال ابن حجر في «التقريب»: «مقبول»، وفي الباب عن جماعة كما سيأتي (ص ٣٢٣).

(١) أخرجه ابن جرير في «التفسير» (٥ / ٩٦)، وابن بطَّة في «الإبانة» (رقم ٥٨، ٥٩، ٨٥)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (١ / ٧٢ ـ ٧٣ / رقم ٧٦)، والهروي في «ذم الكلام» (ص ٧٦)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ٢٣٢٨، ٢٣٤٤)، والطحاوي في «المشكل» (١/٤٧٤)، وابن شاهين في «السنة» (٤٥)، والخطيب في «الفقيه» (١/١٤٤) بإسنادٍ حسن، وذكره البيهقي في «الاعتقاد» (ص ١٢٩)، وأسنده في «المدخل» كما في «مفتاح الجنة» (ص ٢٠).

[ولا] يقال[1]: إن السنة يؤخذ بها على أنها بيان لكتاب الله لقوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، وهو جمع بين الأدلة لأنَّا نقول: إن كانت السُّنَّةُ بياناً للكتاب؛ ففي أحد قسميها، فالقسم الآخر[2] زيادة على حكم الكتاب؛ كتحريم نكاح المرأة على عمتها أو [على] خالتها[3]، وتحريم الحُمر الأهلية[4]، وكل ذي ناب من السِّباع[5].

وقيل لعلي بن أبي طالب: «هل عندكم كتاب؟ قال: لا، إلا كتابُ الله، أو فَهْمٌ أُعطِيَه رجلٌ مسلم، أو ما في هٰذه الصَّحيفة. قال: قلت: وما في هٰذه الصحيفة؟ قال: العقل، وفِكاك الأسير، وأن لا يُقْتَلُ مسلمٌ بكافر»[6].

---

(١) المناسب أن يكون قد سقط منه كلمة «لا»؛ فهو ينفي من أول الأمر صحة أن يكون هٰذا جواباً ويدفع توهم الإجابة به، أما ما قيل من أن أصله «ويمكن أن يقال»؛ فإنه لا يناسب قوله بعد: «لأنا نقول»؛ إذ هو تعليل لنفي صحة الإجابة به لا لإمكانها. (د).

قلت: وهٰذا رد على (ف)؛ حيث قال: «ويمكن أن يقال: أي جواباً عن قوله، ولقائل... إلخ، وقوله: «لأنا نقول» ردٌّ لهٰذا الجواب». قلت: والمثبت من (ط) فقط.

(٢) لعله: «والقسم» بالواو، وسيأتي هٰذا التقسيم. (ف).

(٣) مضى نصُّه وتخريجه في التعليق على (٣ / ٨٢)، وما بين المعقوفتين ليس في (د).

(٤) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، ٧ / ٤٦٧، ٤٦٧ - ٤٦٨ / رقم ٤١٩٨، ٤١٩٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصَّيد والذَّبائح، باب تحريم أكل لحم الحُمُر الإنسية، ٣ / ١٥٤٠ / رقم ١٩٤٠) عن أنس؛ قال: «... فأمر رسول الله ﷺ أبا طلحة فنادى: إنَّ الله ورسوله ينهيانكم عن لحوم الحمر؛ فإنها رجس أو نجس».

وفي الباب عن جماعة من الصحابة.

(٥) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الذَّبائح والصَّيد، باب أكل كلِّ ذي نابٍ من السِّباع، ٩ / ٦٥٧ / رقم ٥٥٣٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيد والذبائح، باب تحريم أكل كلِّ ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير، ٣ / ١٥٣٣ / رقم ١٩٣٢) عن أبي ثعلبة أن رسول الله ﷺ نهى عن أكل كلِّ ذي نابٍ من السِّباع».

(٦) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب العلم، باب كتابة العلم، ١ / ٢٠٤ / رقم =

وهٰذا وإن كان فيه دليل على أنه لا شيء عندهم إلا كتاب الله ؛ ففيه دليل أن عندهم ما ليس في كتاب الله ، وهو خلاف ما أصَّلت .

والجواب عن ذٰلك مذكور في الدليل الثاني ، وهو السنة[1] بحول الله .

ومن نوادر الاستدلال القرآني ما نقل عن عليّ أن أقلَّ : الحمل[2] ستة أشهر انتزاعاً من قوله تعالى : ﴿ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا ﴾ [الأحقاف : ١٥] مع قوله : ﴿ وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ ﴾[3] [لقمان : ١٤] .

= ١١١) عن أبي جُحيفة ؛ قال : قلت لعلي . . . وذكره .

وانظر دراسة توثيقية فقهية جيدة عن «صحيفة علي بن أبي طالب» رضي الله عنه في دراسة مستقلة للدكتور رفعت فوزي عبدالمطلب، طبع دار السلام ـ القاهرة، سنة ١٤٠٦هـ.

(١) في المسألة الرابعة هناك التفصيل الوافي في السؤال والجواب . (د) .

(٢) جعلوه في الأصول من باب دلالة المنطوق غير الصريح ، من نوع دلالة الإشارة، وهو ما كان لازماً لم تقصد إفادته، ومثله دلالة الحديث : «تمكث شطر دهرها لا تصلي» على أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً. (د). قلت : إلا أن حديث «تمكث . . .» لم يصح ؛ كما فصلناه في التعليق على (٢ / ١٥٢)، والمثبت من (ط) وفي غيره : «علي أنه قال : الحمل . . .»!!

(٣) يشير المصنِّفُ إلى ما أخرجه مالك في «الموطأ» (٢ / ٨٢٥ ـ رواية يحيى)، ومن طريقه إسماعيل بن إسحاق القاضي في «أحكام القرآن»، كما في «المعتبر» (رقم ٢٠٨)، والبيهقي في «الكبرى» (٧ / ٤٤٢ ـ ٤٤٣) أنه بلغه أن عثمان بن عفان أتي بامرأةٍ قد ولدت في ستَّة أشهر، فأمر بها أن ترجم، فقال له علي بن أبي طالب : ليس ذٰلك عليها، وقد قال الله تعالى في كتابه : ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾، وقال : ﴿وفصاله في عامين﴾، وقال : ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين﴾ ؛ قال : فالرضاعة أربعة وعشرون شهراً، والحمل ستة أشهر.

ووصله ابن أبي ذئب في «موطئه» ـ كما في «الاستذكار» (٢٤ / ٧٣) ـ، ومن طريقه ابن جرير في «التفسير» (٣٥ / ١٠٢)، وابن شبَّة في «تاريخ المدينة» (٣ / ٩٧٩)، وابن أبي حاتم في «تفسيره» ـ ومن طريقه ابن حجر في «موافقة الخبر الخبر» (٢ / ٢١٤) ـ من طريق يزيد بن عبدالله ابن قسيط عن بعجة بن عبدالله الجهني به مطوَّلاً، قال ابن حجر : «هٰذا موقوف صحيح»، وقال : =

واستنباط مالك بن أنس أن من سب الصحابة فلا حظَّ له في الفيء[1] من قوله[2]: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُو مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا﴾ الآية [الحشر: ١٠].

= «وأظن مالكاً سمعه من ابن قسيط؛ فإنه من شيوخه».

ثم قال: «وقد أخرج إسماعيل القاضي في كتاب «أحكام القرآن» بسندٍ له فيه رجل مبهم عن ابن عباس أنه جرى له مع عثمان في نحو هٰذه القصَّة الذي جرى لعلي؛ فاحتمل أنه كان محفوظاً أن يكون توافق معه، وأما احتمال التعدد؛ فبعيد جدّاً».

قلت: وأخرج ما جرى وابن عباس مع عثمان: ابن شبَّة في «تاريخ المدينة» (٣ / ٩٧٧، ٩٧٨)، وابن جرير في «التفسير» (٥ / ٣٤ - ط شاكر)، وسعيد بن منصور في «سننه» (٣ / ٢ / ٦٩)، وعبدالرزاق في «المصنف» (٧ / ٣٥١، ٣٥٢)، وهٰذه رواية ثقات أهل مكة، والرواية الأولى رواية أهل المدينة، وأهل البصرة يرونها لعمر بن علي؛ كما عند ابن شبة في «تاريخ المدينة» (٣ / ٩٧٩)، والبيهقي في «الكبرى» (٧ / ٤٤٢).

وانظر: «الاستذكار» (٢٤ / ٧٤ - ٧٥)، و«المعتبر» (ص ١٩٤) للزركشي، و«تفسير ابن كثير» (٤ / ١٣٦، ١٥٧).

(١) ذكره عن مالكٍ أيضاً البغوي في «شرح السنة» (١ / ٢٢٩)، والقاضي عياض في «الشفا» (٢ / ٢٦٨)، والقرطبي في «تفسيره» (١٦ / ٢٩٦ - ٢٩٧ و١٨ / ٣٢)، والمصنِّف في «الاعتصام» (٢ / ٩٧)، والسيوطي في «الأمر بالاتّباع» (ص ٧٦ - بتحقيقي)، وابن حجر الهيتمي في «الصواعق المحرقة» (٢٥٢).

وأخرجه عنه مسنداً ابن أبي زمنين في «أصول السنة» (رقم ١٩٠)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (٧ / رقم ٢٤٠٠)، وأبو نعيم في «الحلية» (٦ / ٣٢٧)، وابن عبدالبر في «الانتقاء» (٣٥)، والضياء المقدسي في «النَّهي عن سبِّ الأصحاب» (رقم ٣٢، ٣٣ - بتحقيقي)، والخطيب كما قال القرطبي في «التفسير» (١٦ / ٢٩٦ - ٢٩٧)، وهو صحيح عنه.

(٢) رأى ابن عمر كما في «صحيح أبي داود» أن آية: ﴿ما أفاء الله على رسوله...﴾ إلخ [الحشر: ٧] استوعبت ما ذكر فيها وما بعده من الفقراء والمهاجرين والذين تبوؤا الدار والذين جاؤوا من بعدهم؛ فجعل مالك قولهم: ﴿ولا تجعل في قلوبنا غلًّا للذين آمنوا﴾ [الحشر: ١٠] شرطاً =

وقوله من قال: «الولد لا يملك»[1]: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَانَهُ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦].

وقول ابن العربي[2]: «إن الإنسان قبل أن يكون علقة لا يسمى إنساناً» من قوله: ﴿خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ [العلق: ٢].

واستدلال منذر بن سعيد على أن العربي غير مطبوع على العربية[3] بقوله: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ [النحل: ٧٨].

وأغرب [من][4] ذٰلك استدلال ابن الفخار القرطبي على أن الإيماء بالرؤوس إلى جانب عند الإباية والإيماء بها سفلاً عند الإجابة[5] أولى مما يفعله

= لاستحقاقهم في الفيء لأن قوله: «يقولون» حال؛ فهو قيد في الاستحقاق من الفيء، وأي غل أعظم من غل من يسب الصحابة؟ أما على رأي من يجعل قوله: «للفقراء... إلخ» كلاماً مستأنفاً؛ فلا يظهر وجه الاستدلال به. (د).

(١) لأنه رد عليهم بأنهم عباد الله، جمع عبد، فمعناه أنه كيف يجمع بين كونهم عباداً وهو مسلم وبين كونهم أولاد الله؟ يعني: ولا يتأتى ذٰلك لما هو مسلم من أن الولد لا يملك لوالده للتنافي في اللوازم؛ فالقرآن يقرر هٰذا الحكم بهٰذه الدلالة الإشارية. (د).

قلت: انظر: «الإكليل» للسيوطي (ص ١٧٩).

(٢) في «أحكام القرآن» (٤ / ١٩٥٥).

(٣) واستنبط السيوطي في «الإكليل» (١٦٣) منها على أن الأصل في الناس الجهل حتى يبحثوا عن العلم.

(٤) سقطت من الأصل و (ط) والنسخ المطبوعة، وأثبتناها من (م)، وكتب (ف): «الأنسب «وأغرب من ذٰلك»».

(٥) على فرض أنها تفيد أن الإيماء إلى جانب فيه الإباية؛ فليس في الآية ما يفيد أن الإيماء سفلاً فيه الإجابة، وأيضاً؛ فأصل الكلام إنكار لفعلهم هٰذا، وأن عادتهم كانت كذٰلك، وليس فيه إقرار لفعلهم حتى تؤخذ الأولوية للإشارة عند الإباية بلَيِّ الرؤوس؛ فلذا عده غريباً، ولو أطلق عليه أكثر من ذٰلك لحق له. (د).

المشارقة من خلاف ذلك بقوله تعالى: ﴿لَوَّوْا رُءُوسَهُمْ وَرَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ﴾ الآية [المنافقون: ٥].

وكان أبو بكر الشِّبلي الصُّوفيُّ إذا لبس شيئاً خرق فيه موضعاً؛ فقال له ابن مجـاهد: «أين في العلم إفساد ما ينتفع به؟ فقال: ﴿فَطَفِقَ مَسْحًا (١) بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾ [ص: ٣٣]. ثم قال الشبلي: أين في القرآن أن الحبيب لا يعذب حبيبه؟ فسكت ابن مجاهد وقال له: قل: قال قوله: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾ الآية [المائدة: ١٨].

واستدل بعضهم(٢) على منع سماع المرأة بقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ الآية [الأعراف: ١٤٣].

---

(١) إفساد المال في شريعتنا غير جائز، وخوف الاشتغال به لا يجيز إفساده، وطرق التحفظ من الاشتغال به كثيرة منها الهبة والصدقة وغيرهما، وشرع من قبلنا يعمل به ما لم ينسخ، على أنه إذا كان المسح برقاب الخيل وسوقها معناه ضربهما بالسيف كما قاله الجمهور ـ لا المسح باليد عند استعراضها لتفقد أحوالها وإصلاح شأنها كما قال الفخر الرازي والطبري، وكما روى عن ابن عباس والزهري، فأما أن يكون ذٰلك في شريعته للتقرب بذبحها كما يتقرب النعم، وأما أن يكون مجرد خدش ليكون علامة على تحبيسها في سبيل الله على حد وسم إبل الصدقة، قال الألوسي: «أما إنه أتلفها غضباً لأنها شغلته؛ فقول باطل لا ينظر إليه» اهـ. وهٰذا كله داخل تحت قوله: «وفي بعض هٰذه الاستدلالات نظر». (د).

قلت: قال القرطبي في «تفسيره» (١٥ / ١٩٧): «وقد استدل الشبلي وغيره من الصوفية في تقطيع ثيابهم وتخريقها بفعل سليمان هٰذا، وهو استدلال فاسد».

(٢) رتب موسى عليه السلام طلب النظر على تكليم الله تعالى له؛ ففهم هٰذا البعض أن موسى بنى هٰذا على أن من يجوز سماع كلامه يجوز النظر إليه وبالعكس، وحيث إن المرأة لا تجـوز رؤيتها باتفاق؛ فلا يجوز سماع كلامها، وما أبعد هٰذا لا سيما مع ملاحظة الفرق في مادة الجواز؛ ففي مسألة موسى الجواز عقلي، ومسألة رؤية المرأة وسماع كلامها الكلام فيه من أحكام التكليف الخمسة، فلما لم تجـز رؤية المرأة والنظر إليها باتفاق؛ لم يجز سماع كلامها. (د). =

وفي بعض هٰذه الاستدلالات نظر.

فصل

وعلى هٰذا لا بد في كل مسألة يراد تحصيل علمها على أكمل الوجوه أن يلتفت إلى أصلها في القرآن، فإن وجدت منصوصاً على عينها أو ذكر نوعها أو جنسها؛ فذاك، وإلا؛ فمراتب النظر فيها متعددة، لعلها تذكر بعد في موضعها إن شاء الله تعالى.

وقد تقدم في القسم الأول من كتاب الأدلة قبل هٰذا أن كل دليل شرعي؛ فإما مقطوع به، أو راجع إلى مقطوع[1] به، وأعلى مراجع المقطوع به القرآن الكريم؛ فهو أول مرجوع إليه، أما إذا لم يُرَد من المسألة إلا العمل خاصة، فيكفي الرجوع فيها إلى السنة المنقولة بالآحاد، كما يكفي الرجوع فيها إلى قول المجتهد، وهو أضعف، وإنما يرجع فيها إلى أصلها في الكتاب لافتقاره إلى ذٰلك في جعلها أصلاً يرجع إليه، أو ديناً يدانُ الله به؛ فلا يكتفي بمجرد تلقيها من أخبار الآحاد[2] كما تقدم.

* * * * *

= قلت: والصواب أن النساء يرين الله تعالى، والأدلة على ذٰلك كثيرة، وانتصر لهٰذا الرأي شيخ الإسلام ابن تيمية في رسالة مفردة موجودة في «مجموع الفتاوى» (٦ / ٤٠١ - ٤٦٠)، وكذا السيوطي في «تحفة الجلساء في رؤية الله للنساء»، وهي مطبوعة في «الحاوي للفتاوى» له (٢ / ١٩٨ - ٢٠١).

(١) في الأصل: «المقطوع».

(٢) كلام المصنِّف هنا مبنيٌّ على أصلٍ عنده، سيأتي ذكره في (ص ٣١٦) من أن السنة لا يوجد فيها شيء إلا وله أصل في القرآن؛ فانظره ومناقشته هناك.

المسألة السابعة

العلوم المضافة إلى القرآن تنقسم على أقسام:

قسم هو كالأداة لفهمه واستخراج ما فيه من الفوائد، والمعين على معرفة مراد الله تعالى منه؛ كعلوم[1] اللغة العربية التي لا بد منها وعلم القراءات، والناسخ والمنسوخ، وقواعد أصول الفقه، وما أشبه ذٰلك؛ فهٰذا لا نظر فيه هنا.

ولٰكن قد يدعى فيما ليس بوسيلة أنه وسيلة إلى فهم القرآن، وأنه مطلوب كطلب ما هو وسيلة بالحقيقة؛ فإن علم العربية، أو علم الناسخ والمنسوخ، وعلم الأسباب، وعلم المكي والمدني، وعلم القراءات، وعلم أصول الفقه، معلوم عند جميع العلماء أنها مُعينة على فهم القرآن، وأما غير ذٰلك؛ فقد يعده بعض الناس وسيلة أيضاً ولا يكون كذٰلك، كما تقدم[2] في حكاية الرازي في جعل علم الهيئة وسيلة إلى فهم قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾ [ق: ٦].

وزعم ابن رشد الحكيم في كتابه الذي سماه بـ «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»[3] أن علوم الفلسفة مطلوبة؛ إذ لا يفهم المقصود من الشريعة على الحقيقة إلا بها، ولو قال قائل: إن الأمر بالضدِّ مما قال لما بَعُدَ في المعارضة.

وشاهِدُ ما بين الخصمين شأن السَّلف الصَّالح في تلك[4] العلوم، هل كانوا آخذين فيها، أم كانوا تاركين لها أو غافلين عنها؟ مع القطع بتحققهم بفهم القرآن، يشهد لهم بذٰلك النبي ﷺ، والجم الغفير؛ فلينظر امرؤ أين يضع قدمه،

---

(١) في الأصل: «العلم».

(٢) في (١ / ٥١ - ٥٢).

(٣) وهو مطبوع، والمذكور فيه: (ص ١٩ وما بعدها).

(٤) في (ط): «ترك».

وثم أنواع أخر يعرفها من زاول هٰذه الأمور، ولا ينبئك مثل خبير؛ فأبو حامد[1] ممن قتل هٰذه الأمور خبرة، وصرح فيها بالبيان الشَّافي في مواضع من كتبه.

وقسم هو مأخوذ من جملته من حيث هو كلام، لا من حيث هو خطاب بأمر أو نهي أو غيرهما، بل من جهة ما هو هو، وذٰلك ما فيه من دلالة النبوة، وهو كونه معجزة لرسول الله ﷺ؛ فإن هٰذا المعنى ليس مأخوذاً من تفاصيل القرآن كما تؤخذ منه الأحكام الشرعية؛ إذ لم تنص آياته وسوره على ذٰلك مثل نصِّها على الأحكام بالأمر والنهي وغيرهما، وإنما فيه التَّنبيه على التَّعجيز أن يأتوا بسورة مثله، وذٰلك لا يختص به شيء من القرآن دون شيء، ولا سورة دون سورة، ولا نمط منه دون آخر، بل ماهيته هي المعجزة له، حسبما نبَّه عليه [قوله عليه][2] الصلاة والسلام: «ما مِن الأنبياء نبيٌّ إلا أعطِيَ مِن الآياتِ ما مِثله آمَن عليه البَشرُ، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاهُ اللهُ إليَّ؛ فأرجو أن أكونَ أكثرهم تابعاً يومَ القيامة»[3]؛ فهو بهيئته التي أنزله الله عليها دال على صدق الرسول عليه الصلاة والسلام، وفيها عجز الفصحاء اللُّسن، والخصماء اللُّد عن الإتيان بما يماثله أو يدانيه، ووجه كونه معجزاً لا يحتاج إلى تقريره في هٰذا الموضع، لأنه كيفما تصور[4] الإعجاز به؛ فماهيته هي الدالة على ذٰلك؛ فإلى أي نحو منه مِلْتَ دَلَّك [ذٰلك][5] على صدق رسول الله ﷺ، فهٰذا القسم أيضاً لا نظر فيه هنا، وموضعه كتب الكلام.

---

(١) من لطيف ما قيل عنه عبارة ابن العربي: «شيخنا أبو حامد بلع الفلاسفة، وأراد أن يتقيأهم فما استطاع».

انظر: «الصفدية» (١ / ٢١١)، و«السير» (١٩ / ٣٢٧)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (٤ / ٦٦، ١٦٤).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من (د).

(٣) مضى تخريجه (ص ١٨٠).

(٤) في (ط): «يتصور».

(٥) ليست في الأصل ولا في (ط).

وقسم هو مأخوذ من عادة الله تعالى في إنزاله، وخطابِ الخلق به، ومعاملته لهم بالرفق والحسنى من جعله عربياً يدخل تحت نيل أفهامهم، مع أنه المنزه القديم، وكونه تنزَّل لهم بالتقريب والملاطفة والتعليم في نفس المعاملة به، قبل النظر إلى ما حواه من المعارف والخيرات، وهٰذا نظر خارج عما تضمنه القرآن من العلوم، ويتبين صحة الأصل المذكور في كتاب الاجتهاد، وهو أصل التخلُّق[1] بصفات الله والاقتداء بأفعاله.

ويشتمل على أنواع من القواعد الأصلية والفوائد الفرعية، والمحاسن الأدبية؛ فلنذكر منها أمثلة يُستعانُ بها في فهم المراد:

ـ **فمن ذٰلك**: عدم المؤاخذة قبل الإنذار، ودلَّ على ذٰلك إخباره تعالى عن نفسه بقوله: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]؛ فجرت عادته في خلقه أنه لا يؤاخذ بالمخالفة إلا بعد إرسال الرسل، فإذا قامت الحجة عليهم ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، ولكل جزاء مثله.

ـ **ومنها**: الإبلاغ في إقامة الحجة على ما خاطب به الخلق؛ فإنه تعالى أنزل القرآن برهاناً في نفسه على صحَّة ما فيه، وزاد على يدي رسوله عليه الصلاة والسلام من المعجزات ما في بعضه الكفاية[2].

ـ **ومنها**: ترك الأخذ من أول مرة بالذَّنب، والحلم عن تعجيل المعاندين

---

(١) قرر ابن تيمية في «الصفدية» (٢ / ٣٣٧)، وابن القيم في «بدائع الفوائد» (١ / ١٦٤) و«عدة الصابرين» (٣٦) أن هٰذه العبارة غير سديدة، وأنها منتزعة من قول الفلاسفة بالتَّشبُّه بالإلٰه على قدر الطاقة، وبيَّنا أن هٰذا مسلك ابن عربي وابن سبعين وغيرهما من ملاحدة الصوفية، وصار ذٰلك مع ما ضمُّوا إليه من البدع والإلحاد موقعاً لهم في الحلول والاتحاد، وذكرا أن الأحسن من هٰذه العبارة التعبد، وأحسن منها ـ بالعبارة المطابقة للقرآن ـ وهي الـدُّعاء، المتضمِّن للتَّعبُّد والسؤال.

(٢) في (ف): «ما فيه»، وقال: «لعله «ما في بعضه الكفاية»».

بالعذاب، مع تماديهم على الإباية والجحود بعد وضوح البرهان، وإن استعجلوا به.

ـ **ومنها**: تحسين العبارة بالكناية ونحوها في المواطن التي يحتاج فيها إلى ذكر ما يستحيى من ذكره في عادتنا؛ كقوله تعالى: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النساء: ٤٣، والمائدة: ٦].

﴿وَمَرْيَمَ ٱبْنَتَ عِمْرَٰنَ ٱلَّتِىٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَٰتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِۦ وَكَانَتْ مِنَ ٱلْقَٰنِتِينَ﴾ [التحريم: ١٢].

وقوله: ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾ [المائدة: ٧٥].

حتى إذا وضح السَّبيل في مقطع الحق، وحضر وقت التصريح بما ينبغي التصريح به [1]؛ فلا بد منه، وإليه الإشارة بقوله: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْىِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: ٢٦].

﴿وَٱللَّهُ لَا يَسْتَحْىِۦ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾ [الأحزاب: ٥٣].

ـ **ومنها**: التَّأني في الأمور، والجري على مجرى التَّثبت، والأخذ بالاحتياط، وهو المعهود في حقنا؛ فلقد أنزل القرآن على رسول الله ﷺ نُجُوماً في عشرين سنة؛ حتى قال الكفار: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً﴾ [الفرقان: ٣٢].

فقال الله: ﴿كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ﴾ [الفرقان: ٣٢].

وقال: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا﴾ [الإسراء: ١٠٦].

وفي هٰذه المدة كان الإنذار يترادف، والصراط يستوي بالنسبة إلى كل

---

(١) كذا في الأصل و (ط)، وفي غيرهما: «به».

وجهة وإلى كل محتاج إليه، وحين أبى من أبى من الدخول في الإسلام بعد عشر سنين أو أكثر بُدِئوا[1] بالتغليظ بالدعاء؛ فشرع الجهاد لٰكن على تدريج[2] أيضاً، حكمة بالغة، وترتيباً يقتضيه العدل والإحسان، حتى إذا كمل[3] الدُين، ودخل الناس فيه أفواجاً، ولم يبق لقائل ما يقول؛ قبض الله نبيَّه إليه وقد بانت الحجَّةُ، ووضحت المحجَّة، واشتد أسُّ[4] الدِّين، وقوي عضده بأنصار الله؛ فلله الحمد كثيراً على ذٰلك.

ـ **ومنها**: كيفية تأدب العباد إذا قصدوا باب رب الأرباب بالتضرُّع والدُّعاء؛ فقد بيَّن مساقُ القرآن آداباً استقرئت منه، وإن لم ينص عليها بالعبارة؛ فقد أغنت إشارة التقرير عن التصريح بالتعبير، فأنت ترى أن نداء الله للعباد لم يأت في القرآن في الغالب إلا بـ «يا» المشيرة إلى بُعْدِ المنادي لأنَّ صاحبَ النِّداء مُنزَّهٌ عن مداناة العباد، موصوف بالتعالي عنهم والاستغناء، فإذا قرر نداء العباد للرب أتى بأمور تستدعي قرب الإجابة:

ـ **منها**: إسقاط حرف النِّداء المشير إلى قُرب المنادَى، وأنه حاضر مع المنادي غير غافل عنه؛ فدلَّ على استشعار الراغب هٰذا المعنى؛ إذ لم يأت في الغالب إلا «ربنا» «ربنا» كقوله: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ﴾[5][البقرة: ٢٨٦].

﴿رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ﴾ [البقرة: ١٢٧].

---

(١) في (ط): «بدىء».

(٢) كما سبق إذن لا إيجاب، ثم إيجاب لمقاتلة من يلونهم من الكفار، ثم مقاتلة المشركين كافة. (د).

(٣) في الأصل: «أكمل».

(٤) في الأصل: «أمر».

(٥) وهٰذا وما ماثله وإن كان على لسان العباد؛ إلا أنه بتعليمه تعالى لهم؛ فلا يقال: إن هٰذا حكاية لما قالوه، ولا يتأتى أن يغير شيئاً منها بحذف حرف النداء ليعلمنا بذٰلك شيئاً من آداب مخاطبته تعالى. (د).

﴿ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي ﴾ [آل عمران: ٣٥].

﴿ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَىٰ ﴾ [البقرة: ٢٦٠].

ـ **ومنها**: كثرة مجيء النِّداء باسم الرَّب المقتضي للقيام بأمور العباد[1] وإصلاحها؛ فكأنَّ العبدُ متعلِّقٌ[2] بمن شأنه التربية والرفق والإحسان، قائلاً: يا من هو المصلح لشؤوننا على الإطلاق أتِمَّ لنا ذٰلك بكذا، وهو مقتضى ما يدعو به، وإنما أتى «اللهم» في مواضع قليلة، ولمعانٍ اقتضتها الأحوال.

ـ **ومنها**: تقديم الوسيلة بين يدي الطَّلب[3]؛ كقوله: ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ * اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾ الآية [الفاتحة: ٥ ـ ٦].

﴿ رَبَّنَا إِنَّنَا ءَامَنَّا ﴾ [آل عمران: ١٦].

﴿ رَبَّنَا ءَامَنَّا بِمَا أَنزَلْتَ ﴾ [آل عمران: ٥٣].

﴿ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ ﴾ [آل عمران: ١٩١].

﴿ رَبَّنَا إِنَّكَ ءَاتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً ﴾ الآية [يونس: ٨٨].

﴿ رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَاتَّبَعُوا مَن لَّمْ يَزِدْهُ . . . ﴾ إلى قوله: ﴿ وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا ﴾ [نوح: ٢١ ـ ٢٨].

﴿ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا ﴾ [البقرة: ١٢٧].

إلى غير ذٰلك من الآداب التي تؤخذ من مجرد التَّقرير.

ومن ذٰلك أشياء ذُكرت في كتاب الاجتهاد في الاقتداء بالأفعال، والتخلق

---

(١) في (ط): «العبد».

(٢) كذا في الأصل و (ط)، وفي غيرهما: «فكان العبد متعلقاً».

(٣) انظر: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٠ / ٢٨٤ ـ ٢٨٦).

بالصِّفات، تضاف إلى ما هنا، وقد تقدم[1] أيضاً منه جملة في كتاب المقاصد.

والحاصل أن القرآن احتوى من هٰذا النوع من الفوائد والمحاسن التي تقتضيها القواعد الشَّرعيَّة على كثيرٍ يشهد بها شاهد الاعتبار، ويصححها نصوص الآيات والأخبار.

وقسم هو المقصود الأول[2] بالذِّكر، وهو الذي نبَّه عليه العلماءُ، وعرفوه مأخوذاً من نصوص الكتاب منطوقها ومفهومها، على حسب ما أدَّاه اللسانُ العربيُّ فيه، وذٰلك أنه محتوٍ من العلوم[3] على ثلاثة أجناس هي المقصود الأول[4]:

أحدها: معرفة المتوجَّه إليه، وهو الله المعبود سبحانه.

والثاني: معرفة كيفية التوجُّه إليه.

والثالث: معرفة مآل العبد ليخاف الله به ويرجوه.

وهٰذه الأجناس الثَّلاثةُ داخلةٌ تحت جنس واحد هو المقصود، عبَّر عنه قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]؛ فالعبادة هي المطلوب الأول، غير أنه لا يمكن إلا بمعرفة المعبود؛ إذ المجهول لا يتوجَّه إليه ولا يقصد بعبادة ولا بغيرها، فإذا عُرِف ـ ومن جملة المعرفة به أنه آمر وناهٍ وطالب للعباد بقيامهم بحقه ـ توجَّه الطلب؛ إلا أنه لا يتأتى دون معرفة كيفية التَّعبُّد؛ فجيء بالجنس الثَّاني.

---

(١) في المسألة الخامسة من النوع الثاني، وجعل دلالة الكلام على هٰذه الآداب من نوع الدلالة التبعية، وبسط المقام هناك؛ فراجعه ليتبين به بعض الحاصل الذي أشار إليه بعد. (د).

(٢) وهو من قسم الدلالة على المعنى الأصلي. (د).

(٣) في الأصل: «محتوى العلوم».

(٤) انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١ / ٢٠ ـ ٣٦).

ولما كانت النُّفوس من شأنها طلب النتائج والمآلات، وكان مآل الأعمال عائداً على العاملين، بحسب ما كان منهم من طاعةٍ أو معصيةٍ، وانجرَّ مع ذٰلك التَّبشيرُ والإنذارُ في ذكرها أتى بالجنس الثَّالث موضحاً لهٰذا الطَّرف، وأنَّ الدُّنيا ليست بدار إقامة، وإنما الإقامة في الدَّار الآخرة.

فالأول يدخل تحته علم الذَّات والصِّفات والأفعال، ويتعلَّق بالنَّظر في الصِّفات أو في الأفعال النَّظرُ في النُّبوَّات؛ لأنَّها الوسائطُ بين المعبود والعِباد، وفي كل أصل ثبت للدين علمياً كان أو عملياً، ويتكمل بتقرير البراهين، والمحاجة لمن جادل خصماً من المبطلين[1].

والثاني: يشتمل على التعريف بأنواع التعبُّدات من العبادات والعادات والمعاملات، وما يتبع كل واحد منها من المكمِّلات، وهي أنواع فروض الكفايات، وجامعُها[2] الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنظر فيمن يقوم به.

والثالث: يدخل في ضمنه النظر في ثلاثة مواطن: الموت وما يليه، ويوم القيامة وما يحويه، والمنزل الذي يستقر فيه، ومكمِّلُ هٰذا الجنس الترغيب والترهيب، ومنه الإخبار عن الناجين والهالكين وأحوالهم، وما أداهم إليه حاصل أعمالهم.

---

(١) في الأصل: «خصماء المبطلين»، وفي (ط): «من خصماء المبطلين».

(٢) أي: الجامع من بين فروض الكفايات الذي يتعلق بكل مطلوب وكل منهي عنه في الشريعة هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإنَّه لا يختص بباب من الشريعة دون باب، بخلاف فروض الكفايات الأخرى؛ كالولايات العامة، والجهاد، وتعليم العلم، وإقامة الصناعات المهمة؛ فهٰذه كلها فروض كفايات قاصرة على بابها، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب كفائي مكمل لجميع أبواب الشريعة، هنا معنى الجمع، وليس المراد بكونه جامعها أنه كلي لها، وأنها جزئيات مندرجة تحته؛ فإنه لا يظهر. (د).

وإذا تقرر هٰذا تلخص من مجموع العلوم الحاصلة في القرآن اثنا عشر علماً[1]، وقد حصرها الغزالي[2] في ستة أقسام: ثلاثة منها هي السوابق والأصول المهمة، وثلاثة هي توابع ومتممة.

فأما الثلاثة [الأُوَل][3]؛ فهي تعريف المدعو إليه، وهو شرح معرفة الله تعالى، ويشتمل على معرفة الذَّات والصِّفات والأفعال، وتعريف طريق السلوك إلى الله تعالى على الصِّراط المستقيم، وذٰلك بالتَّحلية بالأخلاق الحميدة، والتَّزكية عن الأخلاق الذميمة، وتعريف الحال عند الوصول إليه، ويشتمل على ذكر حالَي النَّعيم والعذاب، وما يتقدم ذٰلك من أحوال القيامة.

وأما الثلاثة الأُخَر؛ فهي تعريف[4] أحوال المجيبين للدَّعوة، وذٰلك قصص الأنبياء والأولياء، وسرُّهُ التَّرغيب، وأحوال النَّاكبين وذٰلك قصص أعداء الله، وسره الترهيب، والتعريف بمحاجة الكفار بعد حكاية أقوالهم الزائغة، وتشتمل على ذكر الله بما ينزه عنه، وذكر النبي عليه الصلاة والسلام بما لا يليق به، وادكار[5] عاقبة الطاعة والمعصية، وسرّه في جنبة الباطل التحذيرُ والإفضاح، وفي جنبة الحق التثبيتُ والإيضاح، والتعريف بعمارة منازل الطريق، وكيفية أخذ

---

(١) لأن كل واحد من الأجناس الثلاثة تحته ثلاثة أنواع من العلم، ولكل جنس مكمل، أما الغزالي؛ فجعل الأجناس الثلاثة علوماً ثلاثة فقط، بدون مراعاة تعدد ما اندرج تحتها والنظر في شعبها، غير أنه جعل الثاني تعريف طريق السلوك إليه بالتحلية والتزكية، وجعل التعريف بالعبادات والمعاملات . . . إلخ من التوابع والمتممات، وعليك بالمقارنة بين اعتباراته والاعتبارات السابقة، واعتباره أنسب بمقام الصوفية. (د).

(٢) في كتابه «جواهر القرآن» (ص ٩ وما بعدها).

(٣) زيادة من الأصل و (م) و (ط)، وسقطت من (ف) و (د).

(٤) فالتعريف الأول مكمل للثالث، والتعريف الثاني مكمل للأول، والتعريف الثالث تابع ومكمل للثاني. (د).

(٥) في (ط): «وإنكار»!!

الأهبـة والـزاد، ومعنـاه محصـول ما ذكـره الفقهـاء في العبـادات والعـادات والمعاملات والجنايات، وهٰذه الأقسام الستة تتشعب إلى عشرة، وهي: ذكر الـذات، والصفـات، والأفعال، والمعاد، والصراط المستقيم، وهو جانب[1] التحلية والتزكية، وأحوال الأنبياء، والأولياء، والأعداء، ومحاجة الكفار، وحدود الأحكام.

* * * * *

(١) في (ط): «جانبا».

المسألة الثامنة

مِنَ النَّاس مَنْ زعم أنَّ للقرآن ظاهراً وباطناً[1]، وربما نقلوا في ذٰلك بعض الأحاديث والآثار؛ فعن الحسن مما أرسله عن النبي ﷺ؛ أنه قال: «ما أنزل الله آية إلا ولها ظهر وبطن ـ بمعنى ظاهر وباطن ـ، وكل حرفٍ حدٌّ، وكل حدٍّ مَطلَعٌ»[2].

وفُسِّر[3] بأنَّ الظَّهر والظَّاهر هو ظاهر التلاوة، والباطن هو الفهم عن الله لمراده؛ لأن الله تعالى قال: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلۡقَوۡمِ لَا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ حَدِيثٗا﴾ [النساء: ٧٨].

والمعنى: لا يفهمون عن الله مراده من الخطاب، ولم يُرد أنهم لا يفهمون نفس الكـلام، كيف وهو منزل بلسانهم؟ولٰكن لم يحظوا[4] بفهم مراد الله من الكـلام، وكأن هٰذا هو معنى ما روي عن عليّ أنه سئل: هل عندكم كتاب؟

---

(١) انظر: «قانون التأويل» (ص ١٩٦)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٣ / ٢٣٠ وما بعدها).

(٢) أخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» (ص ٤٣) ـ ومن طريقه البغوي في «شرح السنة» (١ / ٢٦٢ / رقم ١٢٢) ـ بإسنادٍ ضعيف، فيه علي بن زيد بن جُدعان ضعيف، وهو مرسل.

وأخـرجـه ابن جرير في «تفسيره» (رقم ١١ ـ ط شاكـر)، والـطبـراني في «الكبير» (رقم ١٠٠٩٠)، والبزّار في «المسند» (رقم ٢٣١٢)، وابن حبان في «الصحيح» (١ / ٢٧٦ / رقم ٧٥ ـ الإحسان) عن ابن مسعود مرفوعاً: «أُنزل القرآن على سبعة أحْرُفٍ، لكل آية منها ظهرٌ وبطنٌ».

وإسناده ضعيف، فيه إبراهيم بن مسلم الهجري.

وأخرجه ابن جرير في «التفسير» (رقم ١٠) من طريق آخر بإسنادٍ فيه مبهم؛ فهو ضعيفٌ، وتكلَّم البغوي على شرح هٰذا الحديث بكلامٍ مسهبٍ حسنٍ؛ فراجعه، وانظر أيضاً: «فهم القرآن» للمحاسبي (ص ٣٢٨).

(٣) المذكور في «تفسير سهل التستري» (ص ٣).

(٤) في (ط): «يخصُّوا».

فقال: لا؛ إلا كتاب الله، أو فهم أعطِيَه رجل مسلم، أو ما في هٰذه الصحيفة[1].
الحـديث، وإليه يرجـع تفسير الحسن للحديث؛ إذ قال: «الظهر هو الظاهر والباطن[2] هو السِّر»[3].

وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

فظاهر المعنى شيء، وهم عارفون به؛ لأنهم عرب والمراد شيء آخر، وهو الذي لا شك فيه أنه من عند الله، وإذا حصل التدبر لم يوجد[4] في القرآن اختلاف ألبتة؛ فهٰذا الوجه الذي من جهته يفهم الاتفاق وينزاح الاختلاف هو البـاطن المشـار إليه، ولمَّا قالوا في الحسنة: ﴿هَـٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨]، وفي السيئة: هٰذا من عند رسول الله، بيَّن لهم أن كُلًّا من عند الله، وأنهم لا يفقهون حديثاً، ولٰكن بين الوجه الذي يتنزّل عليه أن كُلًّا من عند الله بقوله: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ الآية [النساء: ٧٩].

وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد: ٢٤].

فالتـدبـر إنمـا يكـون لمن التفت إلى المقاصد، وذٰلك ظاهر في أنهم أعرضوا عن مقاصد القرآن؛ فلم يحصل منهم تدبُّر، قال بعضهم: «الكلام في القرآن على ضربين:

---

(١) مضى تخريجه (ص ١٩٢)، وهو صحيح.

(٢) كذا في الأصل وجميع الطبعات، والصواب: «والبطن».

(٣) أخرجه عنه أبو عبيد في «فضائل القرآن» (٤٣).

(٤) فإن الاختلاف إنما جاء من الوقوف عند بعض الظواهر، وضرب بعضها ببعض، وعدم التدبر في فقه النصوص حتى تتفق في المقصود منها، وذٰلك بتفسير بعضها ببعض بتخصيص أو تقييد أو تعميم، وهٰكـذا من وجـوه الفهم التي ترشد إليها المقاصد الشرعية وسائر أدوات الفهم الستة المتقدمة في المسألة السابعة. (د).

أحدهما: يكون برواية؛ فليس يعتبر فيها إلا النقل.

والآخر: يقع بفهم؛ فليس يكون إلا بلسان من الحق إظهار[1] حكمةٍ على لسان العبد»، وهٰذا الكلام يشير إلى معنى كلام عليّ.

وحاصل هٰذا الكلام أنَّ المراد بالظاهر هو المفهوم العربيّ، والباطن هو مراد[2] الله تعالى من كلامه وخطابه، فإن كان مراد من أطلق هٰذه العبارة ما فسر؛ فصحيح ولا نزاع فيه، وإنْ أرادوا غير ذٰلك؛ فهو إثبات أمر زائد على ما كان معلوماً عند الصحابة ومن بعدهم؛ فلا بد من دليل قطعي يثبت هٰذه الدعوى لأنها أصل يحكم به على تفسير الكتاب، فلا يكون ظنياً، وما استدل به إنما غايته إذا صَحَّ سندُه أن ينتظم في سلك المراسيل، وإذا تقرر هٰذا؛ فلنرجع إلى بيانهما[3] على التفسير المذكور بحول الله.

وله أمثلة تبين معناه بإطلاق؛ فعن ابن عباس قال: «كان عمر يدخلني مع أصحاب النبي ﷺ، فقال له عبدالرحمٰن بن عوف: أتدخله ولنا بنون مثله؟ فقال له عمر: إنه من حيث تعلم. فسألني عن هٰذه الآية: ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ﴾ [النصر: ١]، فقلت: إنما هو أجَل رسول الله ﷺ أعلمه إياه، وقرأ

---

(١) أي: قصد إظهار حكمة؛ فهو مفعول لأجله مضاف؛ أي: يريد الله إظهار سر ومعنى من المعاني الخفية على لسان عبد من أصفيائه. (د).

قلت: وفيه تعريض بـ (ف) حيث قال: «لعله إظهار لحكمه على لسان العبد».

(٢) أي: الذي يتوصل إليه بالوسائل التي أشار إليها سابقاً، وإلا؛ فالزائغون يدّعون أن تأويلاتهم الزائغة هي مراد الله تعالى، لٰكنه يحتاج في بعض ذٰلك إلى زيادة بصيرة كما في مسألة ابن عباس وعمر المذكورة، وسيأتي له في فصل المسألة التابعة شرطان يستقر عليهما ما يعنيه بالباطن المراد لله تعالى، وينزاح بتحققها دعاوى الزائفين والمحرفين. (د).

(٣) أي: الظاهر والباطن على التفسير الذي ارتضاه. (د).

السورة إلى آخرها. فقال عمر: والله ما أعلم منها إلا ما تعلم»[1].

فظاهر هٰذه السورة أن الله أمر نبيه ﷺ أن يسبح بحمد ربه ويستغفره إذ نصره الله وفتح عليه، وباطنها أن الله نعى إليه نفسه.

ولمَّا نزل قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ الآية [المائدة: ٣]؛ فرح الصحابة وبكى عمر، وقال: «ما بعد الكمال إلا النُّقصان»[2] مستشعراً نعيه عليه الصلاة والسلام، فما عاش بعدها إلا إحدى وثمانين يوماً[3].

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب المغازي، باب إذا جاء نصر الله والفتح، ٨ / ٢٠ / رقم ٤٢٩٤، وباب مرض النبي ﷺ ووفاته، ٨ / ١٣٠ / رقم ٤٤٣٠، وكتاب التفسير، باب قوله: **﴿ورأيت الناس...﴾**، ٨ / ٧٣٤ / رقم ٤٩٦٩، وباب قوله: **﴿فسبح بحمد ربك واستغفره﴾**، ٨ / ٧٣٤ / رقم ٤٩٧٠)، والترمذي في «الجامع» (أبواب التفسير، باب سورة النصر، ٥ / ٤٥٠ / رقم ٣٣٦٢) ـ وقال: «هٰذا حديث حسن صحيح» ـ، وأحمد في «المسند» (١ / ٣٣٧، ٣٤٤ مختصراً)، والطبراني في «المعجم الكبير» (١٠ / ٣٢١ / رقم ١٠٦١٧)، والحاكم والبزار وابن سعد كما قال الزيلعي في «تخريج أحاديث الكشاف» (٤ / ٣٢١).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» (٨ / ١٤٠ ـ ط دار الفكر) عن محمد بن فضيل، وابن جرير في «تفسيره» (٦ / ٥٢) من طريق سفيان عن ابن فضيل، والواحدي في «الوسيط» (٢ / ١٥٤) من طريق سهل بن عثمان، كلاهما (هو وابن فضيل) عن هارون بن عنترة عن أبيه؛ قال: لما نزلت وذكر نحوه، ومضى لفظه عند المصنف (١ /١٥٢)، وأخرجه ابن جرير من طريق أحمد بن بشير عن هارون به.

وإسناده ضعيف، أبو هارون عنترة بن عبدالرحمٰن، وثقه أبو زرعة وأبو حاتم، روى له النسائي حديثاً واحداً عن ابن عباس، وروايته هٰذه مرسلة، وانظر: «الدر المنثور» (٣ / ١٨).

وقال ابن كثير في «التفسير» (٢ / ٢٤): «ويشهد لهٰذا المعنى الحديث الثابت: «إن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً؛ فطوبى للغرباء»». قلت: انظر ما قدَّمناه (١ / ١٥١).

(٣) أسنده ابن جرير في «التفسير» (٦ / ٨٠) عن ابن جريج، وذكره السمرقندي في «بحر العلوم» (١ / ٤١٦ ـ ط لبنان)، وابن كثير في «التفسير» (٢ / ١٤).

وقال تعالى: ﴿ مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلْعَنكَبُوتِ [ٱتَّخَذَتْ بَيْتًا]﴾ الآية [العنكبوت: ٤١]، قال الكفار: ما بال العنكبوت والذباب يذكر في القرآن؟ ما هذا الإله[1]؛ فنزل[2]: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: ٢٦]؛ فأخذوا بمجرد الظاهر، ولم ينظروا في المراد، فقال تعالى: ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ﴾ الآية [البقرة: ٢٦].

ويشبه ما نحن فيه نظر الكفار للدنيا، واعتدادهم منها بمجرد الظاهر الذي هو لهو ولعب وظل زائل، وترك ما هو مقصود منها، وهو كونها مجازاً ومعبراً لا محل سكنى، وهٰذا هو باطنها على ما تقدم[3] من التفسير.

ولما قال تعالى: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾ [المدثر: ٣٠] نظر الكفار إلى **ظاهر العدد؛ فقال أبو جهل ـ فيما روي ـ[4]: لا[5] يعجز كل عشرة منكم أن**

---

(١) في الأصل: «الآله».

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم في «تفسيره» (١ / رقم ٢٨١) عن ابن جريج به، وأخرجه عبدالرزاق في «تفسيره» (١ / ٤١) عن قتادة به، وأخرجه الواحدي في «أسباب النزول» (ص ١٤) عن عبدالغني بن سعيد الثقفي عن موسى بن عبدالرحمٰن عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس وذكر نحوه.

قال السيوطي في «لباب النقول» (١٩): «عبدالغني واهٍ جدّاً»، وقال: «وذكر المشركين لا يلائم كون الآية مدنية». وانظر ـ لزاماً ـ (٣ / ٥١٤).

وما بين المعقوفتين زيادة من الأصل.

(٣) وسيأتي له مزيد بسط في المسألة الثالثة من مبحث التعارض. (د).

(٤) أخرجه ابن جرير في «التفسير» (٢٩ / ١٥٩) عن ابن عباس بإسنادٍ ضعيف فيه مجاهيل.

وأخرجه عبدالرزاق في «التفسير» (٢ / ٢ / ٣٢٩)، وابن جرير في «التفسير» (٢٩ / ١٥٩ ـ ١٦٠)، وعبد بن حميد ـ كما في «الدُّر المنثور» (٨ / ٣٣٣) ـ عن قتادة به.

(٥) سقطت من (ط).

يبطشوا برجل منهم. فبين الله تعالى باطن الأمر بقوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَٰٓئِكَةً . . .﴾ إلى قوله: ﴿وَلِيَقُولَ ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْكَٰفِرُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا﴾ [المدثر: ٣١].

وقال: ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ﴾ [المنافقون: ٨]؛ فنظروا إلى ظاهر الحياة الدنيا[١]، وقال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨].

وقال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْتَرِى لَهْوَ ٱلْحَدِيثِ . . .﴾ الآية [لقمان: ٦] لمّا نزل القرآن الذي هو هدى للناس ورحمة للمحسنين، ناظره[٢] الكافر النضر بن الحارث بأخبار فارس والجاهلية وبالغناء[٣]؛ فهٰذا هو عدم الاعتبار لباطن ما أنزل الله.

وقال تعالى في المنافقين: ﴿لَأَنتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِى صُدُورِهِم مِّنَ ٱللَّهِ﴾

---

(١) يومىء المصنف إلى مقولة عبدالله بن أبيٍّ، أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب سورة المنافقين، ٨ / ٦٤٤ / رقم ٤٩٠٠ ـ ٤٩٠٤) عن زيد بن أرقم؛ قال: «كنتُ في غُزاةٍ، فسمعتُ عبدَالله بن أبيّ يقول: لا تُنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضُّوا من حوله، ولئن رجعنا من عنده ليُخرجنَّ الأعزُّ منها الأذلَّ. فذكرتُ ذٰلك لعمِّي ـ أو لعمرَ ـ؛ فذكرَه للنبي ﷺ، فدعاني فحدَّثته، فأرسلَ رسولُ الله ﷺ إلى عبدالله بن أبيّ وأصحابه فحلفوا ما قالوا، فكذَّبني رسولُ الله ﷺ وصدَّقه، فأصابني همٌّ لم يُصبني مثلُه قط، فجلستُ في البيت، فقال لي عمي: ما أردتَ إلى أن كذَّبك رسولُ الله ﷺ ومقَتَكَ؟ فأنزل الله تعالى: ﴿**إذا جاءك المنافقون**﴾، فبعث إليَّ النبيُّ ﷺ فقرأ؛ فقال: «إن الله قد صدَّقك يا زيد».

(٢) لعله: «وناظره». (ف). وفي (ط): «ناظره الكفار».

(٣) الخبر بالتفصيل عند الواحدي في «الوسيط» (٣ / ٤٤٠ ـ ٤٤١)، و«أسباب النزول» (٢٣٢ ـ ٢٣٣)، وعزاه السيوطي في «لباب النقول» (ص ١٦٩) لجويبر عن ابن عباس، وكذا فعل في «الدُّر المنثور» (٦/٥٠٤)، وعزاه فيه أيضاً إلى البيهقي في «الشعب» (٤/٥١٩٤).

[الحشر: ١٣]، وهذا عدم فقه منهم؛ لأن من علم أن الله هو الذي بيده ملكوت كل شيء، وأنه هو مصرف الأمور؛ فهو الفقيه، ولذلك قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾ [الحشر: ١٣].

وكذلك قوله تعالى: ﴿صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾ [التوبة: ١٢٧] لأنهم نظر بعضهم[١] إلى بعض: هل يراكم من أحد؟ ثم انصرفوا.

فاعلم[٢] أن الله تعالى إذا نفى الفقه أو العلم عن قوم؛ فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر، وعدم اعتبارهم للمراد منه، وإذا أثبت ذلك؛ فهو لفهمهم مراد الله من خطابه، وهو باطنه.

فصل

فكل ما كان من المعاني العربية التي لا ينبني فهم القرآن إلا عليها؛ فهو داخل تحت الظاهر.

فالمسائل البيانية والمَنَازِعُ البلاغية لا معدل بها عن ظاهر القرآن، فإذا فهم الفرق بين ضيِّق في قوله تعالى: ﴿يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا[٣]﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وبين ضائق في قوله: ﴿وَضَآئِقٌۢ بِهِۦ صَدْرُكَ﴾ [هود: ١٢].

---

(١) أي: لأنّ المنافقين حينما أنزلت سورة نظر بعضهم إلى بعض، وهم في محفل تبليغ الوحي ليتواطؤا على الهرب كراهة سماعها، قائلين إشارة: هل يراكم من أحدٍ من المسلمين إذا قُمتم من المجلس كما قال تعالى: **﴿وإذا ما أنزلت سورة نظر بعضهم إلى بعض﴾** الآية [التوبة: ١٥٧]. (ف).

(٢) لعله: «واعْلَم» بصيغة الأمر وبالواو. (ف).

(٣) صفة مشبهة دالة على الثبوت والدوام في حق من يرد الله أن يضله بخلاف «ضائق» اسم الفاعل الدال على الحدوث والتجدد، وأنه أمر عارض له ﷺ. (د).

والفرق [1] بين النداء بـ ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ﴾ [2] ، أو ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ﴾ [3]، وبين النداء بـ ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ﴾ [4]، أو بـ ﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ ﴾ [5].

والفرق بين ترك العطف في قوله: ﴿ إِنَّ [6] ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ ﴾ [البقرة: ٦]، والعطف في قوله: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡتَرِي لَهۡوَ ٱلۡحَدِيثِ ﴾ [لقمان: ٦]، وكلاهما قد تقدم عليه وصف المؤمنين.

والفرق بين تركه أيضاً في قوله: ﴿ مَآ أَنتَ إِلَّا بَشَرٞ مِّثۡلُنَا ﴾ [الشعراء: ١٥٤]، وبين الآية الأخرى: ﴿ وَمَآ [7] أَنتَ إِلَّا بَشَرٞ مِّثۡلُنَا ﴾ [الشعراء: ١٨٦].

---

(١) ويبقى الكلام في أن هٰذا الفرق يرجع في جميع ما ذكره إلى المعاني الثانوية التي هي منازع بيانية، أو أنه يرجع إلى المعاني الوضعية في بعض الأمثلة. (د).

(٢) مدني خاص. (د).

(٣) مكي خاص. (د).

(٤) للناس كافة. (د).

(٥) للناس كافة. (د).

(٦) المقصود بما قبله بيان حال الكتاب تقريراً لكونه يقيناً لا شك فيه، وفي ضمن هٰذا البيان اتصاف الكفار بالإصرار على الكفر والضلال، بحيث لا يجدي فهم الإنذار ولا يستفيدون من الكتاب؛ فالآية تكميل لما قبلها؛ فالمحل للفصل، أما آية: ﴿ومن الناس﴾؛ فالمقصود منها مع سابقتها أن الناس على صنفين مهتد هاد، وضال مضل، وبينهما التضاد؛ فالمحل للوصل، فقوله: «وكلاهما تقدم عليه... إلخ»، يعني: الذي كان يقتضي الوصل لشبه التضاد المعتبر جامعاً، وهٰذا من المنازع البلاغية وكذٰلك الأمثلة بعده كما سيقول: «من الأمور المعتبرة... إلخ»، وإن كانت حروف النداء المتقدمة من أصل الوضع والمعاني الأولية، ومثله يقال في دلالة الفعل واسم الفاعل. (د).

(٧) أدخل الواو بين الجملتين للدلالة على أن كلًّا من التسحير والبشرية منافٍ للرسالة، أما في آية: ﴿ما أنت﴾؛ فإنما قصدوا كونه مسحراً وأكدوه بأنه بشر مثلهم، وفي «الكشاف» (٣ / ١٢٥): «غير هٰذا الوجه مما يقتضي أن كلًّا له موضع اختصاصه، هٰذا ومعلوم أن الآيتين في قصتين =

والفرق بين الرفع[1] في قوله: ﴿قَالَ سَلَٰمٌ﴾ [هود: ٦٩]، والنصب فيما قبله من قوله: ﴿قَالُواْ سَلَٰمًا﴾ [هود: ٦٩].

والفرق بين الإتيان بالفعل[2] في التذكر من قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُواْ﴾ [الأعراف: ٢٠١]، وبين الإتيان باسم الفاعل في الإبصار من قوله: ﴿فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠١].

أو[3] فهم الفرق بين إذا وإن في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلْحَسَنَةُ[4] قَالُواْ لَنَا هَٰذِهِۦ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُواْ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓ﴾ [الأعراف: ١٣١]، وبين «جاءتهم» و«تصبهم» بالماضي مع إذا، والمستقبل مع إن.

= متغايرتين بشأن صالح وشعيب عليهما السلام، الفصل والوصل حسب مقتضى الحال الذي أشرنا إليه وإن كان في قصتين. (د).

قلت: انظر في هٰذا «درة التنزيل» (ص ٣٣٢ ـ ٣٣٤)، و«ملاك التأويل» (٢ / ٧٤٩ ـ ٧٥٠).

(١) لقصد الثبات؛ فيكون تحيته أحسن من تحيتهم؛ لأنهما جملة إسمية. (د).

(٢) لأنه يحدث بعد مس الشيطان ويتجدد بسبب المس، بخلاف الإبصار بالحق؛ فهو ثابت له قائم بهم لأن اسم الفاعل حقيقة فيمن قام به الفعل، وقد يغطيه مس الشيطان؛ فتجدد التذكر، يكشف هٰذا الغطاء ليتجلى لهم الحق الذي عهدوه قائماً بنفوسهم؛ أي: يفاجئهم قيام البصيرة بهم دفعة بخلاف التذكر. (د).

انظر: «نظم الدرر» (٨ / ٢٠٦).

(٣) الأنسب: «وفهم» بالواو. (ف).

(٤) المراد بالحسنة ما يستحسنونه من الخصب والرخاء والعافية، ولما كانت هٰذه الحسنات شائعة عامة الوقوع بمقتضى العناية الإلٰهية بسبق الرحمة وشيوع النعمة كانت متحققة؛ فجيء فيها بالماضي وبإذا وتعريف الحسنة، ولما كانت السيئة التي يراد منها أنواع البلاء نادرة الوقوع ولا تتعلق الإرادة بها إلا تبعاً؛ فإن النقمة بمقتضى العناية الإلٰهية إنما تستحق بالأعمال جيء فيها بأداة الشك، ولفظ الفعل المستقبل، وتنكير السيئة. (د).

قلت: انظر «الكشاف» (٢ / ٨٤)، وكلام الشارح منه.

وكذلك قوله: ﴿ وَإِذَآ أَذَقْنَا[1] ٱلنَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُواْ بِهَا ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ ﴾ [الروم: ٣٦] مع إتيانه بقوله: ﴿ فَرِحُواْ ﴾ بعد إذا و﴿ يَقْنَطُونَ ﴾ بعد إن، وأشباه ذلك من الأمور المعتبرة عند متأخري أهل البيان، **فإذا حصل فهم ذٰلك كله على ترتيبه في اللسان العربي؛ فقد حصل فهم ظاهر القرآن.**

ومن هنا حصل إعجاز القرآن عند القائلين بأن إعجازه بالفصاحة؛ فقال الله تعالى: ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ الآية [البقرة: ٢٣].

وقال تعالى: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُواْ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُواْ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ [هود: ١٣]، وهو لائق أن يكون الإعجاز بالفصاحة لا بغيرها؛ إذ لم يؤتَوْا على هٰذا التقدير إلا من باب ما يستطيعون مثله في الجملة، ولأنهم دُعُوا [وتحدوا] وقلوبهم لاهية عن معناه الباطن الذي هو مراد الله من إنزاله، فإذا عرفوا عجزهم عنه؛ عرفوا صدق الآتي به وحصل الإذعان، وهو باب[2] التوفيق والفهم لمراد الله تعالى.

---

(١) إذا معبّراً بأداة التحقيق إشارة إلى أن الرحمة أكثر من النِّقمة، وأسند الفعل إليه في مقام العظمة، إشارة إلى سعة جوده، وقال: ﴿وإن﴾ بأداة الشك دلالة على أن المصائب أقل وجوداً، وقال: ﴿تصبهم﴾ غير مسند لها إليه تأديباً لعباده، وإعلاماً بغزير كرمه، قاله البقاعي في «نظم الدرر» (١٥ / ٩٥)، والتعبير بالمضارع في ﴿يقنطون﴾ لرعاية الفاصلة، والدلالة على الاستمرار في القنوط، قاله الألوسي في «تفسيره» (٢١ / ٤٣).

(٢) أي: فالإعجاز الذي يترتب على فصاحته يقصد منه أثره، وهو رجوعهم بسبب العجز إلى تصديقه والتفهم في مراده، فما كان مؤدياً إلى العجز عن المعارضة وإلى أصل الاعتراف بصدقه يكون من الظاهر، وما يجيء بعد ذٰلك من ثمرة الاعتراف وهو فهم المعاني التي يتحقق بها للعبد وصف العبودية والقيام بموجبها؛ فذٰلك من الباطن المراد والمقصود من الإنزال. (د).

وكل ما كان من المعاني التي تقتضي تحقيق المخاطب بوصف العبودية، والإقرار لله بالربوبية؛ فذلك هو الباطن المراد والمقصود الذي أنزل القرآن لأجله.

ويتبين ذلك بالشواهد المذكورة آنفاً، ومن ذلك أنه لما نزل: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾ [البقرة: ٢٤٥]، قال أبو الدّحداح: إن الله كريم استقرض منا ما أعطانا، هذا معنى الحديث[1]، وقالت[2] اليهود: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾ [آل عمران: ١٨١]؛ ففهم أبي الدحداح هو الفقه، وهو الباطن المراد، وفي رواية: قال أبو الدحداح: يستقرضنا وهو غني؟ فقال عليه الصلاة والسلام: «نعم، ليُدْخلكم الجنة». وفي الحديث قصة[3]، وفهم اليهود لم يزد على مجرد القول العربي الظاهر، ثم حمل استقراض الرب الغني على استقراض العبد الفقير، عافانا الله من ذلك.

---

(١) سيأتي نصُّه وتخريجُه قريباً إن شاء الله.

(٢) راجع: «روح المعاني» في الآية. (د).

(٣) أخرج الحسن بن عرفة في «جزئه» (رقم ٨٧)، وابن جرير في «تفسيره» (٢ / ٥٩٣)، والطبراني في «المعجم الكبير» (٢٢ / ٣٠١ / رقم ٧٦٤)، وأبو يعلى في «المسند» (٨ / ٤٠٤ / رقم ٤٩٨٦)، والبزار في «مسنده» (١ / ٤٤٧ / رقم ٩٤٤ - زوائده)، وابن حيويه في «من وافقت كنيته كنية زوجه من الصحابة» (ص ٥٩ - ٦٠)، وابن أبي حاتم في «تفسيره» - كما في «تفسير ابن كثير» (١ / ٣٠٦) - من طريق خلف بن خليفة عن حميد الأعرج عن عبدالله بن الحارث عن عبدالله ابن مسعود رضي الله عنه؛ قال: لما نزلت: ﴿من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً﴾، قال أبو الدحداح: يا رسول الله! وإن الله يريد منا القرْضَ!! قال: «نعم يا أبا الدحداح». قال: أرني يدك. قال: فناوله، قال: فإني أقرضت ربي حائطاً لي فيه ست مئة نخلة. ثم جاء يمشي حتى أتى الحائط، وأم الدحداح فيه وعيالهم فناداها: يا أم الدحداح! قالت: لبيك. قال: اخرجي، قد أقرضت ربي حائطاً فيه ستّ مئة نخلة.

وفي سنده حميد الأعرج، قال البخاري: «منكر الحديث»، انظر: «التاريخ الكبير» (١ / ٢ =

. . . .

= / ٣٥٤)، و«التاريخ الصغير» (٢ / ١٠٨)، و«الضعفاء الصغير» (٣١).

وقال النسائي: «متروك الحديث»، انظر: «الضعفاء والمتروكين» (٣٣)، وقال الدارقطني: «متروك»، انظر: «الضعفاء والمتروكون» (رقم ١٦٧)، وضعَّفه أحمد وابن معين والترمذي.

وذكره العقيلي والساجي وابن الجارود وغيرهم في الضعفاء، كذا قال الحافظ ابن حجر في «تهذيب التهذيب» (٣ / ٤٧).

ولهٰذا السند علة أخرى وهي الانقطاع بين عبدالله بن الحارث وابن مسعود قال أبو حاتم في ترجمته (حميد الأعرج): «قد لزم عبدالله بن الحارث من ابن مسعود، ولا نعلم لعبدالله عن ابن مسعود شيئاً»، انظر: «الجرح والتعديل» (١ / ٢ / ٢٢٦)، وقال ابن حبان في ترجمة حميد أيضاً: «يروي عن عبدالله بن الحارث عن ابن مسعود بنسخة كأنها موضوعة، لا يحتج بخبره إذا انفرد، وليس هٰذا بصاحب الزهري، ذاك حميد بن قيس الأعرج». انظر: «المجروحين» (١ / ٢٦٢).

وقال الدارقطني: «حميد متروك، أحاديثه تشبه الموضوعة، وهو كوفي، وعبدالله بن الحارث كوفي ثقة، ولم يسمع من ابن مسعود». انظر: «سؤالات البرقاني للدارقطني» (ترجمة رقم ٩٨)، وانظر: «الكامل في الضعفاء» (٢ / ٦٨٩)، و«الضعفاء الكبير» (١ / ٢٦٨) للعقيلي.

والحديث عزاه السيوطي في «الدر المنثور» (١ / ٧٤٦) إلى سعيد بن منصور وابن سعد والبزار وابن المنذر والحكيم الترمذي والبيهقي.

وقال الهيثمي في «المجمع» (٩ / ٣٢٤): «رواه أبو يعلى والطبراني ورجالهما ثقات، ورجال أبي يعلى رجال الصحيح»، وأورده ابن حجر في «المطالب العالية» (٤ / ١٠٥ / رقم ٤٠٨٠)، وعزاه إلى أبي يعلى، وقال: «فيه ضعف»، ونقل الشيخ حبيب الرحمٰن الأعظمي عن البوصيري قوله: «رواه أبو يعلى بسند ضعيف».

قلت: وهٰذا هو الصحيح لما تقدَّم، بل ذكره الهيثمي نفسه (٣ / ١١٣ - ١١٤)، وعزاه للبزّار، وقال: «وفيه حميد بن عطاء الأعرج، وهو ضعيف».

قلت: وللحديث علة ثالثة، وهي تغيّر خلف بن خليفة واختلاطه.

قال ابن سعد: «تغير قبل موته واختلط»، وقال أحمد: «رأيت خلفاً مفلوجاً لا يفهم، فمن كتب عنه قديماً؛ فسماعه صحيح، أتيته فلم أفهم عنه؛ فتركته». انظر «ميزان الاعتدال» (١ / ٦٥٩ - ٦٦٠).

=

ومن ذٰلك أن العبادات المأمور بها بل المأمورات والمنهيات كلها إنما طلب بها العبد شكراً لما أنعم الله به عليه، ألا ترى قوله: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨].

وفي الأخرى: ﴿قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [السجدة: ٩].

والشكر ضد الكفر؛ فالإيمان وفروعه هو الشكر، فإذا دخل المكلف تحت أعباء التكليف بهٰذا القصد؛ فهو الذي فهم المراد من الخطاب، وحصَّل باطنه على التمام، وإن هو فهم من ذٰلك مقتضى عصمة ماله ودمه فقط؛ فهٰذا خارج عن المقصود، وواقف مع ظاهر الخطاب؛ فإن الله قال: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾ [التوبة: ٥].

ثم قال: ﴿فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ﴾ [التوبة: ٥].

فالمنافق إنما فهم مجرد ظاهر الأمر من أن الدخول فيما دخل فيه

= وعزاه ابن حجر في «الإصابة» (٤ / ٥٩) إلى ابن منده، وللحديث شواهد من غير ذكر للآية فيه.

أخرج نحو القصة المذكورة من حديث أنس عن رجل أحمد في «المسند» (٣ / ١٤٦)، والطبراني في «المعجم الكبير» (٢٢ / ٣٠٠)، والبغوي والحاكم؛ كما في «الإصابة» (٤ / ٥١)، وقال الهيثمي في «المجمع» (٩ / ٣٢٤): «رواه أحمد والطبراني، ورجالهما رجال الصحيح»، وأخرج نحوها الطبراني في الأوسط» (٢ / ٥١٦ - ٥١٧ / رقم ١٨٨٧)، وابن مردويه عن عمر بن الخطاب، وفيه إسماعيل بن قيس، وهو ضعيف، قاله الهيثمي في «المجمع» (٣ / ١١٣)، وعبد ابن حميد عن جابر بن سمرة، وأخرج مسلم في «صحيحه» (٢ / ٦٦٥)، وأحمد في «مسنده» (٥ / ١٨ و١٠٢)، والطيالسي (٧٦٠ و٧٦١) وغيرهم من حديث جابر بن سمرة: «كم من عذق معلق أو مدلى في الجنة لابن الدحداح».

وذكر ابن الأثير في «أسد الغابة» (١ / ٢٢١) أن اسم أبي الدحداح ثابت بن الدحداح وابن مردويه عن أبي هريرة وابن جرير في «تفسيره» (٢ / ٥٩٣) عن زيد بن أسلم مرسلاً.

المسلمون موجب لتخلية سبيلهم؛ فعملوا على الإحراز من عوادي الدُّنيا، وتركوا المقصـود من ذٰلـك، وهـو الذي بيَّنه القرآن من التعبد لله والوقوف على قدم الخدمة، فإذا كانت الصلاة تشعر بإلزام الشكر بالخضوع لله والتعظيم لأمره؛ فمن دخلها عرياً من ذٰلك كيف يعدّ ممن فهم باطن القرآن؟ وكذٰلك إذا كان له مال حال عليه الحول؛ فوجب عليه شكر النعمة ببذل اليسير من الكثير، عوداً[1] عليه بالمزيد؛ فوهبه عند رأس الحول فراراً من أدائها لا قصد له إلا ذٰلك، كيف يكون شاكراً للنعمة؟

وكذٰلك من يُضارّ الزوجة لتنفكّ له من المهر على غير طيب النفس لا يعدّ عاملاً بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٢٩] حتى يجري على معنى قوله تعالى: ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا﴾ [النساء: ٤].

وتجـري [هـا]هنـا مسائل الحيل أمثلةً لهٰذا المعنى؛ لأن من فهم باطن ما خوطب به لم يحتلْ على أحكام الله حتى ينال منها بالتبديل والتغيير، ومن وقف مع مجرد الظاهر غير ملتفت إلى المعنى المقصود؛ اقتحم هٰذه المتاهات البعيدة.

وكذٰلك تجري مسائل المبتدعة أمثلة أيضاً، وهم الذين يتبعون ما تشابه من الكتـاب ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله؛ كما قال[2] الخوارج لعليّ: إنه حكَّم

---

(١) في (ط): «موعوداً».

(٢) هو وما يأتي بعد في قوله: «فلو نظر. . . إلخ» يساعد على تعيين الجملة الساقطة فيما سبق في المسألة الثانية من مبحث الأحكام. (د).

قلت: أخرج مناظرة ابن عباس رضي الله عنه الحرورية فيما أنكروه على عليٍّ رضي الله عنه، وفيها ما عند المصنف من قولهم: «إنه حكّم الخلق في دين الله»، وكذا قولهم: «إنه محا نفسه. . .»، وقولهم لابن عباس أيضاً: «لا تناظروه؛ فإنه ممن قال الله فيهم. . .»: عبدالرزاق في «المصنف» (١٠ / ١٥٧ / رقم ١٨٦٧٨)، وأحمد في «المسند» (١ / ٣٤٢)، والفسوي في =

الـخلق في دين الله، والله يقـول: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعـام: ٥٧، ويوسف: ٤٠، ٦٧]. وقالوا: إنه محا نفسه من إمارة المؤمنين[1]؛ فهو إذاً أمير الكافرين.

= «المعرفة والتاريخ» (١ / ٥٢٢ ـ ٥٢٤)، وأبو عبيد في «الأموال» (٤٤٤)، والنسائي في «خصائص علي» (١٩٠)، والطبراني في «المعجم الكبير» (١٠ / ٣١٢)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ١٥٠ ـ ١٥٢)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٨ / ١٧٩)، وأبو نعيم في «الحلية» (١ / ٣١٨ ـ ٣٢٠)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١٠٣)، والخوارزمي في «المناقب» (١٨٣)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (١٢ / ١٨٣ / أ)، كلهم من طريق عكرمة بن عمار حدثني أبو زُميل حدثني عبدالله بن عباس به. وذكر أحمد وأبو عبيد جزءً منه.

وصححه الحاكم على شرط مسلم، وأقره الذهبي، وهو كذٰلك.

وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٦ / ٢٤١): «رواه الطبراني وأحمد بعضه، ورجالهما رجال الصحيح».

وله شاهد عن عبدالله بن شداد عن علي، وفيه أن علياً رضي الله عنه ناظرهم أولاً، ثم بعث إليهم ابن عباس.

أخرجه أحمد في «المسند» (١ / ٨٦)، وأبو يعلى في «المسند» (١ / ٣٦٧ ـ ٣٧١ / رقم ٤٧٤)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ١٥٢)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٨ / ١٧٩)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٩ / ق ٤٠٣)، والضياء في «المختارة» (٦٠٥)، وإسناده صحيح.

وقال ابن كثير في «البداية والنهاية» (٧ / ٢٨٠): «تفرد به أحمد، وإسناده صحيح، واختاره الضياء».

وعزاه في «المطالب العالية» (٤٥٠٤) لإسحاق بن راهويه، وأبي بكر بن أبي شيبة، وأبي يعلى في «مسانيدهم».

وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٦ / ٢٣٥ ـ ٢٣٧): «رواه أبو يعلى، ورجاله ثقات».

ورويت المناظرة من طرق أخرى، انظر: «فتح الباري» (١٢ / ٢٩٦ ـ ٢٩٧) تحت حديث رقم (٦٩٣٣).

وانظر «الاعتصام» (١ / ٣٠٣ ـ ط ابن عفان)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٣ / ٣٠ ـ ٣١).

(١) في (ط): «المسلمين».

وقالوا لابن عباس[1] : لا تناظروه؛ فإنه ممن قال الله فيهم: ﴿بَلۡ هُمۡ قَوۡمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزخرف: ٥٨]، وكما زعم أهل التشبيه في صفة الباري حين أخذوا بظاهر قوله: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]، ﴿مِّمَّا عَمِلَتۡ أَيۡدِينَآ﴾ [يس: ٧١]، ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿وَٱلۡأَرۡضُ جَمِيعٗا قَبۡضَتُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ [الزمر: ٦٧]، وحكموا مقتضاه بالقياس على المخلوقين؛ فأسرفوا ما شاؤوا[2].

فلو نظر الخوارج أن الله تعالى قد حكّم الخلق في دينه في قوله: ﴿يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ﴾ [المائدة: ٩٥]، وقوله: ﴿فَٱبۡعَثُواْ حَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهِۦ وَحَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهَآ﴾ [النساء: ٣٥]، لعلموا أن قوله: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧] غير منافٍ لما فعله عليّ، وأنه من جملة حكم الله؛ فإن تحكيم الرجال يرجع به الحكم لله وحده، فكذٰلك ما كان مثله مما فعله علي.

ولو نظروا إلى محو الاسم من أمر لا يقتضي إثباته لضده؛ لما قالوا: إنه أمير الكافرين، وهكذا المشبهة لو حققت معنى قوله: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ [الشورى: ١١] في الآيات المذكورة لفهموا بواطنها، وأنَّ الرَّبَّ منزَّهٌ عن سمات المخلوقين.

وعلى الجملة؛ فكل من زاغ ومال عن الصِّراط المستقيم؛ فبمقدار ما فاته من باطن القرآن فهماً وعلماً، وكل من أصاب الحق وصادف الصواب؛ فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه.

---

(١) أي: في شأن ابن عباس حين أراد مناظرتهم وقد حجهم في المناظرة؛ فظفر منهم بألفين عادوا إلى حظيرة الإسلام. (ف).

(٢) الصواب إمرار آيات الصفات كما جاءت من غير تشبيهٍ ولا تكييف، ولا تأويل ولا تعطيل، وهٰذا مذهب السلف الصالح؛ كما تراه مبسوطاً في كتب شيخ الإسلام ابن تيمية، ولا سيما «الواسطية» و«الحموية» وكتب تلميذه ابن القيم وغيرهما.

المسألة التاسعة

كون الظاهر هو المفهوم العربي مجرداً لا إشكال فيه؛ لأن المُوالف والمخالف اتفقوا على أنه منزل ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]. وقال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ﴾ [النحل: ١٠٣].

ثم رد الحكاية عليهم بقوله: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣].

وهٰذا الرد على شرط الجواب في الجدل؛ لأنه أجابهم بما يعرفون من القرآن الذي هو بلسانهم، والبشر هنا حَبْر، وكان نصرانياً فأسلم، أو سلمان[1]، وقد كان فارسياً فأسلم، أو غيرهما ممن كان لسانه غير عربي باتفاق منهم، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾ [فصلت: ٤٤].

وقد علم أنهم لم يقولوا شيئاً من ذٰلك؛ فدل على أنه عندهم عربي، وإذا ثبت هٰذا؛ فقد كانوا فهموا معنى ألفاظه من حيث هو عربي فقط، وإن لم يتفقوا على فهم المراد منه؛ فلا يشترط في ظاهره زيادة على الجريان على اللسان العربي.

فإذاً كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي؛ فليس[2] من علوم القرآن في شيء، لا مما يستفاد منه، ولا مما يستفاد به، ومن ادَّعى فيه

---

(١) أخرجه ابن أبي حاتم وابن جرير وابن المنذر عن الضحاك قوله؛ كما في «الدر المنثور» (١٦٨/٥)، وهو مردود بأن الآية مكية، وسلمان أسلم في المدينة، وتجد أقوالاً أخرى عند ابن جماعة في «غرر التبيان في من لم يسم في القرآن» (ص ٣٠٥)، ولم يذكر سلمان من بينها.

(٢) سيأتي في الفصل التالي زيادة بيان لهٰذا وتقرير. (د).

ذٰلك؛ فهو في دعواه مبطل، وقد مر[1] في كتاب المقاصد بيان هٰذا المعنى، والحمد لله.

ومن أمثلة هٰذا الفصل ما ادّعاهُ مَن لا خلاق له من أنه مسمى في القرآن كَبَيان بن سمعان[2]، حيث زعم أنه المراد بقوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ الآية [آل عمران: ١٣٨]، وهو من التُّرَّهات بمكان مكين، والسكوت على الجهل كان أولى به من هٰذا الافتراء البارد، ولو جرى له على اللسان العربي لعدَّه الحمقى من جملتهم[3]، ولٰكنه كشف عَوَار نفسه من كل وجه، عافانا الله وحفظ علينا العقل والدين بمَنِّه.

وإذا كان بيانٌ في الآية عَلَماً له؛ فأي معنى لقوله: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٣٨]، كما يقال: هٰذا زيد للناس، ومثله في الفُحْش من تَسمّى بالكسف، ثم زعم أنه المراد بقوله تعالى: ﴿وَإِن يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا﴾ الآية [الطور: ٤٤]؛ فأي معنى يكون للآية على زعمه الفاسد؟ كما تقول: وإن يروا رجلاً من السماء ساقطاً يقولوا[4]: سحاب مركوم، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

---

(١) في النوع الثاني في وضع الشريعة للأفهام. (٢ / ١٢٧ وما بعد).

(٢) انظر عن حيله وأباطيله وهتكها: «المختار في كشف الأسرار وهتك الأستار» لعبدالرحيم الجوبري (ص ١٧٣ وما بعدها)، ط دار الكتاب العربي، دمشق ـ القاهرة.

(٣) لعل الأصل: «من جملة أدلتهم»؛ أي: لكان أتباعه يعدون هٰذا دليلاً على صحة زعمهم في هٰذا الرجل، ولٰكنه فضح نفسه وكشف عواره كما قال، فلم يجعلوا قوله: «إن الله يشير إليه في كتابه. . . إلخ»؛ لم يجعلوه من الأدلة على عقيدتهم فيه لنبوه ظاهراً وباطناً عن الجادة، وتقدم له في المقاصد أن هٰذا المثال مما فقدت فيه شروط صحة التأويل لفظاً ومعنى. (د). ونحوه عند (م).

(٤) في الأصل: «تقول».

وبيان بن سمعان هٰذا هو الذي تنسبه إليه البيانية من الفرق[1]، وهو فيما زعم ابن قتيبـة[2] أوّلُ من قال بخلق القرآن، والكِسْف هو أبو منصور[3] الذي تنسب إليه المنصورية.

وحكى بعض العلماء أن عبيدالله الشيعي المسمى بالمهدي[4] حين ملك

(١) من الرافضة، وقد قتله خالد القسري وأراح العباد من شره. (د).

قلت: وفي قتل خالد القسري له نظر، والمشهور أنه قتل الجعد بن درهم، ولم يثبت ذٰلك على ما فصلناه في الجزء الثالث من كتابنا: «قصص لا تثبت»، وانظر عن البيانية: «الفِصَل» (٤ / ١٨٥)، و«الملل والنحل» (١٥٢)، و«الفرق بين الفرق» (٢٣٦)، و«البرهان في معرفة عقائد أهل الزمان» (ص ٤٣ ـ ط المصرية)، و«لسان الميزان» (٢ / ٦٢)، و«الاعتصام» (١ / ٢١٥ ـ ٢١٦ ـ ط ابن عفان).

(٢) في كتابه: «اختلاف الحديث» (١ / ٢١٨ ـ بتحقيق أحمد الشقيرات)، وكذا في «عيون الأخبار» (٢ / ١٤٨).

(٣) هو أبو منصور العجلي، والكسف لقبه، صلبه يوسف بن عمر الثقفي والي العراق في أيام هشام بن عبدالملك، وكان أبو منصور يزعم أنه عرج به إلى السماء، وأنَّ الله مسح بيده على رأسه، وقال له: يا بني! بلِّغ عني. وأباح المحرمات، وأسقط الفرائض، وكان أتباعه يؤمنون بنبوَّته، قال (ف) وتبعه (م): «في مزاعمه الإمامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين، وأن الجنة رجل أمر بموالاته وهٰذا الإمام، والنار ضده، وكذا الفرائض والمحرمات» اهـ.

قلت: انظر المزيد عنه وعن طائفته (المنصورية) في: «الفرق بين الفرق» (٢٤٣ ـ ٢٤٥)، و«اختـلاف الحـديث» (١ / ٢١٨ ـ ٢١٩)، و«عيون الأخبار» (٢ / ١٤٧)، و«الفصل» (٤ / ١٨٥)، و«الملل والنحل» (٢ / ١٤، ١٥)، و«البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان» (ص ٤٣ ـ ط المصرية).

(٤) انظر عن أخباره: «البداية والنهاية» (١١ / ١٩١)، و«صلة تاريخ الطبري» لعريب بن سعـد (ص ٥١ ـ ٥٢)، و«تاريخ الإسلام» للذهبي (حوادث ٣٢١ ـ ٣٣٠هـ) (ص ٢٢ ـ ٢٤)، و«البيان المعرب» (١ / ٢٠٦)، و«تاريخ ابن الوردي» (١ / ٢٦٦)، و«الاعتصام» (١ / ٢١٦، ٢٢٠ ـ ط ابن عفان) للمصنف. وفي (ط): «المتسمِّي بالمهدي».

إفريقية واستولى عليها؛ كان له صاحبان من كتامة ينتصر بهما على أمره، وكان أحدهما يسمى بنصر الله، والآخر بالفتح؛ فكان يقول لهما: أنتما اللذان ذكركما الله في كتابه فقال: ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ﴾ [النصر: ١]. قالوا: وقد كان عمل ذٰلك في آيات من كتاب الله تعالى؛ فبدل قوله: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] بقوله: كتامة خير أمة أخرجت للناس، ومن كان في عقله لا يقول مثل هٰذا؛ لأن المتسمِّيْن[1] بنصر الله والفتح المذكورين إنما وجدا بعد مئين من السنين من وفاة رسول الله ﷺ؛ فيصير المعنى: إذا مت يا محمد ثم خلق هذان، ﴿وَرَأَيۡتَ ٱلنَّاسَ يَدۡخُلُونَ فِي دِينِ ٱللَّهِ أَفۡوَاجٗا ۝ فَسَبِّحۡ﴾ الآية [النصر: ٢]؛ فأي تناقض وراء هذا الإفك الذي افتراه الشيعي قاتله الله؟

ومن أرباب الكلام من ادعى جواز نكاح الرجل منا تسع نسوة حرائر[2] مستدلاً على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء: ٣]، ولا يقول مثل هذا من فهم وضع العرب في مثنى وثلاث ورباع[3].

---

(١) في الأصل و(م): «المتسمَّين»، والضمير عائد إلى مثنى.

(٢) حكاه القرطبي في «تفسيره» (٥ / ١٧) عن بعض أهل الظاهر وأهل الرفض؛ فقال: «اعلم أن هٰذا العدد مثنى وثلاث ورُباع لا يدل على إباحة تسع، كما قاله من بَعُد فهمه للكتاب والسنة، وأعرض عما كان عليه سلف هٰذه الأمة، وزعم أن الواو جامعة، وعضد ذٰلك بأن النبي ﷺ نكح تسعاً، وجمع بينهن في عصمته، والذي صار إلى هٰذه الجهالة، وقال هٰذه المقالة الرافضةُ وبعض أهل الظاهر. . .»، وناقش هٰذا القول مناقشة قوية، وسيأتي كلامه إن شاء الله تعالى قريباً، والله الموفّق.

(٣) خاطب اللهُ عزَّ وجل العرب بأفصح اللغات، والعرب لا تدع أن تقول تسعة وتقول اثنين وثلاثة وأربعة، وكذٰلك تستقبح ممن يقول: أعطِ فلاناً أربعة ستة ثمانية، ولا يقول: ثمانية عشر، =

ومنهم من يرى شحم الخنزير وجلده حلالاً؛ لأن الله قال: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾ [المائدة: ٣]، فلم يحرم شيئاً غير لحمه، ولفظ اللحم يتناول الشحم وغيره بخلاف العكس[1].

= وإنما الواو في هذا الموضع بدل أي: أنكحوا ثلاثاً بدلاً من مثنى، ورباع بدلاً من ثلاث، ولذلك عطف بالواو ولم يعطف بأو، ولو جاء بأو لجاز ألا يكون لصاحب المثنى ثلاث، ولا لصاحب الثلاث رباع، وأما قولهم: إن مثنى تقتضي اثنين، وثلاث ثلاثة، ورباع أربعة؛ فتحكم بما لا يوافقهم أهل اللسان عليه، وجهالة منهم، وكذلك الآخرين بأن مثنى تقتضي اثنين اثنين، وثُلاث ثلاثة ثلاثة، ورُباع أربعة أربعة، ولم يعلموا أن اثنين اثنين، وثلاثاً ثلاثاً، وأربعاً أربعاً حصرٌ للعدد، ومثنى وثلاث ورباع بخلافها؛ ففي العدد المعدول عند العرب زيادةُ معنىً ليست في الأصل، وذلك أنها إذا قالت: جاءت الخيل مثنى، إنما تعني بذلك اثنين اثنين؛ أي: جاءت مزدوجة، قال الجوهري: «وكذلك معدول العدد»، وقال غيره: إذا قلت: جاءني قوم مثنى أو ثُلاث أو آحاد أو عُشار؛ فإنما تريد أنهم جاؤوك واحداً واحداً، أو اثنين اثنين، أو ثلاثة ثلاثة، أو عشرة عشرة، وليس هذا المعنى في الأصل؛ لأنك إذا قلت: جاءني قوم ثلاثة ثلاثة، أو قوم عشرة عشرة؛ فقد حصرت عدة القوم بقولك ثلاثة وعشرة، فإذا قلت: جاؤوني رباع وثُناء؛ فلم تحصر عِدَّتهم، وإنما تريد أنهم جاؤوك أربعة أربعة أو اثنين اثنين، وسواء كثر عددهم أو قل في هذا الباب؛ فقصرهم كل صيغة على أقل ما تقتضيه بزعمه تحكّم. قاله القرطبي في «تفسيره» (٥ / ١٧ ـ ١٨).

وانظر: «الاعتصام» (٢ / ٥٢٥ ـ ط ابن عفان)؛ ففيه بيان أن المستدل بالآية على جواز نكاح التسع «بدعة أجراها في هذه الأمة لا دليل عليها ولا مستند فيها».

(١) قال القرطبي في «تفسيره» (٢ / ٢٢٢): «أجمعت الأمة على تحريم شحم الخنزير»، وقال: «لأن اللحم مع الشحم يقع عليه اسم اللحم؛ فقد دخل الشحم في اسم اللحم، ولا يدخل اللحم في اسم الشحم، وقد حرم الله تعالى لحم الخنزير؛ فناب ذكر لحمه عن شحمه لأنه دخل تحت اسم اللحم».

وقال ابن العربي في «أحكامه» (١ / ٥٤): «اتفقت الأمة على أن لحم الخنزير حرام بجميع أجزائه، والفائدة في ذكر اللحم أنه حيوان يُذْبح للقَصْد إلى لحمه»، قال: «وقد شغفت المبتدعة بأن تقول: فما بال شَحْمِه، بأيِّ شيء حُرِّم؟ وهم أعاجم لا يعلمون أنه من قال لحماً فقد قال شحماً، =

ومنهم من فسر الكرسي في قوله: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] بالعلم[1]، مستدلين ببيت لا يعرف، وهو:

... ... ولا يُكَرْسِيء[2] علم الله مخلوق[3]

كأنه عندهم: ولا يعلم علمه، ويُكَرْسِيء مهموز، والكرسي غير مهموز.

ومنهم من فسر غوَى في قوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١] أنه تَخِم من أكل الشجرة، من قول العرب: «غَوِي الفصيل يَغوي غوىً»

= ومن قال شحماً فلم يقل لحماً؛ إذ كلُّ شحمٍ لحم، وليس كل لحم شحماً من جهة اختصاص اللفظ، وهم لحم من جهة حقيقة اللحميَّة».

وانظر: «الاعتصام» (١ / ٣٠٢ ـ ط ابن عفان).

(١) ومثله تفسيره بالملك؛ كما في «الظلال» (١ / ٢٩٠)، وهو مذهب المعتزلة والأشاعرة؛ كما تراه في «شرح الأصول الخمسة» (ص ٢٢٧)، و«أصول الدين» (١١٣ ـ ١١٤)، و«التبصير في الدين» (١٥).

وانظر لزاماً: «المورد الزلال» (ص ٣٦ ـ ٣٧)، و«تفسير ابن جرير» (٢٤ / ٣٧)، و«شرح الطحاوية» (٣١١).

(٢) في النسخ المطبوعة كلها «بكرسي» بالباء الموحدة في أوله، وهو خطأ، والصواب ما أثبتناه.

(٣) قال ابن قتيبة في «الاختلاف في اللفظ والرد على الجهميّة والمشبِّهة» (ص ٣٥): «وطلبوا للكرسي غير ما نعلم، وجاؤوا بشطر بيت لا يعرف ما هو، ولا يُدرى من قائله:

ولا يُكْرسِ ء علم الله مخلوق

والكرسي غير مهموز بإجماع الناس جميعاً، و(يكرسء) مهموز».

قلت: أورد هٰذا البيت أبو حيان في «البحر المحيط» (٢ / ٢٨٠) ولم ينسبه لأحد! وصدره:

ما لي بأمْرِكَ كرسيٌّ أُكاتمهُ ... ...

وفسَّر الكرسي بالسِّرِّ!

إذا بَشِم[1] من شرب اللبن وهو فاسد[2]؛ لأن غوي الفصيل [فعِل][3]، والذي في القرآن على [وزن][4] فعَلَ.

ومنهم من قال في قوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾ [الأعراف: ١٧٩]؛ أي: ألقينا فيها، كأنه عندهم من قول الناس: «ذَرَتْهُ الريح»، وذرأ مهموز، وذرا غير مهموز[5].

وفي قوله: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: ١٢٥]؛ أي: فقيراً إلى رحمته، من الخَلة بفتح الخاء[6]، محتجين على ذلك بقول زهير[7]:

وإنْ أتـاهُ خليلٌ يومَ مسـألـةٍ ... ...

(١) أي: أتخم.

(٢) حكاه السمين في «عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ» (ق ٤٠٧)، والراغب في «المفردات» (٣٦٩)، والفيروز آبادي في «بصائر ذوي التمييز» (٤ / ١٥٦)، وسكتوا عنه وأخروه، وقال عنه الزمخشري في «الكشاف» (٢ / ٤٥٠): «تفسير خبيث»، ونقله عنه الألوسي في «روح المعاني» (١٦ / ٢٧٤)، وأقره، وكذا رده المصنف في «الاعتصام» (١ / ٣٠١ ـ ط ابن عفان).

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل، قال (ف): «غوى؛ بفتح، فكسر، يقال: غوي الفصيل يغوي أغوى من باب فرح، وما في الآية بالفتح» اهـ.

(٤) سقط من (ط).

(٥) انظر في تفسير الآية: «روح المعاني» (٩ / ١١٨ ـ ١١٩)، و«تفسير المنار» (٩ / ٤١٨)، و«تأويل مشكل القرآن» (٢٨٢)، ونحو المذكور عند المصنف في «الاعتصام» (١ / ٣٠١ ـ ٣٠٢ ـ ط ابن عفان).

(٦) قاله أبو القاسم البلخي، ونقله عنه الراغب في «المفردات» (١٥٣)، والسمين في «عمد الحفاظ» (ق ١٦٥)، والفيروز آبادي في «بصائر ذوي التمييز» (٢ / ٥٥٧)، وتعقَّبوه، وأجمع عبارة للفيروز آبادي قال: «وهذا القول منه تَشَهٍّ ليس بشيء، والصواب الذي لا محيد عنه إن شاء الله أنه من (الخُلَّة)، وهي المحبَّة التي قد تخلَّلت رُوح المحبِّ وقلبه؛ حتى لم يبق فيه موضع لغير محبوبه».

(٧) هو صدر بيت، وعجزه: «يقول لا غائبٌ مالي ولا حَرِمُ»، وهو ضمن قصيدة له في «ديوانه» (ص ٨٢) يمدح فيها هَرِم بن سِنانٍ المُرِّيّ. وفي (ط): «بزهير في قوله».

قال ابن قتيبة: أيُّ فضيلة لإبراهيم في هٰذا القول؟ أما يعلمون أن الناس فقراء إلى الله؟ وهل إبراهيم في لفظ خليل الله إلا كما قيل: موسى كليم الله، وعيسى روح الله؟ ويشهد له الحديث: «لو كنتُ مُتَّخِذاً خليلاً غيرَ ربي لاتخذتُ أبا بكر خليلاً، إن صاحبكم خليل الله»[1]، وهٰؤلاء من أهل الكلام هم النابذون للمنقولات اتباعاً للرأي، وقد أداهم ذٰلك إلى تحريف كلام الله بما لا يشهد للفظه عربي ولا لمعناه برهان كما رأيت، وإنما أكثرت[2] من الأمثلة وإن كانت من الخروج عن مقصود العربية، والمعنى على ما علمت لتكون تنبيهاً على ما ورائها مما هو مثلها أو قريب منها.

فصل

وكون الباطن هو المراد من الخطاب قد ظهر أيضاً مما تقدم في المسألة قبلها، ولٰكن يشترط فيه شرطان:

---

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي بكر الصديق، ٤ / ١٨٥٥ / رقم ٢٣٨٣)، والترمذي في «الجامع» (كتاب المناقب، باب مناقب أبي بكر الصديق رضي الله عنه، ٥ / ٦٠٦ / رقم ٣٦٥٥)، والنسائي في «فضائل الصحابة» (رقم ٤)، وابن ماجه في «السنن» (المقدمة، باب في فضائل أصحاب رسول الله ﷺ، ١ / ٣٦ / رقم ٩٣)، وأحمد في «المسند» (١ / ٣٧٧، ٣٨٩، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٧، ٤٥٥)، و«الفضائل» (رقم ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠) عن ابن مسعود رضي الله عنه مرفوعاً، دون لفظة «غير ربي».

وأخرجه بها البخاري في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب قول النبي ﷺ «سدُّوا الأبواب...»، ٧ / ١٢ / رقم ٣٦٥٤) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، وهو في «صحيح مسلم» (رقم ٢٣٨٢) من حديثه دون اللفظة المذكورة.

وقال الفيروز آبادي في «البصائر» (٢ / ٥٥٨) عقبه وعقب حديث آخر نصه: «إن الله تعالى اتخذني خليلاً كما اتخذ إبراهيم خليلاً». قال: «والحديثان في «الصحيحين»، وهما يبطلان قول من قال: الخُلَّة لإبراهيم والمحبة لمحمد عليه السلام، فإبراهيم خليله ومحمد حبيبه».

(٢) في (ط): «أُكْثِرُ».

أحدهما: أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب، ويجري[1] على المقاصد العربية.

والثاني: أن يكون له شاهد نصاً أو ظاهراً في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض.

فأما الأول؛ فظاهر من قاعدة كون القرآن عربيّاً؛ فإنه لو كان له فهم لا يقتضيه كلام العرب؛ لم يوصف بكونه عربيّاً بإطلاق، ولأنه مفهوم يلصق بالقرآن ليس في ألفاظه ولا في معانيه ما يدل عليه، وما كان كذلك؛ فلا يصح أن ينسب إليه أصلاً؛ إذ ليست نسبته إليه على أن[2] مدلوله أولى من نسبة ضدِّه إليه، ولا مرجِّح يدل على أحدهما؛ فإثبات أحدهما تحكّم وتقوُّل على القرآن ظاهر، وعند ذلك يدخل قائله تحت إثم من قال في كتاب الله بغير علم، والأدلة المذكورة في أن القرآن عربي جارية هنا.

وأما الثاني فلأنه[3] إن لم يكن له شاهد في محل آخر أو كان له معارض صار من جملة الدَّعاوى التي تدَّعي على القرآن، والدعوى المجردة غير مقبولة باتفاق العلماء.

وبهذين الشرطين يتبين صحة ما تقدم أنه الباطن؛ لأنهما مُوَفَّران فيه، بخلاف ما فسر به الباطنية[4]؛ فإنه ليس من علم الباطن، كما أنه ليس من علم الظاهر؛ فقد قالوا في قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَٰنُ دَاوُۥدَ﴾ [النمل: ١٦]: إنه

(١) أي: بحيث يجري... إلخ. (د).

(٢) في الأصل و (ط): «أنه».

(٣) في (ط): «فإنه».

(٤) انظر عن أشهر تفاسيرهم وأمثلة كبيرة على ضلالاتهم ومناقشتهم في ذلك عند الشيخ محمد الخضر حسين في كتابه «من بلاغة القرآن»، والدكتور عدنان زرزور في كتابه «متشابه القرآن»، والشيخ محمد حسين الذهبي في كتابه «التفسير والمفسرون» (٢ / ٢٣٥ وما بعدها).

الإمـام ورث النبي علمـه، وقالوا في «الجنابة»: إن معناها مبادرة المستجيب بإفشاء السر إليه قبل أن ينال رتبة الاستحقاق، ومعنى «الغسل» تجديد العهد على من فعل ذٰلك، ومعنى «الطهور» هو التبري والتنظف من اعتقاد كل مذهب سوى متابعة الإمام، و«التيمم» الأخذ من المأذون إلى أن يشاهد[1] الداعي أو الإمـام، و«الصيام» الإمسـاك عن كشف السر، و«الكعبة» النبي، و«الباب» عليّ، و«الصفـا» هو النبي، و«المـروة» عليّ، و«التلبية» إجـابـة الـداعي، و«الـطواف سبعـاً» هو الطواف بمحمد عليه الصلاة والسلام إلى تمام الأئمة السبعة، و«الصلوات الخمس» أدلة على الأصول الأربعة وعلى الإمام، و«نار إبراهيم» هو غضب نمرود لا النار الحقيقية، وذبح «إسحاق»[2] هو أخذ العهد عليه، و«عصا موسى» حجته التي تلقفت شُبه السحرة، و«انفلاق البحر» افتراق علم موسى عليه السلام فيهم، و«البحر» هو العالم، و«تظليل الغمام» نصب موسى الإمام لإرشادهم، و«المن» علم نزل من السماء، و«السلوى» داع من الـدعاة، و«الجراد والقمل والضفادع» سؤالات موسى وإلزاماته التي تسلطت عليهم، و«تسبيح الجبـال» رجـالٌ شِدَاد في الـدين، و«الجن الذين ملكهم سليمان» باطنية ذٰلك الزمان، و«الشياطين» هم الظاهرية الذين كلفوا الأعمال الشـاقـة، إلى سائـر ما نقـل من خباطهم[3] الذي هو عين الخبال، وضُحْكَة السامع، نعوذ بالله من الخذلان[4].

---

(١) في «الاعتصام» (١ / ٣٢٢ ـ ط ابن عفان): «إلى أن يسعد بمشاهد الداعي...».

(٢) كذا في الأصل وجميع النسخ المطبوعة، وهو رأي القرطبي في «تفسيره»!! والصواب: «إسماعيل»؛ إذ هو الذبيح، على ما فصله ابن القيم في «الزاد»، والسيوطي في «القول الفصيح في تعيين الذّبيح»، مطبوع ضمن «الحاوي» له (١ / ٣١٨ ـ ٣٢٢).

(٣) في الأصل: «خطابهم».

(٤) تجد هٰذه الأمثلة ونحوها في «قواعد عقائد آل محمد» (ص ٤٧) لمحمد بن الحسن الديلمي، ط استانبول، مطبعة الدولة، سنة ١٩٣٨م، وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع =

قال القتبي[1]: «وكان بعض أهل الأدب يقول: ما أشبِّه تفسير الروافض للقرآن إلا بتأويل رجل من أهل مكة للشعر؛ فإنه قال ذات يوم: ما سمعت بأكذب من بني تميم، زعموا أن قول القائل:

بيتٌ زُرارةُ مُحتَبٍ بِفنائه ... ومُجاشعٌ وأبو الفوارس نَهْشَلُ

إنه في رجل[2] منهم. قيل له: فما تقول أنت فيه؟ قال: البيت بيت الله، وزرارة الحِجْرُ[3]. قيل: فمجاشع؟ قال: زمزم جشعت بالماء. قيل: فأبو الفوارس؟ قال: أبو قبيس. قيل: فَنَهْشَل؟ قال: نهشل أشده[4]، وصَمَت[5] ساعة، ثم قال: نعم، نهشل مصباح الكعبة؛ لأنه طويل أسود، فذٰلك نهشل»، انتهى ما حكاه.

= الفتاوى» (٥ / ٥٥٠ ـ ٥٥١ و١٣ / ٢٣٦ ـ ٢٣٨، ٣٥٩ وما بعدها)، وابن حزم في «الإحكام» (٣ / ٤٠) أمثلةً كثيرة غير هٰذه من تفسيرات الباطنية وهي من جنسها؛ فانظرها فإنها مفيدة.

(١) هو ابن قتيبة، وكلامه الذي أورده المصنف موجود في كتابيه «اختلاف الحديث» (١ / ٢١٧ ـ ٢١٨)، و«عيون الأخبار» (٢ / ١٤٦)، ونحوه في «العقد الفريد» (٢ / ٢٥٠ و٧ / ١٨٦)، وأفاد أن القائل: «ما أشبه....» هو الشّعبي.

(٢) كذا في الأصل و(ط) والنسخ المطبوعة، وفي «اختلاف الحديث»: «رجال»، وهو أصوب.

(٣) في (د) و(ط): «الحج»، وقال (د): «صوابه «الحجر؛ بكسر الحاء»، كما هو الرواية عن ابن قتيبة».

قلت: وكذا في (م)، وكتب في الهامش: «في المطبوعات الثلاث: «الحج»، وتصويبه عن ابن قتيبة».

(٤) الرواية «أشدها»؛ أي: أصعبها في بيان معناه. (د)، وكتب (م): «يريد أشد ما في البيت؛ أي: أعوصه وأصعبه تفسيراً».

قلت: وفي (ط) ونسخ «اختلاف الحديث» الخطية الخمسة، التي اعتمد عليها أخي الأستاذ أحمد الشقيرات (١ / ٢١٧ ـ مضروبة على آلة كاتبة)؛ كما عند المصنف: «أشده».

(٥) في «اختلاف الحديث» و(ط): «وفكر ساعة».

فصل

وقد وقعت في القرآن تفاسير مشكلة يمكن أن تكون من هٰذا القبيل، أو من قبيل الباطن الصحيح، وهي منسوبة لأناس من أهل العلم، وربما نسب منها إلى السلف الصالح.

فمن ذٰلك فواتح السور[1] نحو ﴿الٓمٓ﴾، و﴿الٓمٓصٓ﴾، و﴿حمٓ﴾، ونحوها فسرت بأشياء، منها ما يظهر جريانه على مفهوم صحيح، ومنها ما ليس كذٰلك، فينقلون عن ابن عباس[2] في ﴿الٓمٓ﴾ أن «ألف» الله، و«لام» جبريل، و«ميم» محمد ﷺ.

وهٰذا إنْ صَحَّ في النَّقل؛ فمشكل لأن هٰذا النمط من التصرف لم يثبت

---

(١) تجد كلاماً محققاً جيداً حولها في «قانون التأويل» (٢٠٨ وما بعدها)، و«معرفة قانون التأويل» (ق ٢٧ / أ) ـ حيث أورد فيه اثني عشر قولاً لعلماء التفسير وسبعة أقوال للصوفية ـ، كلاهما لابن العربي، و«تفسير الطبري» (١ / ٦٧ ـ ٧٤)، و«تأويل مشكل القرآن» (٢٩٩) لابن قتيبة، و«العقل وفهم القرآن» (٣٢٩) للمحاسبي، و«بدائع التفسير الجامع لتفسير ابن القيم» (١ / ٢٥٩ ـ ٢٦٤)، و«بدائع الفوائد» (٣ / ٤٥ ـ ٤٧)، و«الكشاف» (١ / ١٢ ـ ١٩)، و«البحر المحيط» (١ / ٣٤) لابن حيان، و«تفسير الرازي» (٢ / ٣ ـ ١٣)، و«تفسير القرطبي» (١ / ١٥٤)، و«البرهان» (١ / ٢١٤ ـ ٢١٦)، و«معترك الأقران» (١ / ١٥٦)، و«الإتقان» (٢ / ١١ وما بعدها)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٧/٣٩٨)، و«الإعجاز البياني للقرآن» (١٣٦) لبنت الشاطىء، و«براعة الاستهلال في فواتح القصائد والسور» (ص ٩٩ ـ ٣٠٢)، وفيه جمع واسع لما قيل في معاني الحروف المذكورة في أوائل السور.

(٢) حكاه أبو الليث في «بحر العلوم» (١ / ٨٩)، وغيره ولم ينسبوه لابن عباس، وقال المناوي في «الفتح السماوي» (١ / ١٢٦): «هٰذا لا يعرف عن ابن عباس ولا غيره من السلف»، وتابعه ابن همات في «تحفة الراوي» (ق ٨ / ب)، وورد عنه أقوال كثيرة كما تراه في «الدر المنثور» (١ / ٥٥ ـ ٥٩).

وفي (ط): «في (الٓمٓ)»، وفي غيره: «أن آلم»، قال (ف): «إن (الم): لعله في (الم)».

في كلام العـرب هٰكذا مطلقاً، وإنما أتى مثله إذا دل عليه الدليل اللفظي أو الحالي؛ كما قال:

قلتُ لها قِفي فقالت قاف[1]

وقال:

---

(١) هٰذا أول رجز للوليد بن عقبة، وسبب قوله أنه لما شهد عليه عند عثمان بن عفان بشرب الخمر؛ كتب إليه يأمره بالشخوص، فخرج وخرج معه قوم يعذرونه، فيهم عدي بن حاتم، فنزل الوليد يوماً يسوق بهم؛ فقال يرتجز:

قلتُ لها قِفي فقالت قاف لا تحسبينا قد نسينا الإيجاف
والنشوات من عتيق أوصاف وعزف قيّنات علينا غراف

فقال له: «إلى أين تذهب بنا؟ أقم».

كذا في «الأغاني» (٥ / ١٨١)، و«شرح شواهد الشافية» (ص ٢٧١)، وفي «تأويل مشكل القرآن» (٣٠٩): «وأنشد الفراء وذكره»، وهو في «الصاحبي» (٩٤)، و«تفسير ابن جرير» (١ / ٢١٢ ـ تحقيق شاكر)، و«الوسيط» (١ / ٧٦) للواحدي، و«المحرر الوجيز» (١ / ٨٢ ـ ٨٣)، و«تفسير ابن كثير» (١ / ٣٩)، و«مجمع البيان» (١ / ٣٤)، و«البحر المحيط» (١ / ٣٥)، و«العمدة» (١ / ٢٨٠)، و«بحر العلوم» (١ / ٨٧)، و«قانون التأويل» (٢١٦)، و«البرهان» (٣ / ١١٧) للزركشي، و«الإتقان» (٢ / ١٢)، و«براعة الاستهلال» (١٩٧)، وفي بعضها غير منسوب.

وأورده ابن جني في «الخصائص»(١/ ٣١، ٨١، ٢٤٧)، ونقل عنه ابن منظور في «اللسان»(٩ / ٣٥٩، مادة وقف) قوله: «ولو نقل هٰذا الشاعر إلينا شيئاً من جملة الحال؛ فقال مع قوله: «قالت: قاف»: وأمسكت زمام بعيرها أو عاجتَه إلينا؛ لكان أبين لما كانوا عليه وأدل، على أنها أرادت قفي لنا قفي لنا، أي: تقول لي قفي لنا متعجّبة منه، وهو إذا شاهدها وقد وَقَفَتْ علم من قولها قاف إجابةً له لا ردَّ لقوله، وتعجُّبٌ منه في قوله: «قفي لنا»».

قال (ف): «أي: ذكرت حرفاً في حروف قفي وهو القاف، والظاهر أن القصد بذكره امتثال الأمر بقرينة سابقة، وكذا قولـه (فا) بمعنى فأنا أقول لك، وقول (تا)؛ أي: تفعل فإن فعلته أقابل الشر بمثله ويشبه أن يكون ذٰلك من النحت».

قالوا جميعاً كلهم بلافا[1]

وقال:

ولا أريد الشَّرَّ إلا أنْ تَا[2]

والقول في ﴿الٓمٓ﴾ ليس[3] هٰكذا، وأيضاً؛ فلا دليل من خارج يدل عليه؛ إذ لو كان له دليل لاقتضت[4] العادة نقله لأنه من المسائل التي تتوفر الدواعي على نقلها لو صح أنه مما يفسر ويقصد تفهيم معناه، ولمَّا لم يثبت شيء من ذٰلك؛ دل على أنه من قبيل المتشابهات، فإن ثبت له دليل يدل عليه صير إليه.

وقد ذهب فريق إلى أن المراد الإشارة إلى حروف الهجاء، وأن القرآن منزل بجنس هٰذه الحروف وهي العربية، وهو أقرب من الأول، كما أنه نقل أن هٰذه الفواتح أسرار لا يعلم تأويلها إلا الله، وهو أظهر الأقوال؛ فهي من قبيل

---

(١) في (م): «بلى؛ فلا»، وأورده السيوطي في «الإتقان» (٢ / ١٢)، وأوله:

«ناداهم ألا الحموا ألا تا قالوا جميعاً كلهم ألا فا»

وقال: «أراد: ألا تركبون ألا فاركبوا».

(٢) الراجز هو لقيم بن أوس، وأوله: «بالخير خَيراتٍ وإنْ شَرّاً فا»؛ كما في «الكامل» (٢٣٦)، و«شرح شواهد الشافية» (٢٦٢)، و«الهمع» (٢ / ٢١٠، ٢٣٦)، و«اللسان» (مادة تا)، و«المحرر الوجيز» (١ / ٨٣)، وعزاه إلى زهير بن أبي سلمى، و«تفسير ابن كثير» (١ / ٣٩)، و«الكتاب» (٣ / ٣٢١) لسيبويه، و«الإتقان» (٢ / ١٢)، و«شرح أبيات سيبويه» (٢ / ٢٧٧) لابن السيرافي، و«تفسير ابن جرير» (١ / ٧٠)، و«براعة الاستهلال» (١٩٧)، قال سيبويه في «الكتاب» (٣ / ٣٢١): «يريد: إنْ شَرّاً فشَرٌّ، ولا يريد الشَّرَّ إلا أنْ تشاء».

(٣) الأمثلة الثلاثة أدلتها من اللفظ، وليس في (الم) ما يدل على هٰذا التفسير من اللفظ، وقوله: «وأيضاً»؛ أي: ولا قرينة خارجة عن اللفظ أيضاً، وهو ما سماه بالدليل الحالي أي غير المقالي، وقوله: «لو صح . . . إلخ» تأكيد لأضعاف هٰذا المعنى؛ فإن الراجح أن أوائل السور من المتشابه الذي اختص الله بعلمه. (د).

(٤) في (ط): «لاقتضاء».

المتشـابهـات، وأشار جماعة إلى أن المراد بها أعدادها تنبيهاً على مدة هٰذه الملة[1]، وفي السير ما يدل على هٰذا المعنى، وهو قول يفتقر إلى أن العرب كانت تعهد في استعمالها الحروف المقطعة أن تدل بها على أعدادها، وربما لا يوجد مثل هٰذا لها ألبتة، وإنما كان أصله في اليهود حسبما ذكره أصحاب السير[2].

---

(١) قال ابن كثير في «تفسيره» (١ / ٧٦) عن هٰذه الحروف المقطعة: «وأما من زعم أنها دالة على معرفة المُدَد وأنه يستخرج من ذٰلك أوقات الحوادث والفتن والملاحم؛ فقد ادَّعى ما ليس له، وطار في غير مطاره».

(٢) يشير المصنف إلى ما عند ابن إسحاق في «السيرة» (١ / ٥٤٥ ـ تهذيب ابن هشام)، وأخرجه أيضاً البخاري في «التاريخ الكبير» (٢ / ٢٠٨)، وابن جرير في «التفسير» (١ / ٩٢ ـ ٩٣ / رقم ٢٤٦ ـ ط شاكر)، والداني في «البيان في عدّ آي القرآن» (٣٣٠ ـ ٣٣١) من طريق ابن إسحاق: حدثني الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس عن جابر بن عبدالله بن رئاب؛ قال: «مرَّ أبو ياسر بن أخطب في رجاله من اليهود برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو يتلو صدر سورة البقرة: ﴿الم . ذٰلك الكتاب لا ريب فيه﴾؛ فأتى أخاه حُيي بن أخطب في رجال من اليهود، فقال: تعلمون والله لقد سمعت محمداً يتلو فيما أنزل عليه: ﴿الم . ذٰلك الكتاب لا ريب فيه﴾. فقالوا: أنت سمعت؟ قال: نعم. فمشى حُيي في أولٰئك النفر إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؛ فقالوا له: ألم يُذكر أنك تتلو فيما أنزل عليك: ﴿الم . ذٰلك الكتاب﴾. فقال: بلى. قالوا: لقد بعث الله قبلك أنبياء ما بين النبي فيهم مدة ملكه، وأجل أمته غيرك. الألف واحدة، واللام ثلاثون، والميم أربعون؛ فهٰذه إحدى وسبعون. قال: يا محمد! هل مع هٰذا غيره؟ قال: نعم، ﴿المص﴾. قالوا: هٰذه أطول وأثقل؛ الألف واحدة، واللام ثلاثة، والميم أربعون، والصاد ستون؛ فهٰذه إحدى وثلاثون ومئة، هل مع هٰذا غيره؟ قال: «نعم، ﴿الر﴾. قال: هٰذه أثقل وأطول؛ الألف واحدة، واللام ثلاثون، والراء مئتان، هٰذه إحدى ومئتي سنة، هل مع هٰذا غيره؟ قال: «نعم، ﴿المر﴾. قال: هٰذا أثقل وأطول؛ الألف واحدة، واللام ثلاثون، والميم أربعون، والراء مئتان؛ فهٰذه إحدى وسبعون ومئتان. ثم قال: لُبِّس علينا أمرك حتى ما يُدْرَى أقليلاً أُعطيتَ أم كثيراً. ثم قال: قوموا عنه. ثم قال أبو ياسر لأخيه ومن معه: ما يدريكم لعله قد جُمع لمحمد هٰذا كله إحدى وسبعون، وإحدى وثلاثون ومئة، وإحدى وثلاثون ومئتان، وإحدى وسبعون ومئتان؛ فذٰلك سبع مئة وأربع سنين. فقالوا: لقد =

. . . .

= تشابه علينا أمره».

وإسناده ضعيف جدّاً، بل موضوع، آفته الكلبي، وهو محمد بن السائب، متهم بالكذب، وشيخه أبو صالح باذام، مولى أم هانىء، وهو ضعيف، وأبو صالح لم يسمع من ابن عباس؛ كما في «جامع التحصيل» (رقم ٥٥).

وحكم عليه ابن كثير بالضعف؛ فقال في «تفسيره» (١ / ٣٩ ـ ط الشيخ مقبل): «فهٰذا مداره على محمد بن السائب الكلبي، وهو ممن لا يحتج بما انفرد به»، وتابعه عليه الشوكاني في «فتح القدير» (١ / ٣١)، وقد تكلمت بإسهاب ولله الحمد على تفسير ابن عباس من طريق الكلبي في كتابي «كتب حذر منها العلماء» (٢ / ٢٥٩ وما بعدها، المجموعة الأولى)؛ فراجعه إن شئت، والله الهادي.

وأورده البخاري من وجه آخر فيه محمد بن أبي محمد مولى زيد بن ثابت، وهو مجهول، وهٰذا مردود من جهة متنه، وهٰذا ما قرره ابن حجر؛ فقال رحمه الله تعالى: «وهٰذا باطل لا يعتمد عليه؛ فقد ثبت عن ابن عباس رضي الله عنه الزجر عن عدّ أبي جاد، والإشارة إلى أن ذٰلك من جملة السحر، وليس ذٰلك ببعيد؛ فإنه لا أصل له في الشريعة». نقله عنه السيوطي في «الإتقان» (٢ / ١١).

قلت: أشار الحافظ إلى ما أخرجه عبدالرزاق في «المصنف» (١١ / ٢٦ / رقم ١٩٨٠٥)، والبيهقي في «الكبرى» (٨ / ١٣٩) عن ابن عباس بسندٍ صحيح، قال: «إن قوماً ما يحسبون أبا جاد وينظرون في النجوم، ولا أدري لمن فعل ذٰلك من خلاق».

وقال الشوكاني عقبه: «فانظر ما بلغت إليه أفهامهم من هٰذا الأمر المختصّ بهم من عدد الحروف مع كونه ليس من لغة العرب في شيء، وتأمَّل أي موضع أحق بالبيان من رسول الله ﷺ من هٰذا الموضع؛ فإن هٰؤلاء الملاعين قد جعلوا ما فهموه عند سماع: ﴿الم . ذٰلك الكتاب﴾ من ذٰلك العدد موجباً للتثبيط عن الإجابة له، والدخول في شريعته، فلو كان لذٰلك معنى يعقل ومدلول يفهم؛ لدفع رسول الله ﷺ ما ظنوه بادىء بدءٍ حتى لا يتأثر عنه ما جاؤوا به من التشكيك على من معهم».

ولا داعي بعد بيان وضع هٰذه القصة إلى تحميلها ما لا تحتمل من مثل قول صاحب «التحرير والتنوير» (١ / ١٩٤ ـ ١٩٥): «وليس في جواب رسول الله ﷺ إياهم بعدة حروف أخرى من هٰذه الحروف المتقطعة في أوائل السور تقرير لاعتبارها رموزاً لأعداد مدة هٰذه الأمة، وإنما أراد إبطال ما =

فأنت ترى هٰذه الأقوال مشكلة إذا سبرناها بالمسبار المتقدم، وكذٰلك سائر الأقوال المذكورة في الفواتح مثلها في الإشكال وأعظم، ومع إشكالها؛ فقد

= فهموه بإبطال أن يكون مفيداً لزعمهم على نحو الطريقة المسماة بالنقض في الجدل، ومرجعها إلى المنع والمانع لا مذهب له، وأما ضحكه ﷺ؛ فهو تعجيب من جهلهم»، ومن مثل قول الأمير الصنعاني في «رسالة شريفة فيما يتعلق بالأعداد للحروف والأوفاق» (ص ١٥) قال بعد أن ساق القصة: «فهٰذا دليل أن ذٰلك كان من عرف اليهود واصطلاحهم، ومن المعلوم قطعاً أنه لم يكن ذٰلك من لغة العرب كما يعلم قطعاً أن العرب لم تعارض القرآن، فما هو إلا من عِلْمِ اليهود ومن أوضاع أسحارهم، وقد ثبت عن ابن عباس النَّهْيُ عن عدِّ أبي جاد والإشارة إلى أن ذٰلك من السحر».

ثم قال: «فإنْ قلتَ: فقد قرر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حُيَي بن أخطب على تفسير تلك الحروف بالأعداد.

قلت: **أما أولاً**؛ فمعلوم أن تلك الحروف ليس موضوعة للأعداد في العربية، وقد عُلِمَ أنه تعالى أنزل القرآن عربياً؛ فلا يُفَسَّر العربي إلا بالأوضاع العربية لا بالأوضاع العبرانية.

وأما ثانياً؛ فقد عُلِمَ مخالفته صلى الله عليه وآله وسلم لليهود في أفعالهم وأقوالهم؛ فسكوته عن الإنكار هٰذا كسكوته عن الإنكار إذا مروا إلى كنائسهم.

وأما ثالثاً؛ فلأنهم منكرون أنه كلام الله فهم فسروا على تسليم أنه كلاماً كاذباً عندهم.

وأما رابعاً؛ فلأنه يحتمل أن سكوته أرادَهُ لإغاظتهم وتحزينهم، فإنه يعلم أن بقاءه يوماً واحداً مما يسوءهم ويحزنهم فضلاً عن أعوام.

وأما خامساً؛ فلأنه معلوم أن هٰذا ليس من لغته ولا لغة قومه، فكأنه يقول: إذا كان عرفاً لكم ولغة عندكم؛ فأنتم تعلمون أنه ليس لغةً لنا ولا هو عُرْفنا، وإنما هو شيء جئتم به من تِلقاء أنفسكم، فلا يُنكر عليهم أن يتعارفوا بينهم بأي لفظ.

فإن قلتَ: ومن أين علمنا أنه ليس من لغته ولا لغة قومه؟

قلتُ: عرفناه بأنه لم يأت حرف واحد عن صحابي ولا تابعي بهٰذا، مع أنه قد نقل إلينا تفاسيرهم لكلام الله، بل هٰذا معلوم يقيناً أنه من لغة العرب؛ فقد دونها أئمة اللغة وبذلوا فيها وسعهم وتتبَّعوها في البوادي وغيرها، ولا تجد كتاباً لغوياً فيه شيء من هٰذا، وأن الحرف مُسَمَّاة كذا من العدد هٰذا أمر مقطوع بعدم وقوعه لغةً؛ فتعين أنه أمر اصطلاحي لا حجر فيه ولا ضير على متعاطيه، ونهي ابن عباس عنه، وأنه من السحر يدل أنه عَرَفَ أنه اصطلاح لليهود يستعملونه في الأسحار».

اتخذها جمع من المنتسبين إلى العلم، بل إلى الاطلاع والكشف على حقائق الأمور، حججاً في دعاوٍ ادّعوها على القرآن، وربما نسبوا شيئاً من ذٰلك [إلى][1] علي بن أبي طالب[2]، وزعموا أنها أصل العلوم ومنبع المكاشفات على أحوال الدنيا والآخرة، وينسبون ذٰلك إلى أنه مراد لله تعالى في خطابه العرب الأمية التي لا تعرف شيئاً من ذٰلك، وهو إذا سُلم أنه مراد في تلك الفواتح في الجملة؛ فما الدليل على أنه مراد على كل حال من تركيبها على وجوه، وضرب[3] بعضها ببعض، ونسبتها إلى الطبائع الأربع، وإلى أنها الفاعلة في الوجود، وأنها مجمل كل مفصل، وعنصر كل موجود، ويرتبون في ذٰلك ترتيباً جميعه دعاو محالةٌ على الكشف والاطلاع، ودعوى الكشف ليس بدليل في الشريعة على حال[4]، كما أنه لا يعد دليلاً في غيرها، كما سيأتي بحول الله.

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (د)، وأثبتناه من الأصل و(ف) و(م) و(ط).

(٢) انظر لزاماً بسط ذٰلك في كتابي: «كتب حذر منها العلماء» (٢ / ٢٤٨ - ٢٤٩ - المجموعة الأولى).

(٣) وأنها بهٰذا الحساب تبين تواريخ أمم سابقة ولاحقة، ومن ذٰلك أن محيي الدين بن عربي ذكر في «فتوحاته» عند تفسير قوله تعالى: ﴿وكل شيء أحصيناه كتاباً﴾ [النبأ: ٢٩]: «إن الله أودع في القرآن من العلوم ما هي خارجة عن حصرنا لها، وقال: سألت بعض العلماء: هل يصح لأحد حصر أمهات هٰذه العلوم؟ فقال: إنها مئة ألف نوع وست مئة نوع، كل نوع منها يحتوي على علوم لا يعلمها إلا الله تعالى». (د).

قلت: وكتابه هٰذا فيه طامات وأوابد، كما فصَّلهُ جماعة من العلماء؛ منهم: ابن تيمية في «الرد الأقوم على ما في فصوص الحكم» ضمن «مجموع الفتاوى» (٢ / ٣٦٢ - ٤٥١)، والبقاعي في «تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي»، كلاهما مطبوع، والسخاوي في «القول المنبي في ترجمة ابن عربي»، وهو قيد التحقيق عندي، والفاسي في الأول من كتابه «العقد الثمين»، والأهدل في كتاب مفرد جامع مفيد، طبع قديماً في تونس، وأتيتُ على ما قيل فيه في كتابي: «كتب حذر منها العلماء»، يسر الله إتمامه.

(٤) انظر في هدم الاحتجاج بالكشف: «القائد لتصحيح العقائد» (ص ٣٧ وما بعدها)

فصل

ومن ذلك أنه نقل عن سهل بن عبدالله[1] في فهم القرآن أشياء مما يعد من باطنه؛ فقد ذكر عنه أنه قال في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ٢٢]؛ أي: أضداداً، قال: «وأكبر الأنداد[2] النفس الأمارة بالسوء، المتطلعة إلى حظوظها ومناها[3] بغير هدى من الله».

وهذا يشير إلى أنَّ النفس الأمارة داخلة تحت عموم الأنداد، حتى لو فصل لكان المعنى: فلا تجعلوا لله أنداداً لا صنماً ولا شيطاناً ولا النفس ولا كذا، وهذا مشكل الظاهر جداً؛ إذ كان مساق الآية ومحصول القرائن فيها يدل على أن الأنداد الأصنام أو غيرها مما كانوا يعبدون، ولم يكونوا يعبدون أنفسهم ولا

= للمعلمي اليماني، و«مجموع الفتاوى» (٥ / ٤٩١ و١١ / ٧٧ و٢٢٣ و١٣ / ٧٣ و٢٩ - ٣٠)، و«الجواب الصحيح» (٢ / ٩٢)، و«مدارج السالكين» (١ / ٤٩٤ و٣ / ٢٢٨)، و«شرح الطحاوية» (٤٩٨)، و«تفسير القرطبي» (١١ / ٤٠ و٧ / ٣٩)، و«المقدمة السالمة» (ص ٢٠ - بتحقيقي) لعلي القاري، و«مشتهى الخارف الجاني» (٨١)، و«شرح مراقي السعود» (٢٨٨)، و«منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد» (٢ / ٦٣٨ وما بعدها)، و«أضواء البيان» (٤ / ١٥٩)، وسيأتي للمصنف (ص ٤٧٠ وما بعد) كلام مسهب في هذا الموضوع.

(١) له تفسير بعنوان: «تفسير القرآن العظيم» مطبوع في مطبعة السعادة بالقاهرة، سنة ١٣٢٦هـ - ١٩٠٨م، في (٢٠٤ صفحات)، نشره النعساني، والمذكور عند المصنف فيه (ص ١٤)، وقد رد تفسير الآية المذكور عند المصنف الشيخ محمد حسين ذهبي في «الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن» (٥٢)، وانظر غير مأمور: «منهج ابن تيمية في تفسير القرآن الكريم» (ص ٦٠ - ٦١).

(٢) في «تفسير سهل» (ص ١٤): «الأضداد».

(٣) في النسخ المطبوعة كلها و(ط): «الطواعة إلى حظوظها ومنهيّها»، وما أثبتناه من «تفسير سهل» (ص ١٤)، وكتب (ف) على «الطواعة»: «أي: شديدة الطوع والانقياد إلى حظوظها وما نهيت عنه».

يتخذونها أرباباً، ولٰكن له وجه جار على الصحة، وذٰلك أنه لم يقل[1] إن هٰذا هو تفسير الآية، ولٰكن أتى بما هو ند[2] في الاعتبار الشرعي الذي شهد له القرآن من جهتين:

إحداهما[3]: أن الناظر قد يأخذ من معنى الآية معنى من باب الاعتبار؛

---

(١) أي: لم يقل أن هٰذا المعنى داخل تحت عموم الآية بحيث يدل عليه نظمها حقيقة أو مجازاً بالدلالة الآلية المعروفة، بل قال: يفهم من الآية بنوع من الدلالة والفهم شبيه بالاستنباط الأصولي الذي يرجع فيه إلى اعتبار العقل وتصرفه وبالأخذ الصرفي الذي يعول فيه على اعتبار المعنى أو تنوعه، والدلالة على المعاني التي تنكشف لأرباب السلوك من هٰذا الطريق تسمى دلالة إشارية، ولا يعول عليها عندهم إلا إذا أمكن تطبيقها على الظواهر المسوق لها الكلام، بل لا مطمع في الوصول إليها إلا من طريقها؛ كالبيت لا يتوصل لداخله إلا بعد ولوج بابه، خلافاً للباطنيّة الملاحدة الذين ينفون ظواهر الآيات ويريدون بها معاني أخرى يزعمونها بواطن القرآن وليست منه في شيء. (ف).

(٢) أي: جاء بالمعنى في «الند»، وأجراه في الآية وإن لم تنزل فيه؛ لكونه يعتبر شرعاً كالند الذي نزلت فيه، ويشهد لاعتبار هٰذا الإجراء وجهان: أحدهما في نفس موضوع اتخاذ الأنداد والأرباب، والثاني أعم من ذٰلك، وهو حذر الصَّحابة وخوفهم من تطبيق الآيات التي أنزلت في الكفار عليهم؛ فاجتنبوا لذٰلك ما ورد خاصّاً بالكفار مما اقتضى اتصاف هٰؤلاء بالحرمان، ولو كان من أصل المباحات؛ كالتوسع في أخذ الحظوظ الدنيوية. (د).

(٣) في الأسلوب انحراف أدى إلى قلق المعنى، وذٰلك لأن «كون الناظر في معنى الآية، أخذ معنى...» إلى قوله: «أو يقاربه»، هٰذا المقدار عام، وهو شرح لموضوع المعاني الاعتبارية التي يلتفت إليها الصوفية، وليس خاصاً بالجهة الأولى، بل هو جار في الجهة الثانية وغيرها في كل ما روعي فيه معنى اعتباري؛ فكان المناسب أن يقدم هٰذا الشرح بعد قوله: «في الاعتبار الشرعي»، ثم يقول: وهٰذا الاعتبار الذي اعتبره سهل يشهد له وجهان: أحدهما خاص بالموضوع، وهو الآية الأولى؛ فحقيقة الند... إلخ، والثاني عام، وهو الآية الثانية، ويقول في الثانية: إن لأهل الإسلام نظرا واعتباراً في الآية؛ فأخذوا من معناها معنى أجروها فيه، وإن لم تنزل فيه، ويشرحه كما شرح مسألة الند لو صنع ذٰلك لاتضح المقام واتسق الكلام. (د).

فيجريه فيما لم تنزل فيه[1] لأنه يجامعه في القصد أو يقاربه، لأن حقيقة الند أنه المضاد لنده الجاري على مناقضته، والنفسُ الأمارة هٰذا شأنها؛ لأنها تأمر صاحبها بمراعاة حظوظها، لاهيةً أو صادة عن مراعاة حقوق خالقها، وهٰذا هو الذي يعني به الند في نده؛ لأن الأصنام نصبوها لهٰذا المعنى بعينه، وشاهد صحة هٰذا الاعتبار قوله تعالى: ﴿ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١]، وهم لم يعبدوهم من دون الله، ولٰكنهم ائتمروا بأوامرهم، وانتهوا عما نهوهم عنه كيف كان؛ فما حرموا عليهم حرموه، وما أباحوا لهم حللوه[2]؛ فقال الله تعالى: ﴿ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١]، وهٰذا شأن المتبع لهوى نفسه.

والثانية: أن الآية وإن نزلت في أهل الأصنام؛ فإن لأهل الإسلام فيها نظراً بالنسبة إليهم، ألا ترى أن عمر بن الخطاب [رضي الله عنه] قال[3] لبعض مَن توسع في الدنيا من أهل الإيمان: «أين تذهب بكم هٰذه الآية: ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَـٰتِكُمْ فِى حَيَاتِكُمُ ٱلدُّنْيَا﴾ [الأحقاف: ٢٠]»، وكان هو يعتبر نفسه بها وإنما

---

(١) انظر في ذٰلك: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٦ / ٣٧٦ - ٣٧٧ و١٦ / ١٤٨ - ١٤٩).

(٢) أي: مع أن المحرم والمحلل هو الله، فلما أمرت النفس صاحبها بمقتضى هواها صادة عن أوامر الله كان فيه معنى اتخاذها لله نداً، كما أن في ائتمارهم وانتهائهم بأوامر الأحبار هٰذا الاتخاذ الذي قرره القرآن، ولذٰلك قال: «وهٰذا هو شأن المتبع لهوى نفسه». (د).

قلت: وما ذكره المصنف في تفسير الآية وارد في حديث صحيح، مضى لفظه وتخريجه (٣ / ٢٩٩).

(٣) وتقدم أنه أخذه من حديث: «أوفي شك أنت يا ابن الخطاب؟ أولٰئك قوم عجلت لهم طيباتهم» الحديث؛ فقد شهد القرآن باعتباره بناء على الحديث المتقدم في مبحث العموم والخصوص. (د).

قلت: تقدم الأثر وتخريجه (ص ٣٤).

أنزلت في الكفار لقوله: ﴿وَيَوْمَ يُعْرَضُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ عَلَى ٱلنَّارِ أَذْهَبْتُمْ﴾ الآية [الأحقاف: ٢٠]، ولهذا المعنى تقرير في العموم والخصوص، فإذا كان كذلك؛ صح التنزيل بالنسبة إلى النفس الأمارة في قوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ٢٢]، والله أعلم.

فصل

ومن المنقول عن سهل أيضاً في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ [البقرة: ٣٥]؛ قال[1]: «لم يرد الله معنى الأكل في الحقيقة، وإنما أراد معنى مساكنة الهمة لشيء هو غيره، أي: لا تهتم بشيء هو غيري»، قال: «فآدم لم يعصم من الهمة والتدبير فلحقه ما لحقه»، قال: «وكذلك كل من ادعى ما ليس له وساكنَ قلبه ناظراً إلى هوى نفسه، لحقه الترك من الله مع ما جُبلت عليه نفسه فيه[2]؛ إلا أن يرحمه الله فيعصمه من تدبيره، وينصره على عدوه وعليها».

قال: «وآدم لم يعصم عن مساكنة قلبه إلى تدبير نفسه للخلود لما أدخل الجنة؛ لأن البلاء في الفرع[3] دخل عليه من أجل سكون القلب إلى ما وسوست

---

(١) جعل كلامه في الآية تفسيراً ومراداً من كلام الله تعالى لاستيفائه الشرطين السابقين، بخلاف ما تضمنه الفصل السابق؛ فإنه جعله معنى إشارياً، وهو وجيه، وبخلاف ما يأتي في بقية هذا الفصل عن سهل أيضاً؛ فإنه لم يقبله ولا على المعنى الإشاري؛ إلا في قوله: ﴿يؤمنون بالجبت﴾ [النساء: ٥١]، على وجه لأنه لم يستوف الشرطين السابقين المصححين للتفسير، ولم ينطبق عليه المعنى الاعتباري الذي يتفجر لأهل البصائر من المعاني الشرعية كما سبق، وكما يأتي في المسألة التالية، وقوله: «مع ما جبلت. . . إلخ»؛ أي: يتركه ليتصرف بمقتضى جبلته، وهو هنا حبه للخلود الذي يقتضي أن يحصل أسبابه بتدبير من عنده. (د).

قلت: والمنقول عن سهل في «تفسيره» (ص ١٥ ـ ١٧).

(٢) في (د): «عليه»، وفي الأصل و(ف) و(م) و(ط): «فيه» كما أثبتناه.

(٣) أي: هذه الجزئية يعني أنه لم يبتل في أصل من أصول الدين يريد بذلك تهوين الأمر =

به نفسه؛ فغلب الهوى والشهوةُ العلمَ والعقل بسابق القدر. . . » إلى آخر ما تكلم به.

وهٰذا الذي ادَّعاه في الآية خلاف ما ذكره الناس من أن المراد النهي عن نفس الأكل لا عن سكون الهمة لغير الله، وإن كان ذٰلك منهياً عنه أيضاً، ولٰكن له وجه يجري عليه لمن تأوَّل، فإن النهي إنما وقع عن[1] القرب لا غيره، ولم يَرد النهي عن الأكل[2] تصريحاً؛ فلا منافاة بين اللفظ وبين ما فسر به.

وأيضاً؛ فلا يصح حمل النهي على نفس القرب مجرداً إذ لا مناسبة فيه تظهر، ولأنه لم يقل به أحد، وإنما النهي عن معنى في القرب، وهو إما التناول والأكل، وإما غيره وهو شيء ينشأ الأكل عنه، وذٰلك مساكنة الهمة؛ فإنه الأصل في تحصيل الأكل، ولا شك في أن السكون لغير الله لطلب نفعٍ أو دفعٍ منهيٌّ عنه؛ فهٰذا التفسير له وجه ظاهر، فكأنه يقول: لم يقع النهي عن مجرد الأكل من حيث هو أكل، بل عما ينشأ عنه الأكل من السكون لغير الله؛ إذ لو انتهى لكان ساكناً لله وحده، فلمّا لم يفعل وسكن إلى أمر في الشجرة غرّه به الشيطان، وذٰلك الخلد المدعى؛ أضاف الله إليه لفظ العصيان[3]، ثم تاب عليه، إنه هو التواب الرحيم.

= في هٰذه المخالفة بأنها من الصغائر لا من الكبائر. (د).

قلت: وفيه إشارة أدبيَّة من الرد على (ف) حيث قال: «لعله فرع الشجرة الذي أكل منه».

(١) في (ط): «على».

(٢) في النسخ المطبوعة: «الأول»، وما أثبتناه من الأصل و (ط).

(٣) والأحوط نظراً إلى مقام آدم عليه السلام أن صدور ما ذكر منه كان قبل النبوة وكان سهواً أو عن تأويل، وعلى فرض وقوعه بعد البعثة؛ فالحق أنه من الصغائر التي لا تنافي العصمة خصوصاً إذا وقع عن تأويل، وإنما عظم الأمر عليه وعظم لديه نظراً إلى علو شأنه ومزيد فضل الله عليه وإحسانه. وقد شاع: حسنات الأبرار سيئات المقربين.

ومن ذلك أنه قال[1] في قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ﴾ الآية [آل عمران: ٩٦]: «باطن البيت قلبُ محمد ﷺ، يؤمن به من أثبت اللهُ في قلبه التوحيد واقتدى بهدايته».

وهٰذا التفسير يحتاج إلى بيان؛ فإن هٰذا المعنى لا تعرفه العرب، ولا فيه من جهتها وضعٌ مجازي مناسب، ولا يلائمه[2] مساق بحال؛ فكيف هٰذا؟

والعذر عنه أنه لم يقع فيه ما يدل على أنه تفسير[3] للقرآن؛ فزال الإشكال إذاً، وبقي النظر في هٰذه الدعوى، ولا بد إن شاء الله من بيانها[4].

ومنه قوله في تفسير قول الله تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِٱلْجِبْتِ وَٱلطَّـٰغُوتِ﴾

ومما يدل على ذٰلك ما أخرجه البيهقي عن أبي عبدالله المغربي؛ قال: ففكر إبراهيم في شأن آدم عليه السلام؛ فقال: يا رب! خلقته بيدك، ونفخت فيه من روحك، وأسجدت له ملائكتك، ثم بذنب واحد ملأت أفواه الناس من ذكر معصيته! فأوحى الله تعالى إليه: يا إبراهيم! أما علمت أن مخالفة الحبيب على الحبيب شديدة؟ وبالجملة لا ينبغي لأحد أن ينسب إليه العصيان اليوم، ولا أن يخبر به؛ إلا أن يكون تالياً أو راوياً له عن رسول الله ﷺ، وأما أن يكون مبتدأ من قبل نفسه فلا. وقد صرح القاضي أبو بكر بن العربي وارتضاه القرطبي بعدم جواز نسبة العصيان للآباء إلينا المماثلين لنا؛ فكيف يجوز نسبته للآباء الأقدام، والنبي المقدم الأكبر، وقد قيل بمثل ذٰلك في نسبة المتشابهات إليه تعالى. (ف).

قلت: وانظر (٣ / ٥٤٨) ما قدمناه عن «حسنات الأبرار. . .».

(١) في تفسيره «تفسير القرآن العظيم» (ص ٤١)، وفيه بدل «واقتدى بهدايته»: «من النبي».

(٢) أي: فهو فاقد للشرطين المتقدمين في التفسير. (د).

(٣) أي: بل معنى إشاري. (د).

(٤) وسيأتي البيان في المسألة العاشرة، وأنه إذا كان الاعتبار من الأمر الوجودي الخارج عن القرآن كهٰذا؛ فإنه يلزم التوقف فيه متى لم تتحقق الشروط المتقدمة. (د).

[النساء: ٥١]، قال[1]: «رأس الطواغيت كلها النفسُ الأمارة بالسوء إذا خلى العبد معها للمعصية».

وهو أيضاً من قبيل ما قبله، وإن فُرِضَ أنه تفسير فعلى ما مر[2] في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ٢٢].

وقال[3] في قوله تعالى: ﴿وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾ الآية [النساء: ٣٦]: «وأما باطنها؛ فهو القلب، ﴿وَالْجَارِ الْجُنُبِ﴾ [النساء: ٣٦]: النفس الطبيعي[4]، ﴿وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ﴾ [النساء: ٣٦]: العقل المقتدي بعمل الشرع، ﴿وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [النساء: ٣٦]: الجوارح المطيعة لله عز وجل».

وهو من المواضع المشكلة في كلامه، ولغيره مثل ذٰلك أيضاً، وذٰلك أن الجاري على مفهوم كلام العرب في هٰذا الخطاب ما هو الظاهر، من أن المراد بالجار ذي القربى وما ذكر معه ما يفهم منه ابتداء، وغيرُ ذٰلك لا يعرفه العرب، لا من آمن منهم ولا من كفر، **والدليل على ذٰلك أنه لم ينقل عن السلف الصالح من الصحابة والتابعين تفسير للقرآن يماثله أو يقاربه، ولو كان عندهم معروفاً لنُقل لأنهم كانوا أحرى بفهم ظاهر القرآن وباطنه باتفاق الأئمة**[5]**، ولا يأتي آخر هٰذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها، ولا هم أعرف بالشريعة منهم، ولا أيضاً**

---

(١) في «تفسيره» (ص ٤٦) عند قوله تعالى: ﴿والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت﴾.

(٢) أي: يكون أخذه من معنى الآية وإن لم تنزل فيه من باب الاعتبار، لٰكنه فيما مر نفي أن يكون تفسيراً، وكان هٰذا أهم شيء في الجواب عن كلامه في معنى: ﴿فلا تجعلوا لله أنداداً﴾ [البقرة: ٢٢]. (د).

(٣) في «تفسيره» (ص ٤٥).

(٤) في «تفسير سهل»: «والجار الجنب: هو الطّبيعة». وفي (ط): «النفس الطبعي».

(٥) في (ط): «الأمة».

ثَمّ دليل يدل على صحة هٰذا التفسير، لا من مساق الآية؛ فإنه ينافيه[1] ولا من خارج؛ إذ لا دليل عليه كذٰلك، بل مثل هٰذا أقرب إلى ما ثبت رده ونفيه عن القرآن من كلام الباطنية ومن أشبههم.

وقال[2] في قوله: ﴿صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّن قَوَارِيرَ﴾ [النمل: ٤٤]: «الصرح» نفس الطبع، و«الممرد» الهوى إذا كان غالباً ستر أنوار الهدى، بالترك من الله تعالى العصمة لعبده.

وفي قولـه[3]: ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةًۢ بِمَا ظَلَمُوٓا۟﴾ [النمل: ٥٢]؛ أي: قلوبهم عند إقامتهم على ما نُهوا عنه، وقد علموا أنهم مأمورون منهيون، والبيوت القلوب؛ فمنها عامرة بالذكر، ومنها خراب بالغفلة عن الذكر.

وفي قوله: ﴿فَٱنظُرْ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحْمَتِ ٱللَّهِ كَيْفَ يُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ﴾ [الروم: ٥٠]؛ قال : «حياة القلوب بالذكر»، وقال في قوله تعالى: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ الآية [الروم: ٤١]: «مثَّل الله القلبَ بالبحر، والجوارح بالبر، ومثله أيضاً بالأرض التي تزهى بالنبات»، هٰذا باطنه.

وقد حمل بعضهم قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ﴾ [البقرة: ١١٤] على أن المساجد القلوب تمنع بالمعاصي من ذكر الله[6].

---

(١) إذ كيف ينصب الأمر بالإحسان على هٰذه الأشياء؟ (د).

(٢) لا وجود لها في «تفسيره» المطبوع.

(٣) في «تفسيره» (ص ١٠٧).

(٤) في «تفسيره» (ص ١١٢).

(٥) في «تفسيره» (ص ١١٢).

(٦) ذهب إلى نحو هٰذا القشيري في «لطائف الإشارات» (١ / ١١٥)، وعبارته: «﴿ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يُذكر فيها اسمه﴾ [البقرة: ١١٤]، إشارة إلى أنَّ الظالم خرَّب أوطان =

ونُقل في قوله تعالى: ﴿فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ [طه: ١٢] أن باطن النعلين هو الكونان: الدنيا، والآخرة[1]؛ فذكر عن الشبلي أن معنى ﴿فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ [طه: ١٢]: اخلع الكل منك تصل إلينا بالكلية، وعن ابن عطاء: ﴿فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ عن الكـون؛ فلا تنظر إليه بعد هٰذا الخطاب، وقال: النعل النفس، والوادي المقدس دين المرء، أي: حان وقت خلوِّك من نفسك، والقيام معنا بدينك، وقيل غير ذٰلك مما يرجع إلى معنى لا يوجد في النقل عن السلف.

وهٰذا كله إن صح نقله خارجٌ[2] عما تفهمه العرب، ودعوى[3] ما لا دليل عليه في مراد الله بكلامه، ولقد قال الصديق: «أيُّ سماءٍ تظلّني، وأيُّ أرضٍ تقِلُّني إذا قلت في كتاب الله ما لا أعلم؟»[4].

= العبادة بالشهوات، وأوطان العبادة نفوس العابدين»، ونقل نحوه الآلوسي في «روح المعاني» (١ / ٣٦٤ ـ ٣٦٥ في باب الإشارة في الآية)، وابن العربي في «قانون التأويل» (ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥).

(١) ذكر نحوه القشيري في «لطائف الإشارات» (٢ / ٤٤٨)، والآلوسي في «روح المعاني» (١٦ / ١٦٩)، وقال: «ولا يخفى عليك أنه بعيد»، وانظر: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٣ / ٢٣٨).

(٢و٣) فهو فاقد الشرطين السابقين. (د).

قلت: وانـظر لزامـاً: «مجمـوع فتاوى ابن تيمية» (٦ / ٣٧٦ و١٣ / ٢٣٧ وما بعدها)، و«مقدمة في أصول التفسير» (ص ٨٦ ـ ٨٩ ـ تحقيق زرزور)، و«الإحياء» (١ / ٣٧)، والباب الخامس من كتاب «فضائح الباطنية» للغزالي.

(٤) لـه طرق كثيرة عن أبي بكر بألفاظ متعددة، سيأتي عند المصنف (ص ٢٧٦) لفظان فيهـا، وهي لا تخلو منْ كلامٍ أو انقطاع، ولٰكنه بمجموعها يصل إلى درجة الحسن إن شاء الله تعالى، كما قال الحافظ ابن حجر وغيره، وهٰذا التفصيل:

أخرجه مسدد في «مسنده» كما في «المطالب العالية» (ق ١٣٥ / ب و٣ / ٣٠٠ / رقم ٣٥٢٧) المطبوعة من طريق عبدالله بن مرة، والطبري في «تفسيره» (١ / ٧٨ / رقم ٧٨، ٧٩) من طريق إبراهيم النخعي، وعبدالله بن مرة، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ٨٣٣ ـ ٨٣٤ / =

. . . .

= رقم ١٥٦١ ـ ط الجديدة) من طريق إبراهيم النخعي عن أبي معمر عن أبي بكر به.

وإسناده منقطع، أبو معمر هو عبدالله بن سَخْبَرَة الأزدي، لم يسمع من أبي بكر، وعزاه السيوطي في «الدر المنثور» (٦ / ٣١٧)، وابن حجر في «الفتح» (١٣ / ٢٧١) لعبد بن حميد من طريق النخعي عن أبي بكر من غير ذكر أبي معمر، قال ابن حجر: «وهٰذا منقطع بين النخعي والصديق».

قال ابن عبدالبر عقبه: «وذكر مثل هٰذا عن أبي بكر الصديق: ميمون بن مهران، وعامر الشعبي، وابن أبي مُليكة».

قلت: أخرجه من طريق ابن أبي مليكة: سعيد بن منصور في «سننه» (١ / ١٦٨ / رقم ٣٩ ـ ط الجديدة) ـ ومن طريقه البيهقي في «المدخل» (رقم ٧٩٢) ـ بإسنادٍ صحيح إلى ابن أبي مليكة، وهو لم يسمع من أبي بكر الصديق رضي الله عنه.

وأخرجه من طريق الشعبي ابن أبي شيبة في «المصنف» (١٠ / ٥١٢ / رقم ١٠١٥٢)، والخطيب في «الجامع» (٢ / ١٩٣ / رقم ١٥٨٥)، وروايته عن أبي بكر مرسلة، وأخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» (رقم ٨٢٤ وص ٢٢٧ ـ ط غاوجي)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١٠ / ٥١٣ / رقم ١٠١٥٦)، وعبد بن حميد في «تفسيره»، ومن طريقه الثعلبي في «تفسيره»، قاله الزيلعي في «تخريج أحاديث الكشاف» (٤ / ١٥٨) بإسناد صحيح إلى العوام بن حوشب عن إبراهيم التيمي به.

والعوام ثقة ثبت؛ فإسناده صحيح إلا أنه منقطع بين التيمي وأبي بكر؛ كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية في «مقدمة أصول التفسير» (ص ١٠٨)، و«مجموع الفتاوى» (١٣ / ٣٧٢)، والزيلعي في «تخريج أحاديث الكشاف» (٤ / ١٥٨)، وابن كثير في «تفسيره» (١ / ٥ و٤ / ٤٧٣)، وابن حجر في «الفتح» (١٣ / ٢٧١).

وأخرجه البيهقي في «الشعب» (٥ / ٢٢٨ / رقم ٢٠٨٢) من طريق علي بن زيد بن جدعان عن القاسم بن محمد أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه. . . وذكر نحوه.

وإسناده ضعيف، فيه ابن جِدعان وهو ضعيف، والقاسم بن محمد روايته عن جده مرسلة؛ كما قال العلائي في «جامع التحصيل» (ص ٣١٠).

والأثر بمجموع هٰذه الطرق لا ينزل عن مرتبة الحسن؛ فقد ساقه ابن حجر في «الفتح» من طريق التيمي والنخعي، وأعلّهما بالانقطاع، وقال: «لٰكن أحدهما يقوّي الآخر».

وفي الخبر: «من قال في القرآن برأيه فأصاب؛ فقد أخطأ»[1].

وما أشبه ذٰلك من التحذيرات، وإنما احتيج إلى هٰذا كله لجلالة من نقل عنهم ذٰلك من الفضلاء، وربما ألَمَّ الغزالي بشيء منه في «الإحياء» وغيره، وهو مزلـة قدم لمن لم يعرف مقاصد القوم؛ فإن الناس في أمثال هٰذه الأشياء بين قائلَين: منهم من يصدق به ويأخذه على ظاهره، ويعتقد أن ذٰلك هو مراد الله تعالى من كتابه، وإذا عارضه ما ينقل في كتب التفسير على خلافه؛ فربما كذَّب به أو أشكل عليه، ومنهم من يكذب به على الإطلاق، ويرى أنه تَقَوُّلٌ وبُهْتان، مثل ما تقدم من تفسير الباطنية ومن حذا حذوهم، وكلا الطريقين فيه ميل عن الإنصاف، ولا بد قبل الخوض في رفع الإشكال من تقدم أصل مسلّم، يتبين به ما جاء من هٰذا القبيل، وهي:

* * * * *

---

(١) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب التفسير، باب ما جاء في الذي يفسّر القرآن برأيه، ٥ / ٢٠٠ / رقم ٢٩٥٢)، وأبو داود في «السنن» (كتاب العلم، باب الكلام في كتاب الله بغير علم، ٣ / ٣٢٠ / رقم ٣٦٥٢)، والنسـائي في «فضـائـل القـرآن» (رقم ١١١)، وأبو يعلى في «المسند» (٣ / ٩٠ / رقم ١٥٢٠)، و«المفاريد» (رقم ٣٢)، وابن بطة في «الإبانة» (٢ / ٦١٤ / رقم ٧٩٨) عن جندب بن عبدالله البجلي مرفوعاً.

وإسناده ضعيف، فيه سهيل بن أبي حزم ليس بالقوي، قال الترمذي: «وقد تكلَّم بعض أهل الحديث في سهيل بن أبي حزم»، وله شاهد لا يفرح به عن ابن عباس مرفوعاً بلفظ: «من قال في القرآن بغير علم؛ فليتبوّأ مقعده من النار».

أخـرجـه الترمذي في «الجامع» (رقم ٤٠٢٣)، وابن بطة في «الإبانة» (رقم ٧٩٩)، وهو ضعيف أيضاً.

وانظر: «الإيمان» (٢٧٣) لابن تيمية، و«شرح العقيدة الطحاوية» (١٦٧)، و«رفع الأستار» (١١١).

المسألة العاشرة

فنقـول: الاعتبـارات القرآنية الواردة على القلوب الظاهرة للبصائر، إذا صحت على كمال شروطها؛ فهي على ضربين:

أحدهما: ما يكون أصل انفجاره من القرآن، ويتبعه سائر الموجودات؛ فإن الاعتبـار الصحيح في الجملة هو الـذي يخرق نورُ البصيرة فيه حُجبَ[1] الأكوان من غير توقف، فإن توقف؛ فهو غير صحيح أو غير كامل، حسبما بينه أهل التحقيق بالسلوك[2].

والثاني: ما يكون أصل انفجاره من الموجودات جزئيها أو كليها، ويتبعه الاعتبار في القرآن[3].

فإن كان الأول؛ فذلك الاعتبار صحيح، وهو معتبر في فهم باطن القرآن من غير إشكال لأن فهم القرآن إنما يرد على القلوب على وفق ما نزل له القرآن، وهـو الهـداية التـامة على ما يليق بكل واحد من المكلفين وبحسب[4] التكاليف وأحـوالهـا، لا بإطلاق، وإذا كانت كذلك؛ فالمشي على طريقها مشي على الصراط المستقيم، ولأن الاعتبار القرآني قلَّما يجده إلا من كان من أهله عملاً به على تقليد أو اجتهـاد؛ فلا يخرجون عند الاعتبار فيه عن حدوده، كما لم يخرجوا في العمل به والتخلق بأخلاقه عن حدوده، بل تنفتح لهم أبواب الفهم فيه على توازي أحكـامـه، ويلزم من ذلـك أن يكـون معتـدّاً به لجريانه على مجاريه، والشاهد على ذلك ما نقل من فهم السلف الصالح فيه؛ فإنه كله جار على ما تقضي به العربية، وما تدل عليه الأدلة الشرعية حسبما تبين قبل.

وإن كان الثاني؛ فالتوقف عن اعتباره في فهم باطن القرآن لازم، وأخذه

---

(١) في (ط): «حجاب». (٢) انظر: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٦ / ٣٧٧).

(٣) انظر: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٣ / ٢٤٠ - ٢٤١). (٤) في (ط): «بحسب».

على إطلاقه فيه ممتنع لأنه بخلاف الأول؛ فلا يصح إطلاق القول باعتباره في فهم القرآن؛ فنقول:

إن تلك الأنظار الباطنة في الآيات المذكورة إذا لم يظهر جريانها على مقتضى الشروط المتقدمة؛ فهي راجعة إلى الاعتبار غير القرآني، وهو الوجودي[1]، ويصح تنزيله على معاني القرآن لأنه وجودي[2] أيضاً؛ فهو مشترك من تلك الجهة غير خاص؛ فلا يطالب فيه المعتبِر بشاهد موافق إلا ما يطالبه [به] المربي، وهو أمر خاص، وعلم منفرد بنفسه لا يختص بهٰذا الموضع فلذٰلك يوقف على محله، فكــون القلب جاراً ذا قربى، والجــار الجنب هو النفس الطبيعي، إلى سائر ما ذكر؛ يصح تنزيله اعتبارياً مطلقاً، فإن مقابلة الوجود بعضه ببعض في هٰذا النمط صحيح وسهل جداً عند أربابه، غير أنه مغرِّر بمن ليس براسخ أو داخل تحت إيالةِ راسخ.

وأيضاً؛ فإن من ذكر عنه مثل ذٰلك من المعتبرين لم يصرح بأنه المعنى المقصود المخاطب به الخلق بل أجراه مُجراه وسكت عن كونه هو المراد، وإن جاء شيء من ذٰلك وصرح صاحبه أنه هو المراد؛ فهو من أرباب الأحوال الذين لا يفرقون بين الاعتبار القرآني والوجودي، وأكثر ما يطرأ هٰذا لمن هو بَعدُ في السلوك، سائر على الطريق لم يتحقق بمطلوبه، ولا اعتبار بقول من لم يثبت اعتبار قوله من الباطنية وغيرهم.

---

(١) مثال الاعتبار الخارجي ما يروونه عن بعضهم في معنى قوله تعالى: ﴿**ليلة القدر خير من ألف شهر**﴾ [القدر: ٣]، قال: ألف شهر هي مدة الدولة الأموية؛ لأنها مكثت ثلاثاً وثمانين سنة وأربعة أشهر، وأن ذٰلك من الله تسلية لرسول الله ﷺ حيث أطلعه على ملوك بني أمية واحداً واحداً؛ فسري عنه بهٰذه السورة، هٰذا المعنى لم يؤخذ من القرآن، بل أخذ من الخارج والواقع في ذاته بمصادفة مطابقة العدد، واللفظ لا ينبو عنه، لٰكنه لا دليل من الشرع على كونه هو المعنى المقصود. (د). وفي (ط): «الوجدي».

(٢) في (ط): «وجدي».

وللغـزالي في «مشكاة الأنوار» وفي كتاب[1] الشكر من «الإحياء»، وفي كتاب[2] «جواهر القرآن» [في الاعتبار القرآني][3] وغيره ما يتبين به لهٰذا الموضع أمثلة؛ فتأملها هناك، والله الموفق [للصواب].

فصل

وللسُّنَّةِ في هٰذا النمط مدخلٌ، فإنَّ كلَّ واحدٍ منهما قابل لذٰلك الاعتبار المتقدم الصحيح الشواهد، وقابل أيضاً للاعتبار الوجودي؛ فقد فرضوا نحوه في قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تَدخُلُ الملائكةُ بيتاً فيه كلبٌ ولا صورة»[4] إلى غير ذٰلك من الأحاديث، ولا فائدة في التكرار إذا وضح طريق الوصول إلى الحق والصواب.

---

(١) مما جاء فيه (٤ / ٨٦) أن قوله تعالى: ﴿إن الذين أجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون...﴾ إلى قوله: ﴿وما أرسلوا عليهم حافظين﴾ [المطففين: ٢٩ - ٣٣] إشارة إلى ضحك الجاهلين وتغامزهم على أهل السلوك، وقولهم: كيف يقولون: فني الشخص عن نفسه، وإنه ليأكل أرطالاً من الخبز في اليوم، وطوله كذا وعرضه كذا؟ قال: وكذٰلك أمة نوح كانوا يضحكون عليه عند صنعه للسفينة؛ فقال: ﴿إن تسخروا منا فإنا نسخر منكم﴾ [هود: ٣٨]. (د).

(٢) منه (ص ٤٣) أن الفاتحة اشتملت من الأقسام العشرة التي هي علوم القرآن على ثمانية منها، وهي ما عدا محاجة الكفار وأحكام الفقهاء، ويتبين بهٰذا أنهما واقعان في الصنف الأخير من مراتب العلوم، وما قدمهما إلا حب المال والجاه فقط، ثم قال (ص ٤٣): «إن الفاتحة مفتاح الكتاب ومفتاح الجنة؛ فأبواب الجنة ثمانية، ومعاني الفاتحة ترجع إلى ثمانية...»؛ فهٰذا من نوع الاعتبارات القرآنية، وقد أوضحه هناك بأن كل قسم يفتح باب بستان من بساتين المعرفة، وأن روح العارف لتفرح وتنشرح في رياض المعرفة بما لا يقل عن انشراح من يدخل الجنة التي يعرفها. (د).

قلت: وناقش أبا حامد الغزالي في كلامه هٰذا ابنُ العربي المالكي في «قانون التأويل» (ص ٢٣٦ وما بعدها)؛ فانظره فإنه مفيد.

(٣) سقط من (ط).

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب اللباس، باب التصاوير، ١٠ / ٣٨٠ / رقم ٥٩٤٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب اللباس والزينة، باب تحريم تصوير صورة الحيوان، ٣ / =

المسألة الحادية عشرة

المدني من السور ينبغي أن يكون منزلاً في الفهم على المكي، وكذٰلك المكي بعضه مع بعض، والمدني بعضه مع بعض، على حسب ترتيبه في التنزيل، وإلا لم[1] يصح، والدليل على ذٰلك أن معنى الخطاب المدني في الغالب مبني على المكي، كما أن المتأخر من كل واحد منهما مبني على متقدمه، دل على ذٰلك الاستقراء، وذٰلك إنما يكون ببيان مجمل، أو تخصيص عموم، أو تقييد مطلق، أو تفصيل ما لم يفصل، أو تكميل ما لم يظهر تكميله[2].

وأوَّل شاهد على هٰذا أصْل[3] الشريعة؛ فإنها جاءت متمِّمَة لمكارم الأخلاق، ومُصلحة لما أفسد قبل من ملة إبراهيم عليه السلام، ويليه تنزيل سورة الأنعام؛ فإنها نزلت مبينة لقواعد العقائد وأصول الدين، وقد خرَّج[4]

= ١٦٦٥ / رقم ٢١٠٦) عن أبي طلحة الأنصاري رضي الله عنه مرفوعاً.

ويشير المصنف في الاستدلال بهٰذا الحديث على ما قاله ابن القيم في «الكلام في مسألة السماع» (ص ٣٩٧ ـ ٣٩٨): «فإذا منع الكلب والصورة دخول الملك إلى البيت؛ فكيف تدخل معرفة الرب ومحبته في قلب ممتلىء بكلاب الشهوات وصورها؟!».

(١) في (ط): «وإن لم».

(٢) انظر في ذٰلك: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٥ / ١٥٩ ـ ١٦٠ و١٧ / ١٢٥ ـ ١٢٦).

(٣) أي: إن الشريعة جاءت مبنية على ما سبقها من شريعة إبراهيم، مصححة لما غيروه منها ومكملة لها؛ فليكن هٰذا نفسه في أجراء بعضها مع بعض يكون المتأخر منها مكملاً لسابقه ومبنياً عليه، ويلي هٰذا الشاهد شاهد نزول سورة الأنعام الّتي هي من أوائل السورة المكية؛ فإنك تجدها معنية بالأصول والعقائد، ثم جاءت سورة البقرة مفصلة لتلك القواعد، مبنية أقسام أفعال المكلفين... إلخ. (د).

(٤) انظر في ذٰلك: «تصور الألوهية كما تعرضه سورة الأنعام»، و«معركة النبوة مع المشركين أو قضية الرسالة كما تعرضها سورة الأنعام»، كلاهما لأستاذنا الشيخ إبراهيم الكيلاني، طبع مكتبة الأقصى ـ عمان.

العلماء منها قواعد التوحيد التي صنف فيها المتكلمون من أول إثبات واجب الوجود إلى إثبات الإمامة، هٰذا ما قالوا.

وإذا نظرت[1] بالنظر المسوق في هٰذا الكتاب؛ تبين به من قربٍ بيانُ القواعد الشرعية الكلية، التي إذا انخرم منها كلي واحد انخرم نظام الشريعة، أو نقص منها أصل كلي.

ثم لما هاجر رسول الله ﷺ إلى المدينة كان من أول ما نزل عليه سورة البقرة، وهي التي قررت قواعد التقوى المبنية على قواعد سورة الأنعام؛ فإنها بينت من أقسام أفعال المكلفين جملتها، وإن تبين في غيرها تفاصيل لها كالعبادات[2] التي هي قواعد الإسلام، والعادات من أصل المأكول والمشروب وغيرهما، والمعاملات من البيوع والأنكحة وما دار بها، والجنايات من أحكام الدماء وما يليها.

وأيضاً؛ فإن حفظ الدين فيها، وحفظ النفس والعقل والنسل والمال مضمن فيها، وما خرج عن المقرر فيها؛ فبحكم التكميل، فغيرها من السور المدنية المتأخرة عنها مبني عليها، كما كان غير الأنعام من المكي المتأخر عنها مبنياً عليها، وإذا تنزلت إلى سائر السور بعضها مع بعض في الترتيب؛ وجدتها

---

(١) أي: إلى سورة الأنعام بالنظر الكلي الأصولي الذي يعني به كتاب «الموافقات» نبين لك بجلاء اشتمالها على الأصول والكليات في الشريعة بالوصف الذي قاله، وكأنه لم ير أن يأخذ على عهدته اشتمالها على جميع قواعد التوحيد التي ذكروها في علم التوحيد إلى مبحث الإمامة، وأيضاً؛ فقواعد الشريعة ـ بالوصف الذي ذكره من أنها «إذا انخرم منها كلي. . . إلخ» ـ لا تخص قواعد التوحيد، بل تكون في العمليات أيضاً من بقية الضروريات والحاجيات. . . إلخ، ولم يذكروا اشتمالها عليها؛ فهو يزيد على كلامهم ببيان أنها تشتمل عليها أيضاً؛ فلهٰذا وذاك قال: «هٰذا ما قالوه»، فقوله: «وإذا نظرت» كالاستدراك على كلامهم بالزيادة والنقص. (د).

(٢) هي وما بعدها أمثلة لما بينته سورة البقرة من أفعال المكلفين. (د).

كذلك، حذوَ القُذَّة بالقُذة[1]؛ فلا يغيبن عن[2] الناظر في الكتاب هٰذا المعنى؛ فإنه من أسرار علوم التفسير، وعلى حسب المعرفة به تحصل له المعرفة بكلام ربه سبحانه.

فصل

وللسنـة هنا مدخل؛ لأنها مبينة للكتاب؛ فلا تقع في التفسير إلا على وفقه، وبحسب المعرفة بالتقديم والتأخير يحصل بيان الناسخ مِنَ المنسوخ في الحديث، كما يتبين ذٰلك في القرآن أيضاً، ويقع في الأحاديث أشياء تقررت قبل تقرير كثير من المشروعات؛ فتأتي فيها إطلاقات أو عمومات ربما أوهمت، ففُهم منها يُفهم منها لو وردت بعد تقرير تلك المشروعات؛ كحديث: «مَن مات وهو يَعلمُ أن لا إلٰهَ إلا اللهُ؛ دَخَلَ الجنة»[3].

أو حديث: «ما مِن أحدٍ يَشهدُ أن لا إلٰهَ إلا اللهُ، وأن محمداً رسولُ الله صادقاً من قلبهِ؛ إلَّا حرَّمهُ اللهُ على النار»[4].

---

(١) القذة؛ بالضم: ريش السهام، وهو مثل يضرب للشيئين يستويان ولا يتفاوتان. (ف).

وقال (ماء): «أي: الشيء الذي يقصص على الشيء كالنعل ونحوه».

(٢) هٰكذا في (د) وفي الأصل، و(ف) و(م) و(ط): «على».

(٣) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً، ١ / ٥٥ / رقم ٢٦)، والنسائي في «عمل اليوم والليلة» (رقم ١١١٥)، وأبو عوانة في «المسند» (١ / ٦، ٧)، وأحمد في «المسند» (١ / ٦٥، ٦٩)، وابن منده في «الإيمان» (رقم ٣٢) عن عثمان بن عفان مرفوعاً.

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب أحاديث الأنبياء، باب قوله: ﴿**يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم**. . .﴾، ٦ / ٤٧٤ / رقم ٣٤٣٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً، ١ / ٥٧ ـ ٥٨ / رقم ٢٩) عن عبادة بن الصامت مرفوعاً. =

وفي المعنى أحاديث كثيرة وقع من أجلها الخلاف بين الأمة فيمن عصى الله من أهل الشهادتين؛ فذهبت المرجئة إلى القول بمقتضى هٰذه الظواهر على الإطلاق، وكان ما عارضها مؤوّلاً [1] عند هٰؤلاء، وذهب أهل السنة والجماعة إلى خلاف ما قالوه، حسبما هو مذكور في كتبهم وتأولوا هٰذه الظواهر.

ومن جملة ذٰلك أن طائفة من السلف قالوا: إن هٰذه الأحاديث منزلة على الحالة الأولى للمسلمين، وذٰلك قبل أن تنزل الفرائض والأمر والنهي، ومعلوم أن من مات في ذٰلك الوقت ولم يصل أو لم يصم مثلاً، وفعل ما هو محرم في الشرع لا حرج عليه؛ لأنه لم يكلف بشيء من ذٰلك بعد، فلم يضيع من أمر إسلامه شيئاً، كما أن من مات والخمر في جوفه قبل أن تحرم؛ فلا حرج عليه

= قال (د): «فالتمثيل بمثله يحتاج إلى تحقق أنه كان قبل تقرير المشروعات من صلاة وصوم وحج وجهاد وغيرها، وذٰلك بعيد؛ فإن الحديث ورد في المدينة بعد فرضية الصلوات الخمس في مكة؛ فليراجع، نعم، إن حديث أبي ذر: «بشرني بأن من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة»، يمكن أن يكون في أوائل التشريع لتقدم إسلام أبي ذر؛ إلا أن قوله فيه: «وإن زنى وإن سرق» يفيد أنه ورد بعد تقرر حرمة الزنا والسرقة، وأقوى شبهة ترد على ما يقرره المؤلف في هٰذا ما سبق من حديث أبي هريرة وأخذه نعلي رسول الله عليه الصلاة والسلام ومشيه في الطريق يبشر الناس بهٰذه البشرى نفسها، وقول عمر للرسول: هل أرسلت أبا هريرة بهٰذه البشرى؟ قال: «نعم». فقال له عمر: «دعهم لئلا يتكلوا»؛ فإن إسلام أبي هريرة كان في السنة السابعة من الهجرة بعد تقرر غالب أحكام الشريعة».

أما (ف)؛ فاختصر الكلام، فقال: «رده الإمام النووي في «شرح مسلم» بأن راوي بعض هٰذه الأحاديث أبو هريرة رضي الله عنه ـ وهو متأخر الإسلام، أسلم عام خيبر سنة سبع بالاتفاق ـ، وكانت أحكام الشريعة كالصلاة والصيام والزكاة وغيرها وكذا الحج على الراجح من فرضه سنة خمس أو ست متقررة، وذكر لهٰذه الأحاديث ونحوها تأويلات، حكاها عن القاضي عياض وغيره لا يتسع المجال لإيرادها؛ فلتراجع».

(١) في الأصل: «مؤول». وفي (ط): «مأوّل».

لقوله تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ ﴾ الآية [المائدة: ٩٣]، وكذلك من مات قبل أن تحول القبلة نحو الكعبة لا حرج عليه في صلاته إلى بيت المقدس لقوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ ﴾ [البقرة: ١٤٣].

وإلى[1] أشياء من هٰذا القبيل فيها بيان لما نحن فيه، وتصريح بأن اعتبار الترتيب في النزول مفيد في فهم الكتاب والسنة.

* * * * *

---

(١) في (ط): «إلى . . .» بدون واو.

المسألة الثانية عشرة

ربما أخذ تفسير القرآن على التوسط والاعتدال، وعليه أكثر السلف المتقدمين، بل ذلك شأنهم، وبه كانوا أفقه الناس فيه، وأعلم العلماء بمقاصده وبواطنه.

وربما أخذ على أحد الطرفين الخارجين عن الاعتدال: إما على الإفراط، وإما على التفريط، وكلا طرفي قصد الأمور ذميم.

فالذين أخذوه على التفريط قصروا في فهم[1] اللسان الذي به جاء، وهو العربية، فما قاموا في تفهم[2] معانيه ولا قعدوا، كما تقدم عن الباطنية وغيرها، ولا إشكال في اطّراح التعويل على هؤلاء.

والذين أخذوه على الإفراط أيضاً قصّروا في فهم معانيه من جهة أخرى، وقد تقدم في كتاب المقاصد[3] بيان أن الشريعة أمية، وأن ما لم يكن معهوداً عند العرب؛ فلا يعتبر فيها، ومر فيه أنها لا تقصد التدقيقات[4] في كلامها، ولا تعتبر ألفاظها كل الاعتبار[5] إلا من جهة ما تؤدي المعاني المركبة، فما وراء ذلك إن

---

(١) أي: قصروا في فهمه من جهة اللسان الذي جاء به، وحاولوا حمله على معانٍ لا تعرفها العرب. (د).

(٢) في (ط): «تفهيم».

(٣) انظر ما مضى (٢ / ١٠٩).

(٤) لكن هذا خلاف ما ذكروه من نقدهم للشعر من جهة لفظه، كما ورد في قصة الخنساء ونقدها المشهور لحسان في قوله: «لنا الجَفَناتُ الغُرُّ يلْمَعن في الضحى... البيتين»، حيث لاحظت عليه في ثمانية مواضع كلها ترجع إلى نقد اللفظ، وأنه لو عبر بغيره كان أحسن؛ فقالت: هلا قلت: «الجفان»؛ لأن الجفنات عدد قلة، ولو قلت: «يجرين» بدل «يقطرن»، ولو قلت: «يشرقن» بدل «يلمعن»... إلخ؛ إلا أن يقال: إنها ملاحظات ترجع إلى تحسين المعنى وتجويده، لا إلى اللفظ وتحسينه. (د). قلت: وتُذْكَرُ القصة عن النابغة أيضاً، انظر: «شرح ديوان حسان» (ص ٤٢٥).

(٥) في (م): «الاعتبارات».

كان مقصوداً لها؛ فبالقصد الثاني، ومن جهة ما هو معين على إدراك المعنى المقصود، كالمجاز والاستعارة والكناية، وإذا كان كذلك؛ فربما لا[1] يحتاج فيه إلى فكر، فإن احتاج الناظر فيه إلى فكر؛ خرج عن نمط الحسن إلى نمط القبح والتكلف، وذلك ليس من كلام العرب، فكذلك لا يليق بالقرآن من باب الأولى.

وأيضاً؛ فإنه حائل[2] بين الإنسان وبين المقصود من الخطاب، من التفهم لمعناه ثم التعبد بمقتضاه، وذلك أنه إعذار وإنذار، وتبشير وتحذير، ورد إلى الصراط المستقيم؛ فكم بَيْنَ من فهم معناه ورأى أنه مقصود العبارة فداخَلَهُ من خوف الوعيد ورجاء الموعود ما صار به مشمراً عن ساعد الجد والاجتهاد، باذلاً غاية الطاقة في الموافقات، هارباً بالكلية عن المخالفات، وبَيْنَ مَن أخذ في تحسين الإيراد والاشتغال بمآخذ العبارة ومدارجها، ولم اختلفت مع مرادفتها مع أن المعنى واحد، وتفريع التجنيس ومحاسِن الألفاظ، والمعنى المقصودُ في الخطاب بمعزل عن النظر فيه؟!

كل عاقل يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه في العبارة، بل التَّفقه في المعبّر عنه وما المراد به، هذا لا يرتاب فيه عاقل.

ولا يصح أن يقال: إن التمكن في التفقه في الألفاظ والعبارات وسيلة إلى التفقه في المعاني بإجماع العلماء؛ فكيف يصح إنكار ما لا يمكن إنكارُه؟ ولأن الاشتغال بالوسيلة والقيام بالفرض الواجب فيها دون[3] الاشتغال بالمعنى المقصود لا ينكر في الجملة، وإلا لزم ذم علم العربية بجميع أصنافه، وليس

---

(١) في (ط): «كان ذلك قريباً لا . . .».

(٢) لأنه شغل كبير بما لا يعني، مضيع للوقت فيما ليس مقصوداً؛ فيحول عن المقصود كما بينه بقوله: «فكم بين من فهم . . . إلخ». (د).

(٣) أي: قبل الاشتغال. (د).

كذٰلك باتفاق العلماء.

لأنا نقول: ما ذكرته في السؤال لا ينكر بإطلاق، كيف وبالعربية فهمنا عن الله تعالى مراده من كتابه؟ وإنما المنكر الخروج في ذٰلك إلى حد الإفراط، الذي يُشك في كونه مرادَ المتكلم، أو يظن أنه غير مراد، أو يقطع به فيه؛ لأن العرب لم يفهم منها قصد مثله في كلامها ولم يشتغل بالتفقه فيه سلف هٰذه الأمة؛ فما يؤمِّننا من سؤال الله تعالى لنا يوم القيامة: من أين فهمتم عني أني قصدت [1] التجنيس الفلاني بما أنزلت من قولي: ﴿وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ [الكهف: ١٠٤]، أو قولي: ﴿قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُم مِّنَ ٱلْقَالِينَ﴾ [الشعراء: ١٦٨]؟ فإن في دعوى مثل هٰذا على القرآن، وأنه مقصود للمتكلم به خطراً، بل هو راجع إلى معنى [2] قوله تعالى: ﴿إِذْ تَلَقَّوْنَهُۥ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُم مَّا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُۥ هَيِّنًا وَهُوَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمٌ﴾ [النور: ١٥]، وإلى أنه قول في كتاب الله بالرأي، وذٰلك بخلاف الكناية في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [المائدة: ٦].

وقوله: ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾ [المائدة: ٧٥].

---

(١) لا يلزم من التعريف عن وجود الجناس في القرآن أن يدعى أنه مقصود لله، بل على تسليم أن هٰذا ليس مما يجري على مقاصد العرب في كلامهم، يكون وقوع الجناس مما اتفق، كما اتفق أن هناك فقراً من الآيات موافقة لشطرات من بحور الشعر، كما في قوله:

كسر الجرة عمدا وملأ الأرض شرابا
قلت لما غاب عقلي ليتني كنت ترابا

فمن أين لنا أن من يستخرج الجناسات من القرآن يدعي أنها مقصودة لله في خطابه؟ حتى يكون فيه هٰذا الحظر. (د).

قلت: انظر «إعجاز القرآن» للباقلاني (ص ٥١ ـ تحقيق السيد صقر).

(٢) وإنما قال: «إلى المعنى» لما هو ظاهر من أن الآيات في حادثة معينة، وهي حادثة الإفك؛ فيكون تنزيل الآية على ما نحن فيه من باب الاعتبارات ودلالة الإشارات. (د).

وما أشبه ذٰلك؛ فإنه شائع في كلام العرب، مفهوم من مساق الكلام، معلوم اعتباره عند أهل اللسان ضرورة، والتجنيس ونحوه ليس كذٰلك، وفرقُ ما بينهما خدمةُ المعنى المراد وعدمه؛ إذ ليس في التجنيس ذٰلك، والشاهد على ذٰلك ندوره من[1] العرب الأجلاف البوّالين على أعقابهم ـ كما قال أبو عبيدة ـ، ومَن كان نحوهم، وشهرةُ الكناية وغيرها، ولا تكاد تجد ما هو نحو التجنيس إلا في كلام المولدين ومن لا يحتج به؛ فالحاصل أن لكل علم عدلاً وطرفا إفراطٍ وتفريطٍ، والطرفان هما المذمومان، والوسط هو المحمود.

* * * * *

(١) في (م): «عن».

المسألة الثالثة عشرة

مبنية[1] على ما قبلها؛ فإنه إذا تعين أن العدل في الوسط؛ فمأخذ الوسط ربما كان مجهولاً، والإحالة على مجهول لا فائدة فيه؛ فلا بد من ضابط يعول عليه في مأخذ الفهم.

---

(١) محصول المسألة قبلها أن بعض الناس يفرط في تفهمه للقرآن؛ فيحمله على غير ما تقتضيه اللغة العربية؛ كالباطنية وأشباههم، وبعضهم يفرط في جلب مباحث اللغة حوله؛ فيحمله زيادة عما يقصده العرب في مخاطباتهم بمثله مما لم ينظر بمثله السلف فيه كالمحسنات اللفظية وادعاء أنه ذكر لفظ كذا دون مرادفه بقصد كذا، وهٰذا تقوُّل على الله؛ فلا بد من طريق وسط، أما هٰذه المسألة؛ فمحصلها إرشاد إلى طريقة فهم الكتاب من ناحية ربط بعض جمله المشتركة في قضية واحدة، وأنه بمعاضدة بعضها لبعض يتبين مقصود الخطاب، ويتبين فقه الكلام، وأنه لا يؤخذ جملة منقطعة عن سابقها ولاحقها، وأن السور النازلة في قضية واحدة أمرها في ذٰلك ظاهر كما مثل، أما السور المشتملة على قضايا كثيرة؛ فهل ينظر فيها إلى ترتيب السورة كلها ككلام واحد؟ قال: نعم، إن ذٰلك يفيد من وجهة الإعجاز، وإدراك انفراد الكتاب بمرتبة في البلاغة لا تنال، ثم ذكر في الفصل بعدها أنه هل يفيد النظر فيما بين السور بعضها مع بعض؟ هٰذه خلاصة المسألتين؛ فأين ابتناء هٰذه المسألة على ما قبلها وكل منهما في ناحية؟ نقول: نعم، إن النظر في الجملة الواحدة، والجمل المشتركة في القضية وفيما بين السورة كلها ولو كانت متعددة القضايا إنما يكون وسيلة اللغة العربية وقواعدها المعروفة في فنونها؛ فكأنه يقول: إن ما نحتاج إليه من ذٰلك ما يكون معيناً على فهم الجمل منفردة ومنضمة إلى أخواتها في قضية أو قضايا، وما زاد أو نقص عنه؛ فإفراط أو تفريط؛ فهٰذا هو الضابط الذي نأخذ به من مباحث اللغة، وكلامه لا ينافي أنه لا بد أيضاً من الوسائل الستة المتقدمة له، من أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمكي والمدني، وعلم القراءات وعلم الأصول، وقد أشار إلى بعض ذٰلك بقوله: «وقد يعينه على هٰذا المقصد النظر في أسباب التنزيل»، وعليك بالتأمل في المقام لتعرف هل لا بد للفهم الوسط من ملاحظة هٰذين الأمرين من الأمور الستة المشار إليها، وإذا تذكرت ما سبق له من بناء المدني بعضه على بعض والمكي كذٰلك وبناء المدني على المكي؛ لاح لك وجه الحاجة في هٰذا المقام أيضاً إلى معرفة المكي والمدني، فاستمد المعونة منه تعالى لتصل إلى علم نافع. (د).

والقـول في ذٰلـك ـ والله المستعـان ـ أن المسـاقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل، وهٰذا معلوم في علم المعاني والبيان؛ فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم و[1]الالتفات إلى أول الكلام وآخره، بحسب[2] القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية وإن اشتملت على جمل؛ فبعضها متعلق بالبعض لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن رد[3] آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه؛ فلا يتوصل به إلى مراده، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض، إلا في موطن واحد، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلم، فإذا صح له الظاهر على العربية؛ رجع إلى نفس الكلام، فعما قريب يبدو له منه المعنى المراد؛ فعليه بالتعبد به، وقد يعينه على هٰذا المقصد النظر في أسباب التنزيل؛ فإنها تبين كثيراً من المواضع التي يختلف مغزاها على الناظر.

غير أن الكلام المنظور فيه تارة يكون واحداً بكل اعتبار، بمعنى أنه أنزل في قضية واحدة طالت أو قصرت، وعليه أكثر سور المفصل، وتارة يكون متعدداً في الاعتبار، بمعنى أنه أنزل في قضايا متعددة؛ كسورة البقرة، وآل عمران، والنسـاء، واقـرأ باسم ربـك، وأشبـاهها ولا علينا أنزلت السورة بكمالها دفعة واحدة، أم نزلت شيئاً بعد شيء.

(١) هٰذه الواو زائدة وما بعدها خبر عن الذي، أي أن الضابط الذي يلزم أن يكون على بال من يريد الفهم هو الالتفات. . . إلخ. (د). قلت: هي في (ط): «المستمع المتفهم الالتفات».

(٢) لا بحسب السورة برمتها دائماً؛ فقد تكون السورة نازلة في قضايا كثيرة؛ فكل قضية تعتبر وحدها طالت أو قصرت، كما يأتي بيانه في سورة البقرة وسورة المؤمنون. (د).

(٣) أي: بمعـرفة أنها بيان لها، أو توكيد، أو تكميل، أو تفريع، أو تقرير، وهٰكذا مما يقتضيه النظر العربي. (د).

ولٰكن هٰذا القسم له[1] اعتباران:

اعتبـار من جهة تعدد القضايا؛ فتكون كل قضية مختصة بنظرها، ومن هنالك[2] يلتمس الفقه على وجه ظاهر لا كلام فيه، ويشترك مع هٰذا الاعتبار القسم الأول؛ فلا فرق بينهما في التماس العلم والفقه.

واعتبار من جهة النظم[3] الذي وجدنا عليه السورة؛ إذ هو ترتيب بالوحي لا مدخـل فيه لآراء الرجال، ويشترك معه أيضاً القسم الأول؛ لأنه نظم ألقي بالوحي، وكلاهما لا يلتمس منه فقه على وجه ظاهر، وإنما يلتمس منه ظهور بعض أوجـه الإعجـاز، وبعض مسائل نُبِّه عليها في المسألة[4] السابقة قبل،

---

(١) في (د): «لها».

(٢) أي: من النظر في كل قضية على حدتها. (د).

(٣) أي: يوضع كل جزء منها في مكانه مع تعدد القضايا، وقوله: «ويشترك معه أيضاً القسم الأول»؛ أي: من جهة وضع كل جملة منه في مكانها، ولٰكن قوله: «وكلاهما لا يلتمس منه فقه على وجه ظاهر» غير ظاهر في القسم الأول؛ لأن هٰذا الوضع من القسم الأول يفيد الفقه المطلوب في القضية، بل قد يتوقف الفقه فيها على النظر فيما بين أجزائها من فصل ووصل يتبين بهما غرض التوكيد من غرض التكميل، وهٰكذا من الأغراض التي تفهم من نظم الجمل بعضها مع بعض في القضية الـواحـدة، أليس هٰذا هو الذي يقول فيه أنه لا بد «من رد آخر الكلام على أوله وأوله على آخره وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف. . .» إلى أن قال: «فعليه بالتعبد به». (د).

قلت: انـظر إشـارات قوية وبديعة في ضرورة ما ذكره المصنف عند الفراهي في «دلائل النظام»، وهو مطبوع بالهند.

(٤) الحادية عشرة من بناء المدني على المكي وبناء كل بعضه على بعض في الفهم، وهٰذا يؤكد ما قلناه من أن النظر فيما بين أجزاء القضية الواحدة يفيد فقهاً؛ إلا أنه يقال: لا يلزم من تقدم جملة على أخـرى في الـنـظم أن تكـون متقـدمة عليها في النزول كما في آيتي العدة في ربع: ﴿والوالدات يرضعن﴾ [البقرة: ٢٣٣]؛ فالآية السابقة في التلاوة والنظم متأخرة في النزول، وناسخة للمتأخرة، وكلاهما مدني أيضاً. (د).

وجميع ذٰلك لا بد فيه من النظر في أول الكلام وآخره بحسب تلك الاعتبارات؛ فاعتبـار جهة النظم مثلاً في السورة لا تتم بـه فائدة إلا بعد استيفاء جميعها بالنظر؛ فالاقتصار على بعضها فيه غير مفيد غاية المقصود، كما أن الاقتصار على بعض الآية في استفادة حكم ما لا يفيد إلا بعد كمال النظر في جميعها.

فسـورة البقرة مثلاً كلامٌ واحد باعتبار النظم[1]، واحتوت على أنواع من الكلام بحسب ما بُثَّ فيها، منها ما هو كالمقدمات والتمهيدات بين يدي الأمر المطلوب، ومنها ما هو كالمؤكد والمتمم، ومنها ما هو المقصود في الإنزال، وذٰلك[2] تقرير الأحكام على تفاصيل الأبواب، ومنها الخواتم العائدة على ما قبلها بالتأكيد والتثبيت وما أشبه ذٰلك.

ولا بد من تمثيل شيء من هٰذه الأقسام؛ فبه يبين ما تقدم، فقوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ... ﴾ إلى قوله: ﴿ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَـٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ١٨٣ ـ ١٨٧] كلام واحد وإن نزل في أوقات شتى، وحاصله بيان الصيام وأحكامه، وكيفية أدائه[3]، وقضائه، وسائر ما يتعلق به من الجلائل التي لا بد منها ولا ينبني إلا عليها.

ثم جاء قوله: ﴿ وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَـٰطِلِ ﴾ الآية [البقرة: ١٨٨] كلاماً[4] آخر بيّن أحكاماً أخر.

---

(١) انظر تفصيل ذٰلك في: «النبأ العظيم» (ص ١٦٣ إلى آخر الكتاب)، و«النظم في سورة البقرة» لحسين الدراويش، أطروحة دكتوراه عن قسم الآداب في الجامعة الأردنية.

(٢) أي: المقصـود الأول في الإنزال هو تقرير الأحكام في كل باب وقضية من القضايا المتعددة. (د). (٣) في (د): «آدابه»، وهو خطأ، وما أثبتناه من الأصل و(ف) و(م) و(ط).

(٤) في (ط): «كلام».

وقوله: ﴿ ۞ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ﴾ [البقرة: ١٨٩].

وانتهى الكلام على قول طائفة، وعند أخرى أن قوله: ﴿ وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ﴾ الآية [البقرة: ١٨٩] من تمام[1] مسألة الأهلة، وإن انجر معه[2] شيء آخر، كما انجر على القولين معاً تذكيرٌ وتقديمٌ لأحكام الحج في قوله: ﴿ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ﴾ [البقرة: ١٨٩].

وقوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر: ١] نازلة في قضية واحدة[3].

وسورة ﴿ ٱقْرَأْ﴾ نازلة في قضيتين[4].

الأولى إلى قوله: ﴿ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ٥].

والأخرى ما بقي إلى آخر السورة.

وسورة المؤمنين[5] نازلة في قضية واحدة، وإن اشتملت على معان كثيرة فإنها من المكيّات، وغالبُ المكي أنه مقرِّر لثلاثة معان، أصلها معنى واحد وهو الدعاء إلى عبادة الله تعالى:

أحدها: تقرير الوحدانية لله الواحد الحق، غير أنه يأتي على وجوه؛ كنفي

(١) فهو ضرب مثل لسؤالهم عن الهلال يبدو صغيراً... إلخ، ولبيان أن هٰذا السؤال خروج عما يهمهم في دينهم ودنياهم، وأنه مجرد تعسف كإتيان البيوت من ظهورها بدل أبوابها. (د).

قلت: ومضى تخريج سؤالهم عن الهلال... في (٣ / ١٤٩).

(٢) في (ط): «معها».

(٣) انظر: «مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السُّور» (٣ / ٢٥٦) للبقاعي، وله أيضاً كلام بديع على هٰذه السورة لا يوجد في كتاب في آخر كتابه «الأقوال القويمة في حكم النقل من الكتب القديمة»، يسر الله نشره.

(٤) انظر: «مصاعد النظر» (٣ / ٢١٣).

(٥) انظر: «مصاعد النظر» (٢ / ٣٠٣)، و«في ظلال القرآن» (٤ / ٢٤٥٢).

الشريك بإطلاق، أو نفيه بقيد ما ادّعاه الكفار في وقائع مختلفة، من كونه مقرِّباً إلى الله زلفى، أو كونه ولداً أو غير ذٰلك من أنواع الدعاوى الفاسدة.

والثاني: تقرير النبوة للنبي محمد، وأنه رسول الله إليهم جميعاً، صادق فيما جاء به من عند الله؛ إلا أنه وارد على وجوه أيضاً؛ كإثبات كونه رسولاً حقاً، ونفي ما ادعوه عليه من أنه كاذب، أو ساحر، أو مجنون، أو يُعلمه بشر، أو ما أشبه ذٰلك من كفرهم وعنادهم.

والثالث: إثبات أمر البعث والدار الآخرة وأنه حق لا ريب فيه بالأدلة الواضحة، والرد على من أنكر ذٰلك بكل وجه يمكن الكافر إنكاره به؛ فرد بكل وجه يُلزم الحجة، ويُبكت الخصم، ويوضح الأمر.

فهٰذه المعاني الثلاثة هي التي اشتمل عليها المنزل من القرآن بمكة في عامة الأمر، وما ظهر ببادىء الرأي خروجه عنها؛ فراجع إليها في محصول الأمر، ويتبع ذٰلك الترغيب والترهيب، والأمثال والقصص، وذكر الجنة والنار ووصف يوم القيامة وأشباه ذٰلك.

فإذا تقرر هٰذا وعدنا إلى النظر في سورة المؤمنين مثلاً وجدنا فيها المعاني الثلاثة على أوضح الوجوه؛ إلا أنه غلب على نسقها ذكر إنكار الكفار للنبوة التي هي المدخل للمعنيين[1] الباقيين وإنهم إنما أنكروا ذٰلك بوصف البشرية ترفعاً منهم أن يرسل إليهم من هو مثلهم، أو ينال هٰذه الرتبة غيرُهم إنْ كانت؛ فجاءت[2] السورة تبين وصف البشرية وما تنازعوا فيه منها، وبأي وجه تكون على أكمل وجوهها حتى تستحق الاصطفاء والاجتباء من الله تعالى؛ فافتتحت السورة بثلاث جمل:

---

(١) في (ط): «إلى المعنيين».

(٢) في نسخة (د): «جاءت فكانت».

إحداها ـ وهي الآكد في المقام ـ: بيان الأوصاف المكتسبة للعبد التي إذا اتصف بها رفعه الله وأكرمه، وذلك قوله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ . . .﴾ إلى قوله: ﴿هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [المؤمنون: ١ ـ ١١].

والثانية: بيان أصل التكوين للإنسان وتطويره الذي حصل له جارياً على مجاري الاعتبار[١] والاختيار، بحيث لا يجد الطاعن إلى الطعن على من هذا حاله سبيلاً.

والثالثة: بيان وجوه الإمداد له من خارج بما يليق به في التربية والرفق، والإعانة على إقامة الحياة، وأن ذلك له بتسخير السماوات والأرض وما بينهما، وكفى بهذا تشريفاً وتكريماً.

ثم ذكرت قصص من تقدم مع[٢] أنبيائهم واستهزائهم بهم بأمور منها كونهم من البشر؛ ففي قصة نوح مع قومه قولهم: ﴿قَوْمِهِ مَا هَٰذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُرِيدُ أَن يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ﴾ [المؤمنون: ٢٤].

ثم أجمل ذكر قوم آخرين أرسل فيهم رسولاً منهم؛ أي: من البشر لا من الملائكة؛ فقالوا: ﴿مَا هَٰذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ﴾ الآية [المؤمنون: ٣٣].

﴿وَلَئِنْ أَطَعْتُم بَشَرًا مِّثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذًا لَّخَاسِرُونَ﴾ [المؤمنون: ٣٤].

﴿إِنْ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ [المؤمنون: ٣٨]؛ أي: هو من البشر. ثم قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا كُلَّ مَا جَاءَ أُمَّةً رَّسُولُهَا كَذَّبُوهُ﴾ [المؤمنون: ٤٤].

فقوله: ﴿رَّسُولُهَا﴾ مشيراً إلى أن المراد رسولها الذي تعرفه منها.

---

(١) في (ط): «الاعتناء».

(٢) في (ط): «من».

ثم ذكر موسى وهارون وردّ فرعون، وملئه بقولهم: ﴿أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا﴾ [المؤمنون: ٤٧] إلخ.

هٰذا كله حكاية عن الكفار الذين غضوا من رتبة النبوة بوصف البشرية، تسلية لمحمد عليه الصلاة والسلام، ثم بين أن وصف البشرية للأنبياء لا غض فيه، وأن جميع الرسل إنما كانوا من البشر، يأكلون ويشربون كجميع الناس، والاختصاصُ أمر آخر من الله تعالى؛ فقال بعد تقرير رسالة موسى: ﴿وَجَعَلْنَا ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥٓ ءَايَةً﴾ [المؤمنون: ٥٠]، وكانا مع ذلك يأكلان ويشربان، ثم قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُوا۟ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ﴾ [المؤمنون: ٥١]؛ أي: هذا من نعم الله عليكم، والعملُ الصالح شكر تلك النعم، ومشرفٌ للعامل به؛ فهو الذي يوجب التخصيص لا الأعمال السيئة، وقوله: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [المؤمنون: ٥٢]، إشارة إلى التماثل بينهم، وأنهم جميعاً مصطفون من البشر، ثم ختم هذا المعنى بنحو مما به بدأ؛ فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ هُم مِّنْ خَشْيَةِ رَبِّهِم مُّشْفِقُونَ...﴾ إلى قوله: ﴿وَهُمْ لَهَا سَٰبِقُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٧ ـ ٦١].

وإذا تؤمل هٰذا النمط من أول السورة إلى هنا؛ فهم أن ما ذكر من المعنى هو المقصود مضافاً إلى المعنى الآخر، وهو أنهم إنما قالوا ذٰلك وغضوا من الرسل بوصف البشرية؛ استكباراً من أشرافهم، وعتوّاً على الله ورسوله؛ فإن الجملة الأولى من أول السورة تشعر بخلاف الاستكبار، وهو التعبد لله بتلك الوجوه المذكورة، والجملة الثانية مؤذنة بأن الإنسان منقول في أطوار العدم وغاية الضعف؛ فإن التارات[1] السبع أتت عليه وهي كلها ضعف إلى ضعف، وأصله العدم؛ فلا يليق بمن هٰذه صفته الاستكبار، والجملة الثالثة مشعرة بالاحتياج إلى تلك الأشياء والافتقار إليها، ولولا[2] خلقها لم يكن للإنسان بقاء بحكم العادة

(١) في (د): «النّارات».

(٢) في (ط): «إذ لولا».

الجارية؛ فلا يليق بالفقير الاستكبار على من هو مثله في النشأة والخلق، فهٰذا كله كالتنكيت عليهم، والله أعلم.

ثم ذكر القصص في قوم نوح: ﴿فَقَالَ ٱلْمَلَؤُا۟ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ﴾ [المؤمنون: ٢٤]، والملأ هم الأشراف.

وكذلك فيمن بعدهم: ﴿وَقَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِلِقَآءِ ٱلْءَاخِرَةِ وَأَتْرَفْنَٰهُمْ﴾ الآية [المؤمنون: ٣٣].

وفي قصة موسى: ﴿أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَٰبِدُونَ﴾ [المؤمنون: ٤٧].

ومثل هٰذا الوصف يدل على أنهم لشرفهم في قومهم قالوا هٰذا الكلام، ثم قوله: ﴿فَذَرْهُمْ فِى غَمْرَتِهِمْ حَتَّىٰ حِينٍ...﴾ إلى قوله: ﴿لَّا يَشْعُرُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٤ - ٥٦] رجوع إلى وصف أشراف قريش، وأنهم إنما تشرفوا بالمال والبنين؛ فرد عليهم بأن الذي يجب له الشرف من كان على هٰذا الوصف وهو قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ هُم مِّنْ خَشْيَةِ رَبِّهِم مُّشْفِقُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٧].

ثم رجعت الآيات[1] إلى وصفهم في ترفهم وحال مآلهم، وذكر النعم عليهم، والبراهين على صحة النبوة، وأن ما قال عن الله حق من إثبات الوحدانية، ونفي الشريك وأمور الدار الآخرة للمطيعين والعاصين، حسبما اقتضاه الحال والوصف للفريقين؛ فهٰذا النظر إذا اعتبر كلياً[2] في السورة وجد على أتم من هٰذا الوصف، لٰكن على منهاجه وطريقه، ومن أراد الاعتبار[3] في

---

(١) أي: من قوله: ﴿حتى إذا أخذنا مترفيهم بالعذاب...﴾ إلخ. (د).

(٢) أي: إن بيانه لذلك إجمالي لا تفصيلي، ولو أنه اعتبر التفصيل الكلي لكان ظهور ارتباط أجزاء السور بعضها ببعض، وأنها لبيان الأمور الثلاثة التي ذكرها أولاً أوضح مما قال. (د).

(٣) في نسخة (د): «الاختيار».

سائر سور القرآن؛ فالباب مفتوح، والتوفيق بيد الله؛ فسورة المؤمنين قصة واحدة في شيء واحد.

وبالجملة؛ فحيث ذكر قصص الأنبياء عليهم السلام؛ كنوح، وهود، وصالح، ولوط، وشعيب، وموسى، وهارون؛ فإنما ذلك تسلية لمحمد عليه الصلاة والسلام وتثبيت لفؤاده لما كان يلقى من عناد الكفار وتكذيبهم له على أنواع مختلفة، فتذكر القصة على النحو الذي يقع له مثله، وبذلك اختلف[1] مساق القصة الواحدة بحسب اختلاف الأحوال، والجميعُ حق واقع لا إشكال في صحته، وعلى حذو ما تقدم من الأمثلة يحتذي في النَّظر في القرآن لمن أراد فهم القرآن، والله المستعان.

فصل[2]

وهل للقرآن مأخذ في النظر على أن جميع سوره كلام واحد بحسب خطاب العباد، لا بحسبه في نفسه؟ فإن كلام الله في نفسه كلام واحد لا تعدد فيه بوجه ولا باعتبار، حسبما تبين في علم الكلام[3]، وإنما مورد البحث هنا باعتبار خطاب العباد تنزلاً لما هو من معهودهم فيه، هذا محل احتمال

---

(١) فتارة تذكر مفصلة مطولة، وتارة يقتصر على بعض آخر، بحسب ما يقع منهم له ﷺ. (د)، وفي (ط): «ويدلك اختلاف».

(٢) الكلام قبله في النظر إلى السورة الواحدة والكلام هنا في النظر إلى القرآن كله جملة واحدة. (د).

(٣) هذا قائم على أصل مخالف لعقيدة السلف، أعني أنه قائم على أن كلام الله معنى قائم بالنفس، مجرد عن الألفاظ والحروف، وهذا مخالف للكتاب والسنة وأهل اللغة والعرف، انظر: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٦ / ٥٢٢ ـ ٥٢٣، ٩ / ٢٨٣ و١٢ / ٤٩ ـ ٥٠، ١٢٢، ١٦٦)، و«العقيدة السلفية في كلام رب البرية» (ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩ وص ٣٤٥ وما بعدها).

وتفصيل.

فيصح في الاعتبار أن يكون واحداً بالمعنى المتقدم، أي يتوقف فهم بعضه على بعض بوجه ما، وذلك أنه يبين بعضه بعضاً؛ حتى إن كثيراً منه لا يفهم معناه حق الفهم إلا بتفسير موضع آخر أو سورة أخرى، ولأن كل منصوص عليه فيه من أنواع الضروريات مثلاً مقيد بالحاجيات، فإذا كان كذلك؛ فبعضه متوقف على البعض في الفهم؛ فلا محالة أن ما هو كذلك فكلام واحد؛ فالقرآن كله كلام واحد بهذا الاعتبار[1].

ويصح أن لا يكون كلاماً واحداً، وهو المعنى الأظهر فيه؛ فإنه أنزل سوراً مفصولاً بينها معنى وابتداء؛ فقد كانوا يعرفون انقضاء السورة وابتداء الأخرى بنزول  ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ في أول الكلام، وهكذا نزول أكثر الآيات التي نزلت على وقائع وأسباب[2] يعلم من إفرادها بالنزول استقلال معناها للأفهام، وذلك لا إشكال فيه.

* * * * *

---

(١) هذا هو الظاهر الذي يصح التعويل عليه، وأدلته فيه لا تنقض، وأما كونه نزل سوراً مفصولاً بعضها من بعض ببسم الله... إلخ؛ فلا يقتضي استقلال بعضها عن بعض بالمعنى المراد، وكيف يتأتى بناء المدني على المكي، وأن كل منهما يبنى بعضه على بعض إذا أخذت كل سورة على حدتها غير منظور فيها لما ورد في غيرها؛ وأين يكون البيان والنسخ؟ ومعلوم أنه لا يلزم في البيان ولا في النسخ أن يكون المنسوخ والناسخ والمبين والبيان في سورة واحدة؛ فقوله: «ولا إشكال فيه» غير ظاهر. (د).

(٢) في (ط): «ولأسباب».

المسألة الرابعة عشرة

إعمال الرأي في القرآن جاء ذمه، وجاء أيضاً ما يقتضي إعماله، وحسبك من ذٰلك ما نقل عن الصِّدِّيق؛ فإنه نقل عنه أنه قال ـ وقد سئل في شيء من القرآن ـ: «أيُّ سماء تُظلُّني، وأيُّ أرض تقِلني إن أنا قلت في كتاب الله ما لا أعلم؟»[1].

وربما روي فيه: «إذا قلت في كتاب الله برأيي»[1].

ثم سئل عن الكلالة المذكورة في القرآن؛ فقال: «أقول[2] فيها برأيي، فإن كان صواباً؛ فمن الله، وإن كان خطأً؛ فمني ومن الشيطان، الكلالة كذا وكذا»[3].

فهٰذان قولان اقتضيا إعمال الرأي وتركَه في القرآن، وهما لا يجتمعان.

والقول فيه أن الرأي ضربان[4]:

---

(١) مضى تخريجه (ص ٢٥٠).

(٢) في (د): «لا أقول»، والصواب حذف «لا».

(٣) أورده ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ٩١١ / رقم ١٧١٢) عن ابن مسعود، ولم يسنده.

(٤) قد حذر العلماء قديماً عن التفسير بالرأي، ولٰكنهم لم يبينوا كل البيان ما هو المراد من التفسير بالرأي، وإذ كان المروي في ذٰلك عن النبي ﷺ قليلاً جداً، ولم يكثر فيه أيضاً ما روى عن الصحابة، فأضافوا به ما روي عن التابعي وتبعهم مع اختلاف الأقاويل بينهم، وعلى هٰذا صنف ابن جرير رحمه الله تفسيره وهو أحسن التفاسير حتى قيل: إنه لم يصنف مثله.

والقرآن قد تضمن من الحكمة والمعارف ما لا يحيط به إلا الله تعالى، وقد حث القرآن نفسه على التفكر والتدبر فيه، وقد تبين لأصحاب العقول معارف غامضة قد تضمنها الآيات ولم يجدوها فيما روي عن السلف؛ فذكروها في تفاسيرهم، وأكبر التفاسير المتداولة التي كتبت على هٰذا الطريق ما ألفه الإمام الرازي رحمه الله. =

أحدهما: جار على موافقة كلام العرب وموافقة الكتاب والسنة؛ فهٰذا لا يمكن إهمال مثله لعالم بهما لأمور:

= وكلاهما متلقى بالقبول بين المسلمين عامة، مع اتفاق العلماء على أن كليهما يحتوي على الغث والسمين، ولا بد للناظر فيهما من النقد والإمعان؛ فنوجهك إلى هٰذين التفسيرين لتقيس عليهما غيرهما؛ فإنهما مثالان لسائر التفاسير، ثم نبين لك ما هو التفسير بالرأي الذي ذمه العلماء؟ وما هي الطريق المثلى التي تعصمك منه؟

فاعلم أن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم أجمعين قد اختلفوا كثيراً في التأويل مع تقارب خطاهم، فلو أخذوا تأويلاتهم عن النبي ﷺ لما اختلفوا، ولٰكنهم أخذوها عن علمهم باللسان، واقتصارهم على علمهم بنظائر الآيات وعلمهم بالسنة، وعن بصيرة يعطيها الله عباده، ولذٰلك ترى أنهم يتقاربون في المآل، وبالجملة؛ فإنهم لم يأولوا القرآن بالرأي المذموم الذي لا مستند له في الكتاب والسنة ولسان العرب.

إن السلف اختلفوا في تأويل القرآن كثيراً؛ لكونه جامعاً لوجوه كثيرة، ولكونهم متفاوتين في مدارج العقول، وهٰذا كما اختلفوا في الفتاوى، ولٰكنهم مع ذٰلك اعتمدوا على أصول راسخة للتأويل، فلم يعتمدوا على الرأي المحض وهوى النفس؛ فكان غالب خلافهم خلاف تنوع لا خلاف تضاد.

ومن قال: إن التفسير الذي لم يكن منقولاً عن السلف فهو التفسير بالرأي؛ فمحمول على أن من ترك المنقول أو شك أن يقع في أوهامه فيرى الباطل معقولاً كما قالوا في من لم يتقلد السلف في الفتاوى وركب رأسه؛ فلا يؤمن إبعاده عن جادة الشريعة كل الإبعاد، وكذٰلك محمول على أخذ ما يحتاج إليه في علم أسباب النزول ومواقعه؛ فلا بد أن يؤخذ من النقل مع التنقيد والاختيار بما صح وثبت، ولا يحمل ذٰلك على ترك النظر في دلالة القرآن، وحمل الآية على نظائرها، والجمود على المنقول المحض، وعدم الفرق بين صحيحه وسقيمه، وتسويته في الاعتماد، فإن المنقول جله الأحاديث الضعاف والمتناقض بعضها بعضاً، بل المتناقض لظاهر القرآن؛ فهل يعتمد عليها، أو يترك القرآن لا يتدبر فيه ولا يفهم معانيه؟ نعم، ينظر في ما نقل من السلف للتأكيد عند الموافقة، ورجع النظر عند المخالفة؛ حتى يطمئن القلب بما يفهم من الكلام، فإنه أوثق وأبعد عن الخطأ.

وانظر: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٣ / ٣٧٠ ـ ٣٧٥)، و«قانون التأويل» (٣٦٦) لابن العربي، و«التكميل في أصول التأويل» (ص ٧ ـ ٩) للفراهي.

أحدها: إن الكتاب لا بد من القول فيه ببيان معنى، واستنباط حكم، وتفسير لفظ، وفهم مراد، ولم يأت جميع ذٰلك عمن تقدم؛ فإما أن يتوقف دون ذٰلك فتتعطل الأحكام كلها أو أكثرها، وذٰلك غير ممكن؛ فلا بد من القول فيه بما يليق.

والثاني: أنه لو كان كذٰلك؛ للزم أن يكون الرسول ﷺ مبيناً ذٰلك كله بالتوقيف؛ فلا يكون لأحد فيه نظر ولا قول، والمعلومُ أن عليه الصلاة والسلام لم يفعل ذٰلك[1] فدل على أنه لم يكلف به على ذٰلك الوجه بل بين منه ما لا يوصل إلى علمه إلا به، وترك كثيراً مما يدركه أرباب الاجتهاد باجتهادهم؛ فلم يلزم في جميع تفسير القرآن التوقيف[2].

والثالث: أن الصحابة كانوا أولى بهٰذا الاحتياط من غيرهم، وقد علم أنهم فسروا القرآن على ما فهموا، ومن جهتهم بلَغنا تفسيرُ معناه، والتوقيف ينافي هٰذا؛ فإطلاق القول بالتوقيف والمنع من الرأي لا يصح[3].

---

(١) أخرج ابن حبان في «الثقات» (٧ / ٣٩٦) بسند فيه ضعف عن عائشة قالت: «ما كان النبي ﷺ يُفسِّر شيئاً من القرآن إلا آياً علَّمهنَّ إياه جبريل».

(٢) قد ثبت أنَّ رسول الله ﷺ قُبض ولم يفسر من القرآن إلا قليلاً جدّاً، وهٰذا وحده يجعل كل منصف يقول: أشهد أنَّ محمداً رسول الله، إذ لو كان ﷺ فسر للعرب بما يحتمله زمنهم وتطيقه أفهامهم؛ لجمد القرآن جموداً تهدمه عليه الأزمنة والعصور بآلاتها ووسائلها؛ فإن كلام الرسول ﷺ نصٌّ قاطع، ولٰكنه ترك تاريخ الإنسانية يفسّر كتاب الإنسانية؛ فتأمَّل حكمة ذٰلك السكوت؛ فهي إعجاز لا يكابر فيه إلا من قُلع مخُّه من رأسه، قاله الرافعي في «إعجاز القرآن» (ص ١٤ ـ الهامش)، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة.

(٣) لما رأى أهل السنة أن أهل البدعة والباطل جعلوا يأولون القرآن بالهوى ويحملون النصوص على غير مرادها؛ تحرجوا الاشتغال بالأقاويل في التفسير؛ إلا ما روي عن الصحابة والتابعين، ولا شك أنهم لم يريدوا بذٰلك إلا سداً لأبواب الفتنة، وكان ذٰلك هو الطريق، فإن التأويل إذا لم يؤسس على قواعده التي تكون فارقة بين الحق والباطل؛ لم يمنع عن القول بالرأي المحض. =

والرابع: أن هٰذا الفرض لا يمكن؛ لأن النظر في القرآن من جهتين:

من جهة الأمور الشرعية؛ فقد يسلم القول بالتوقيف فيه وترك الرأي والنظر جدلاً.

ومن جهة المآخذ العربية، وهٰذا لا يمكن فيه التوقيف، وإلا لزم ذٰلك في السلف الأولين، وهو باطل؛ فاللازم عنه مثله، وبالجملة؛ فهو أوضح من إطناب فيه[1].

وأما الـرأي غير الجاري على موافقة العربية أو الجاري[2] على الأدلة

= وأما الصحابة والتابعون؛ فأولوا القرآن بالعلم والنظر الصحيح، فإن تصفحنا الأصول التي جروا عليها كانت لنا أسوة حسنة في تدبر كتاب الله، وقد جمع أهل التأويل نبذاً من أقوالهم، ولٰكنهم لم يجمعوا أصول تدبرهم، والحاجة إلى ذٰلك شديدة؛ فإن الله تعالى أوجب التفكر في كتابه بصريح القول في غير ما آية، وقد حث النبي ﷺ على ذٰلك، وعلمهم النظر والاستنباط، وكان ذٰلك مما فرض الله عليه.

وإذ غلب على أكثر الناس أن القول بما لم يرو عن السلف هو القول بالرأي؛ فصار ذٰلك مانعاً عن التفكر والتدبر، احتجنا إلى بيان الفرق بين القول بالرأي المنهي عنه وبين طريق السلف الذين تفكروا وتدبروا في القرآن، وإلى بيان الحاجة الشديدة إلى استعمال الفكر والتدبر في كتاب الله.

من العجائب بل من المصائب أن يشتبه الحق بالباطل عند أهل الحق؛ فيتعصبون للباطل، ويعثـرون في وضـح النهـار بعـدما جاءتهم البينات ضمن ذٰلك حرموا الفكر والنّظر في آيات الله المشهودة والمتلوة، وجعلوا السنة بدعة والبدعة سنة، وذٰلك بعد أن علموا أن القرآن قد حث على الفكر والتدبر في كليهما، وأن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يتدبرون القرآن، ويقولون بما فهموا منه وينقلون ذٰلك عنهم.

انظر: «التكميل في أصول التأويل» (ص ٩) للفراهي.

(١) كتب (م) في الهامش: «هٰكذا في المطبوعات الثلاث، ولعل الأصل الكلام: «فهو أوضح من أن يحتاج إلى إطناب فيه»».

(٢) لعل الصواب: «غير الجاري».

الشرعية؛ فهٰذا هو الرأي المذموم من غير إشكال، كما كان مذموماً في القياس أيضاً، حسبما هو مذكور في كتاب[1] القياس؛ لأنه تقوّلٌ على الله بغير برهان؛ فيرجع إلى الكذب على الله تعالى.

وفي هٰذا القسم جاء من التشديد في القول بالرأي في القرآن ما جاء؛ كما روي عن ابن مسعود: «ستجِدون أقواماً يدعونكم إلى كتاب الله، وقد نبذوه وراء ظهورهم؛ فعليكم بالعلم، وإياكم والتبدع، وإياكم والتنطع، وعليكم بالعتيق»[2].

وعن عمر بن الخطاب: «إنما أخاف عليكم رجلين: رجل يتأوَّل القرآن على غير تأويله، ورجل ينافس الملك على أخيه»[3].

وعن عمر أيضاً: «ما أخاف على هٰذه الأمة من مؤمن ينهاه إيمانه، ولا من

---

(١) راجع المسألة الثانية في القياس من كتاب «الإحكام» للآمدي. (د).

(٢) أخرجه عبدالرزاق في «الجامع» (١١ / ٢٥٢ / رقم ٢٠٤٦٥)، والدارمي في «السنن» (١ / ٥٤)، والطبراني في «الكبير» (٩ / ١٨٩ / رقم ٨٨٤٥)، وابن وضاح في «البدع» (٢٥)، والمروزي في «السنة» (٢٤ ـ ٢٥)، وابن حبان في «روضة العقلاء» (٣٧)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (١ / ٤٣)، والبيهقي في «المدخل» (رقم ٣٨٧)، وابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ١٢٠٢ / رقم ٢٣٦٣)، كلهم من طريق أيوب السختياني عن أبي قلابة عن ابن مسعود به بألفاظ المذكور أحدها.

وأبو قلابة لم يسمع من ابن مسعود؛ كما قال الهيثمي في «المجمع» (١ / ٢٦)، ولذا قال البيهقي عقبه: «وهٰذا مرسل، وروي موصولاً من طريق الشاميين».

قلت: أخرجه البيهقي في «المدخل» (رقم ٣٨٨) من طريق أبي إدريس الخولاني عن ابن مسعود، وذكره المصنف من قوله في في «الاعتصام» (١ / ٧٧).

وأخرجه الآجرِّي في «الشريعة» (٤٨)، وابن وضاح في «البدع» (٢٥ ـ ٢٦) نحوه عن معاذ.

(٣) أخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ١٢٠٢ / رقم ٢٣٦٤) بإسنادٍ رجاله ثقات؛ إلا أن فيه انقطاعاً، عمرو بن دينار لم يسمع من عمر رضي الله عنه.

فاسق بيِّنٍ فسقُه، ولٰكني أخاف عليها رجلاً قد قرأ القرآن حتى أذلقه بلسانه، ثم تأوَّله على غير تأويله»[1].

والـذي ذكـر عن أبي بكـر الصِّدِّيق أنه سئل عن قوله: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس: ٣١]؛ فقال: «أيُّ سماء تُظِلُّني»[2] الحديث.

وسأل رجلٌ ابنَ عباس عن ﴿يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج: ٤]؛ فقال له ابن عباس: فما ﴿يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ[3] سَنَةٍ﴾ [السجدة: ٥]؟ فقال الرجل: إنما سألتك لتحدثني. فقال ابن عباس: «هما يومان ذكرهما الله في كتابه، الله أعلم بهما، نكره أن نقول في كتاب الله ما لا نعلم»[4].

وعن سعيد بن المسيب أنه كان إذا سئل عن شيء من القرآن؛ قال: «أنا

---

(١) أورده ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ٢٣٦٨) عن الأعرابي معلقاً، وذكره بسنده، وهو ضعيف، فيه سويد بن سعيد، صدوق في نفسه إلا أنه عمي فصار يتلقَّن ما ليس من حديثه، وأبو حازم سلمة بن دينار لم يسمع من عمر.

(٢) مضى تخريجه من عدة طرق عن أبي بكر، يصل بمجموعها إلى الحسن، كما بيَّنَّاه ولله الحمد في التعليق على (ص ٢٥٠).

والأب: الكلأ والمرعى؛ فهو للدواب كالفاكهة للإنسان، وقيل: هو كل ما أخرجت الأرض من النبات. (خ).

(٣) في الأصول: «... مقداره خمسين ألف»، وما أثبتناه هو الموجود في مصادر التخريج. (استدراك ٣).

ومن (م) تكرار أول المسألة؛ إلا أنه جعل السؤال عن يوم بألف سنة.

(٤) أخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» (٢٢٧ ـ ٢٢٨)، وعزاه له ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٣ / ٣٧٢ ـ ٣٧٣)، وفي آخره عندهما: «يعلم» بدلاً من «نعلم»، وفي «تفسير القرطبي» (١٨ / ٢٨٣): «لا أعلم»، وإسناده صحيح.

لا أقول في القرآن شيئاً»[1].

وسأله رجل عن آية؛ فقال: «لا تسألني عن القرآن، وسَلْ عنه من يزعم أنه لا يخفى عليه شيء منه ـ يعني عكرمة ـ»[2]، وكأن هٰذا الكلام مشعر بالإنكار على من يزعم ذٰلك.

وقال ابن سيرين: سألت عَبيدة عن شيء من القرآن؛ فقال: «اتق الله، وعليك بالسَّداد؛ فقد ذهب الذين يعلمون فيما أُنزل القرآن؟»[3].

وعن مسروق؛ قال: «اتقوا التفسير؛ فإنما هو الرواية عن الله»[4].

وعن إبراهيم؛ قال: «كان أصحابنا يتَّقون التفسير ويهابونه»[5].

وعن هشام بن عروة؛ قال: «ما سمعت أبي[6] تأوَّل آيةً من كتاب الله»[7]،

---

(١) أخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» (ص ٢٢٨)، وذكره ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٣ / ٣٧٣)، والقرطبي في «تفسيره» (١ / ٣٤).

(٢) أخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» (ص ٢٢٨)، وابن جرير في «التفسير» (١ / ٨٦)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١٠ / ٥١١)، وذكره ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٣ / ٣٧٣)، والقرطبي في «تفسيره» (١ / ٣٧).

(٣) أخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» (٢٢٨)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١٠ / ٥١١)، وابن جرير في «التفسير» (١ / ٨٩)، وذكره ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٣ / ٣٧٤).

(٤) أخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» (٢٢٩)، وذكره ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٣ / ٣٧٤)، والقرطبي في «تفسيره» (١ / ٣٤).

قلت: وفي الأصل و (ط): «على الله».

(٥) أخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» (٢٢٩)، وأبو نعيم في «الحلية» (٤ / ٢٢٢)، وذكره ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٣ / ٣٧٤).

(٦) كيف وقد تأول عروة آية: ﴿إن الصفا والمروة من شعائر الله﴾ [البقرة: ١٥٨] على غير وجهها، وقالت له أم المؤمنين خالته: بئسما قلت يا ابن أختي، إلا أن يقال: إنه نفي سماعه، أو =

وإنما هٰذا كله توقٍ وتحرزٌ أن يقع الناظر فيه في الرأي المذموم، والقول فيه من غير تثبت[1]، وقد نقل عن الأصمعي ـ وجلالتُه في معرفة كلام العرب معلومةٌ ـ أنه لم يفسر قط آية من كتاب الله، وإذا سئل عن ذٰلك لم يجب، انظر الحكاية عنه في «الكامل»[2] للمبرِّد.

فصل

فالذي يستفاد من هٰذا الموضع أشياء:

ـ **منها**: التحفظ من القول في كتاب الله تعالى إلا على بيِّنة؛ فإنَّ الناس في العلم بالأدوات المحتاج إليها في التفسير على ثلاث طبقات:

= يقال: إن كلامه كان من قبيل الاستفهام عن صحة ما فهمه، ولم يجزم به؛ فمثله ليس من موضوعنا. (د).

قلت: وتصويب عائشة لعروة مضى نصه وتخريجه (١ / ٤٧٨).

(٧) أخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» (٢٢٩)، وذكره ابن تيمية في «مقدمة التفسير» (١١٢)، و«مجموع الفتاوى» (١٣ / ٣٧٤).

(١) قال ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٣ / ٣٧٤ ـ ٣٧٥) بعد أن ساق جملة من هٰذه الآثار: «فهٰذه الآثار الصحيحة وما شاكلها عن أئمة السلف محمولة على تحرجهم عن الكلام في التفسير بما لا علم له به، فأما من تكلم بما يعلم من ذٰلك لغةً وشرعاً؛ فلا حرج عليه، ولهٰذا روي عن هٰؤلاء وغيرهم أقوال في التفسير، ولا منافاة؛ لأنهم تكلموا فيما علموا وسكتوا عما جهلوه، وهٰذا هو الواجب على كل أحد؛ فإنه كما يجب الكسوت عما لا علم له به؛ فكذٰلك يجب القول فيما سئل عنه مما يعلمه».

(٢) يريد المصنف قول المبرِّد في «الكامل» (٢ / ٤٣): «وذاك أن الأصمعي كان لا يُنْشِدُ ولا يُفَسِّرُ ما كان فيه ذكر الأنواء لقول رسول الله ﷺ: «إذا ذُكِرَتْ النجوم فأمسكوا»؛ لأنَّ الخبر في هٰذا بعينه «مُطِرْنا بِنَوْء كذا وكذا»، وكان لا يُفَسِّرُ ولا يُنْشِد شعراً فيه هجاء، وكان لا يُفسِّر شعراً يوافق تفسيرُه شيئاً من القرآن، هٰكذا يقول أصحابه».

إحـداها: من بلغ في ذٰلك مبلغ الراسخين كالصحابة والتابعين ومن يليهم وهٰؤلاء قالـوا مع التَّـوقِّي والتَّحفُّظ، والهيبة والخوف من الهجوم؛ فنحن أولى بذٰلك منهم إنْ ظننا بأنفسنا أنا في العلم والفهم مثلهم، وهيهات!

والثانية: من علم من نفسه أنه لم يبلغ مبالغهم ولا داناهم؛ فهٰذا طرف لا إشكال في تحريم ذٰلك عليه.

والثالثة: من شك في بلوغه مبلغ أهل الاجتهاد، أو ظنّ ذٰلك في بعض علومـه دون بعض؛ فهٰـذا أيضاً داخل تحت حكم المنع من القول فيه؛ لأن الأصـل عدم العلم، فعندما يبقى له شك أو تردد في الدخول مدخل العلماء الراسخين؛ فانسحاب الحكم الأول عليه باقٍ بلا إشكال، وكلُّ أحدٍ فقيه نفسه في هٰذا المجال، وربما تعدى بعض أصحاب هٰذه الطبقة طوره؛ فحسَّن ظنه بنفسه، ودخل في الكلام فيه مع الراسخين، ومن هنا افترقت الفرق، وتباينت النحل، وظهر في تفسير القرآن الخلل.

ـ **ومنها**: أنَّ مَن ترك النَّظر في القرآن، واعتمد في ذٰلك على من تقدَّمه، ووكل إليه النظر فيه غيرُ ملوم، وله في ذٰلك سعة إلا فيما لا بد له منه، وعلى حكم الضرورة؛ فإنَّ النَّظر فيه يشبهُ النَّظرَ في القياس كما هو مذكور في بابه، وما زال السَّلف الصالح يتحرجون من القياس فيما لا نص فيه، وكذٰلك وجدناهم في القول في القرآن؛ فإنَّ المحظور فيهما واحد، وهو خوف التَّقوُّلِ على الله، بل القول في القرآن أشد؛ فإنَّ القياسَ يرجع إلى نظر النَّاظر، والقول في القرآن يرجع إلى أن الله أراد كذا، أو عَنى كذا بكلامه المنزَّل، وهٰذا عظيم الخطر.

ـ **ومنها**: أن يكون على بالٍ من النَّاظر والمفسِّر والمتكلِّم عليه أن ما يقوله تقصيد[1] منه للمتكلم، والقرآنُ كلام الله؛ فهو يقول بلسان بيانه: هٰذا مراد الله

---

(١) تقصيد؛ أي: نسبة قصد هٰذا المعنى لصاحب الكلام. (م).

من هٰذا الكلام؛ فليتثبت أن يسأله الله تعالى: من أين قلتَ عني هٰذا؟ فلا يصح له ذٰلك إلا ببيان الشَّواهد، وإلا؛ فمجرد الاحتمال يكفي بأن يقول يحتمل أن يكـون المعنى كذا وكـذا، بناء أيضاً على صحة تلك الاحتمالات في صلب العلم، وإلا؛ فالاحتمالات التي لا ترجع إلى أصل غير معتبرة؛ فعلى كل تقدير لا بد في كل قول يجزم به أو يحمّل من شاهدٍ يشهد لأصله، وإلا كان باطلاً، ودخل صاحبه تحت أهل الرأي المذموم، والله أعلم.

* * * * *

[بسم الله الرحمٰن الرحيم
وصلى الله على نبينا محمد وآله
وصحبه وسلم][1]

الدليل الثاني: السنة[2]

ويتعلق بها النظر في مسائل:

(١) ما بين المعقوفتين زيادة تفردت بها (ف).

(٢) في (ط): «وهي السنة».

المسألة الأولى

يَطلق لفظ «السنة» على ما جاء منقولاً عن النبي ﷺ على الخصوص، مما لم ينص[1] عليه في الكتاب العزيز، بل إنما نص عليه من جهته عليه الصلاة

---

(١) قال في «المنهاج»: «هي ما صدر منه ﷺ من الأفعال والأقوال التي ليست للإعجاز، يعني ليست من القرآن، وقد تكون متضمنة لمعنى ورد فيه؛ فقوله: «مما لم ينص عليه في الكتاب» ليس معناه أنه يلزم في إطلاق السنة ألا تكون واردة في معنى قد تضمنه الكتاب العزيز، بل معناه مما لم يكن معتبراً جزءً من الكتاب بنفس ألفاظه، ويدل على هٰذا قوله: «كان بياناً لما في الكتاب أو لا»؛ لأنه إنما يكون بياناً له إذا كان الكتاب متضمناً لأصل المعنى؛ فتجيء السنة شارحة ومبينة، وزاد بعضهم قيد: «مما ليس من الأعمال الطبيعية»، وتركه غيره لظهوره، وقوله: «كان ذٰلك مما نص عليه في الكتاب»؛ أي: وحده أو مع السنة أيضاً، وقوله: «أو لا»؛ أي: بأن نص عليه في السنة فقط، وإنما حملناه على هٰذا ليصح كون هٰذا المعنى مغايراً لما قبله وأعم منه، وقوله: «وإن كان العمل بمقتضى الكتاب»؛ أي: في بعض صور هٰذا الإطلاق، هٰذا وظاهر قوله أولاً: «بل إنما نص عليه من جهته» أن هٰذا الإطلاق خاص بالأقوال، ولا يشمل الأفعال، وقوله بعد: «عمل على وفق ما عمل عليه النبي عليه السلام مع ضميمة قوله، وكأن هٰذا الإطلاق إنما اعتبر فيه عمل صاحب الشريعة» يقتضي أن الإطلاق الثاني خاص بالأفعال، ولا يشمل الأقوال المتوجهة منه إلى غيره بالأوامر والنواهي فيما لا يتعلق به عليه السلام، ويكون قول صاحب «المنهاج» وغيره إن السنة ما صدر منه... إلخ تعريفاً للإطلاق العام، ويكون كل من هٰذين الإطلاقين في كلام المؤلف خاصاً، ويساعد على أن غرضه الخصوص في الإطلاقين قوله بعد: «وإذا جمع ما تقدم تحصل منه في الإطلاق أربعة أوجه»، وقد عد منها الإقرار وجهاً، وإن لم يصرح به في تفاصيل الإطلاقات؛ إلا أنه تقدم له عد الإقرار من الأفعال. (د).

قلت: وانظر في معنى السنة: «شرح الكوكب المنير» (٢ / ١٦٦، ١٩٤)، و«الإحكام» للآمدي (١ / ١٦٩)، و«المحلي على جمع الجوامع» (٢ / ٩٤)، و«نهاية السول» (٢ / ٢٣٨)، و«تيسير التحرير» (٣ / ١٩)، و«فواتح الرحموت» (٢ / ٩٧)، و«أصول السرخسي» (١ / ١١٣)، و«التلويح على التوضيح» (٢ / ٢)، و«إرشاد الفحول» (٣٣)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٨ / ٣٠٦ - ٣٠٩ و٢٢ / ٥٤٠ و٢٨ / ١٨، ٣٧٨)، و«حجية السنة» (ص ٦٨).

والسلام، كان بياناً لما في الكتاب أو لا.

ويطلق أيضاً في مقابلة البدعة؛ فيقال: «فلان على سنة» إذا عمل على وفق ما عمل عليه النبي ﷺ، كان ذٰلك مما نص عليه في الكتاب أو لا، ويقال: «فلان على بدعة» إذا عمل على خلاف ذٰلك، وكأن هٰذا الإطلاق إنما اعتبر فيه عمل صاحب الشريعة؛ فأطلق عليه لفظ السنة من تلك الجهة، وإن كان العمل بمقتضى الكتاب.

ويطلق أيضاً لفظ السنة على ما عمل عليه الصحابة، وجد ذٰلك في الكتاب أو السنة[1] أو لم يوجد؛ لكونه اتباعاً لسنة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا، أو اجتهاداً[2] مجتمعاً عليه منهم أو من خلفائهم؛ فإن إجماعهم إجماع، وعمل خلفائهم راجع أيضاً إلى حقيقة[3] الإجماع من جهة[4] حمل الناس عليه حسبما

---

(١) أي: عثرنا عليه في السنة أو لم نعثر عليه فيها؛ ليصح قوله بعد: «لكونه اتباعاً لسنة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا»، وإذا حمل قوله: «لم يوجد» على ظاهره، وأنها لم تصدر عن النبي ﷺ أصلاً لم يظهر قوله: «لكونه اتباعاً لسنة... إلخ»؛ فإنه وما بعده راجع إلى قوله: «أو لم توجد» بياناً له، ولو كان هٰذا راجعاً إلى قوله «وجد»؛ لم يكن لتقييده بقوله «لم تنقل إلينا» معنى. (د).

قلت: قد يحمل مراد المصنِّف في قوله: «لكونه اتباعاً لسنة»؛ أي: عملهم؛ فبمجرد ثبوت أمر ما أنه من عمل الصحابة؛ فهو من السنة لأن السنة قامت على اعتبار عمل الصحابة، فهٰذا الأمر وإن لم ينقل إلينا؛ فهو من السنة، ولهٰذا الاعتبار أدخلوا الموقوف في أقسام الحديث النبوي.

وانظر: «قمر الأقمار» (٢ / ٢)، و«حجية السنة» (ص ٦٩).

(٢) لا يقال: إن الاجتهاد هو النظر في الأدلة من كتاب وسنة... إلخ؛ فلا تظهر مقابلته بما قبله لأنا نقول: إن صورة اتباع السنة تفرض فيما كان الدليل هو السنة مباشرة، وما بعده بواسطة القياس ونحوه. (د). قلت: في (ط): «اجتهاد».

(٣) انظر لم لم يقل: «راجع إلى اتباع سنة لم تنقل إلينا» كما قال في سابقه؟ بل اقتصر فيه على شق الاجتهاد والإجماع، قد يقال: إن الأول في الحقيقة داخل في إطلاق السنة المشهور؛ فلا حاجة للنص عليه إلا لمجرد التنبيه على صورة يتوهم عدم دخولها، والمهم عنده هو إدخال ما يرجع لبقية الأدلة من الإجماع والاستحسان والمصالح؛ فلذا لم يكرره فيما يتعلق بخلفائهم، لٰكن كان =

اقتضاه النظر المصلحي عندهم؛ فيدخل تحت هٰذا الإطلاق المصالح[1] المرسلة والاستحسان، كما فعلوا في حدِّ الخمر[2]، وتضمين[3] الصناع،

= عليه أن يذكر القياس أيضاً. (د).

(٤) أي: فلما حملوا الناس عليه، والتزمه الجميع، وساروا فيه بدون نكير؛ دل على إجماعهم عليه، وهو أولى بالقبول من الإجماع السكوتي؛ لأن هٰذا قد صاحبه عمل الجميع. (د).

(١) أي: ما كان منها في عهد الصحابة. (د).

(٢) حيث كان تعزير الشارب في عهده ﷺ غير محدود، بل كانوا يضربون الشارب تارة نحو أربعين وتارة يبلغون ثمانين، وكذا في عهد أبي بكر، فلما كان في آخر إمرة عمر، ورأى شيوع الشرب في الناس، بعد ما صاروا في سعة من العيش وكثرة الثمار والأعناب؛ استشار الصحابة في حد زاجر؛ فقال علي: «نرى أن تجلده ثمانين لأنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وعلى المفتري جلد ثمانين»، وقال عبدالرحمٰن بن عوف: «أرى أن تجعلها كأخف الحدود (يعني ثمانين)»، وعليه؛ فتحديد الثمانين هو السنة التي عمل عليها الصحابة باجتهاد منهم، وأجمعوا عليه. قال في «المرقاة»: «أي: للسياسة». (د).

قلت: وأثر علي «نرى أن تجلده...» أخرجه مالك في «الموطأ» (٢ / ٨٤٢)، ومن طريقه الشافعي في «المسند» (٢ / ٩٠ - ترتيب السندي)، وإسناده منقطع، ووصله النسائي في «الكبرى» - كما في «التحفة» (٥ / ١١٨) -، وعبدالرزاق في «المصنف» (٧ / ٣٧٨ / رقم ١٣٥٤٢)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٣٧٥)، **وفي صحته نظر**، كما قال ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٤ / ٧٥)، وعلل ذٰلك من وجهين؛ فلينظرا في كلامه، وأما مقولة عبدالرحمٰن؛ ففي «الصحيحين».

(٣) قال في «منح الجليل» (٧ / ٥١٣): «وقد أسقط النبي ﷺ الضمان عن الأُجراء، وخصَّص العلماء من ذٰلك الصناع؛ وضمنوهم نظراً واجتهاداً». وقال المؤلف في «الاعتصام» (٢ / ٦١٦ - ط ابن عفان): «إن الخلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصناع، وقال علي: «لا يصلح الناس إلا هٰذا»[1]، ووجه المصلحة أن الناس لهم حاجة إليهم، وهم يغيبون عن الأمتعة، ويغلب عليهم التفريط، فلو لم يضمنوا مع مسيس الحاجة إليهم؛ لأفضى إلى أحد أمرين: إما ترك الاستصناع بالكلية، وذٰلك شاق على الخلق، وإما أن يعملوا ولا يضمنوا بدعواهم الهلاك؛ فتضيع الأموال، ويقل الاحتراز، وتتطرَّق الخيانة؛ فكانت المصلحة التضمين» اهـ.

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (٦ / ٢٨٥)، وشريح في «القضاء» (ق ٥٧ / ب)، وابن حزم (٨ / ٢٠٢)، والبيهقي (٦ / ١٣٧).

وجمع[1] المصحف، وحمل الناس على القراءة بحرف واحد[2] من الحروف السبعة، وتدوين[3] الدواوين، وما أشبه ذلك[4].

---

(١) أي: في زمن أبي بكر، حيث كان مفرقاً في الصحف والعسب والعظام؛ فجعله مجتمعاً كله في صحف ملتئمة خشية أن يضيع منه شيء مكتوب، وإن كان محفوظاً كله في صدور كثيرين من الصحابة، ثم في زمن عثمان لما اختلف الناس في وجوه القراءة حتى صار يكفر بعضهم بعضاً لأن ما لم يكن يعرفه الواحد منهم من الوجوه ينكره على غيره وينسبه للكفر؛ فلذلك ندب عثمان طائفة من الصحابة موثوقاً بأمانتهم وعلمهم، ووكل إليهم كتابة خمسة مصاحف يقتصرون فيها على الوجوه التي نزل بها القرآن ابتداءً، وكلها بلغة قريش؛ فلا يتجاوزونها إلى ما يتلى باللغات الأخرى (التي كان رخص لأهلها بالقراءة بها تيسيراً عليهم بعد ما تلقوها عنه ﷺ)، فلما اتصلت القبائل، وامتزجت لغة قريش بلغات الآخرين؛ لم يبق داعٍ لاستعمال هذه القراءات المؤدية إلى كثرة الاختلاف بين المسلمين فيما هو أصل الدين، ولما كانت المصاحف الخمسة عارية من النقط والشكل؛ وسعت وجوه القراءة المتفق عليها بلغة قريش، وأرسل عثمان المصاحف إلى الأمصار آمراً بالاقتصار على ما وافقها وترك ما خالفها الذي صار في حكم المنسوخ؛ فهذان الجمعان لم يكونا في عهده ﷺ، بل حصلا باجتهاد الخليفتين وبعض الصحابة، وأقرهم الباقون على كون ذلك مصلحة. (د).

قلت: انظر في ذلك: «المصاحف» لابن أبي داود، و«تاريخ القرآن» لأبي عبدالله الزنجاني.

(٢) يعني: الموافق لما في هذه المصاحف العثمانية أفاد في «الاعتصام» (٢ / ٦١٣ - ٦١٤) أنه جمع الناس على قراءة لم يحصل فيها الاختلاف في الغالب؛ لأنهم لم يختلفوا إلا في القراءات الأخرى، ولم يخالف في عدم القراءة بغير ما في المصاحف إلا ابن مسعود؛ فإنه امتنع من طرح ما عنده من القراءات المخالفة لها.

قلت: انظر تفصيل مخالفة ابن مسعود في «تاريخ المدينة» لابن شبة (٣/ ١٠٠٤ وما بعدها).

(٣) أي: الذي حصل في عهد عمر لكتابة أسماء الجيوش، والعرفاء، وآلات الحرب، وأموال بيت المال ومصارفها، وغير ذلك مما يحتاج إليه الخليفة والولاة. (د).

قلت: انظر تفصيل ذلك في «الإدارة الإسلامية في عهد عمر بن الخطاب» لفاروق مجدلاوي، ط دار النهضة العربية، سنة ١٩٩٠م.

(٤) كولاية العهد من أبي بكر لعمر، وكترك الخلافة شورى بين ستة، وعمل السكة =

ويدل على هٰذا الإطلاق قوله[1] عليه الصلاة والسلام: «عليكم بسُنَّتي وسنة الخلفاء الراشدين المَهْدِيِّين»[2].

وإذا جمع ما تقدم؛ تحصل منه في الإطلاق أربعة أوجه: قوله عليه الصلاة والسلام، وفعله، وإقراره[3] ـ وكل ذٰلك إما متلقى بالوحي أو بالاجتهاد، بناء على صحة الاجتهاد في حقه ـ، وهٰذه ثلاثة، والرابع ما جاء عن الصحابة أو الخلفاء، وهو وإن كان ينقسم إلى القول والفعل والإقرار، ولٰكن عد وجهاً واحداً؛ إذ لم يتفصل الأمر فيما جاء عن الصحابة تفصيلَ ما جاء عن النبي ﷺ.

* * * * *

= للمسلمين، واتخاذ السجن لأرباب الجرائم في عهد عمر، وكهدم الأوقاف التي بإزاء مسجد الرسول، وتوسيع المسجد بها، وتجديد أذان للجمعة في السوق في عهد عثمان، ولم يكن في شيء من ذٰلك سنة عن رسول الله ﷺ، وإنما هو النظر المصلحي الذي أقره الصحابة رضي الله عنهم. (د).

(١) أي: فقد أضاف ﷺ السنة إليهم كما أضافها إلى نفسه؛ فسنتهم هي ما عملوه استناداً لسنته ﷺ، وإن لم تطلع عليها منقولة عنه، وكذا ما استنبطوه بما اقتضاه نظرهم في المصلحة. (د).

(٢) مضى تخريجه (ص ١٣٣)، والحديث صحيح.

(٣) ومجموع الثلاثة هو ما يطلق عليه السنة عند الأصوليين. (د).

المسألة الثانية

رتبة السنة التأخر عن الكتاب في الاعتبار[1]، والدليل على ذٰلك أمور:

أحدها: أن الكتاب مقطوع به[2]، والسنة مظنونة، والقطع فيها إنما يصح في الجملة لا في التفصيل، بخلاف الكتاب؛ فإنه مقطوع به في الجملة والتفصيل، والمقطوع به مقدم على المظنون؛ فلزم من ذٰلك تقديم الكتاب على السنة[3].

---

(١) أي: فإذا ورد ما ظاهره المعارضة أخذ بالكتاب وقدم عليها، هٰذا ما يقصده كما يدل عليه بقية المسألة، وإن كان الدليل الثاني باعتبار شقه الأول؛ لا ينتج هٰذا المعنى، وإنما ينتج مجرد التبعية كالفرع مع الأصل، بل جهة كونها بياناً تقتضي تقديمها عليه إذا ظن التعارض، ولذٰلك استدل من قال بتقديم السنة على الكتاب بقوله تعالى: ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ [النحل: ٤٤] المفيد أنها قاضية على الكتاب؛ إلا أنه لاحظ في البيان معنى آخر يقتضي أن يكون مؤخر الرتبة عن المبين، لٰكنه معنى شعري لا تقوم على مثله الأدلة في هٰذا الفن. (د).

قلت: ناقش الأدلة المذكورة وبيَّن بطلانها الشيخ عبدالغني عبدالخالق في «حجية السنة» (ص ٤٨٨ وما بعدها)، وسنعتني بكلامه وننقل مناقشته لكل شبهة، والله الموفق.

(٢) أي: من جهة الثبوت والنقل، بخلاف السنة؛ فإنها مظنونة من هٰذه الجهة، إلا في المتواتر منها وهو قليل، وأما من جهة الدلالة؛ فالكتاب والسنة سواء قطعاً وظناً. (ف).

وفي نسخة (ماء): «أن الكتاب قطعي».

(٣) قال الشيخ عبدالغني عبدالخالق في «حجية السنة» (ص ٤٨٩ - ٤٩١) في هٰذا الدليل، وعده شبهة؛ قال: «والجواب أنا إذا نظرنا إلى السنة من حيث ذاتها؛ وجدناها قطعية في جملتها وتفاصيلها أيضاً، وذٰلك حاصل بالنسبة للصحابي المشاهد له ﷺ السامع له؛ فتنهار الشبهة من أساسها، ويجب على مقعد القاعدة أن يلاحظ فيها كل مجتهد ولو كان لا وجود له الآن.

وإذا نظرنا إليها من حيث طريقها وبالنسبة إلينا؛ قلنا: إن كان الخبر المعارض للآية متواتراً لم يصح فيه هٰذا الكلام أيضاً؛ فكيف يؤخر في الاعتبار مع أنه قد يكون قطعي الدلالة والآية ظنيتها، وقد يكون متأخراً عنها ناسخاً لها، وهو في هاتين الحالتين واجب التقديم في الاعتبار فضلاً عن المساواة؟ =

. . . .

= وكون غيره من الأخبار غير قطعي لا يؤثر في قطعيته؛ لأن التعارض إنما حصل بين الآية وبينه وحده؛ فلا يهمنا مقارنته بين الكتاب والسنة في القطع من حيث الجملة والتفاصيل.

وكون السنة المتواترة قليلة لا يفيده شيئاً في صحة دعواه العامة، بل لو فرضنا عدم وجودها بالكلية؛ وجب علينا أن نفرض وجودها، ونفصل في القاعدة على مقتضى هٰذا الفرض؛ لأنه ممكن الحصول.

وإن كان خبر آحاد؛ فهو وإن كان ظني الثبوت؛ إلا أنه قد يكون خاصاً فيكون قطعي الدلالة، والمعارض له من القرآن عاماً فيكون ظنيها؛ فيكون لكل منهما قوة من وجه، فيتعادلان؛ فإهدار أحدهما ترجيح بلا مرجح، بل لا بد من الجمع بينهما بحمل أحدهما على ما يوافق الآخر؛ فنكون قد أعملناهما معاً.

فإن قال: إن مذهبي أن خبر الواحد إذا استند إلى قاعدة مقطوع بها؛ فهو في العمل مقبول، وإلا فالتوقف لأنه حينئذ مخالف لأصول الشريعة، ومخالفها لا يصح، ولأنه ليس له ما يشهد بصحته، وما هو كذٰلك ساقط، والمستند إلى مقطوع به راجع إلى أنه جزئي تحت معنى قرآني؛ فعند قبوله تكون المعارضة بين أصلين قرآنيين». كما صرح به فيما سيأتي (ص ٣١٢)، وكذا بنحوه فيما مضى (٣ / ١٨٦).

قلنا له: أما قولك: إنه إذا لم يستند إلى قاعدة مقطوع بها مخالف لأصول الشريعة، وليس له ما يشهد بصحته؛ فممنوع، فإن أصول الشريعة تقتضي العمل بما يغلب على ظن المجتهد ثبوته وإن لم يستند إلى قاعدة قطعية، وقد أقمنا الأدلة على عموم ذٰلك في محله، وأن عدالة الراوي المعتبرة في نظر الشارع شاهدة على صحته، وإلا لما غلب على ظن المجتهد ثبوته.

فإن أردت بالشهادة بصحته الاندراج تحت قاعدة قطعية، وقلنا: إنه لم تحصل هٰذه الشهادة؛ منعنا لك الكبرى القائلة: وما هو كذٰلك فساقط، بل هي عين الدعوى؛ فهي مصادرة.

ثم نقول له: لم حصرت القاعدة القطعية في المعنى القرآني؟ ولم لا يكون في السنة المتواترة؟

ثم نقول: إذا كان مستنداً إلى المعني القرآني كان مقبولاً عندك؛ فما المانع من أن يكون معارضاً بنفسه حينئذ، حيث تقوى في نظرك بالاستناد، ولم هٰذا التكلف والدوران مع أنه السبب في معارضة الآية للمعنى القرآني الذي استند إليه؟ فالذي يقوى على أن يجعل غيره معارضاً؛ ألا يقوى بنفسه على المعارضة؟!» انتهى بتصرف يسير.

والثاني: أن السنة إما بيان للكتاب، أو زيادة على ذٰلك، فإن كان بياناً؛ فهو ثانٍ[1] على المبين في الاعتبار، إذ يلزم من سقوط المبين سقوط البيان، ولا يلزم من سقوط البيان سقوط المبين، وما شأنه هٰذا؛ فهو أولى في التقدم، وإن لم يكن بياناً؛ فلا يعتبر إلا بعد أن لا يوجد في الكتاب، وذٰلك دليل على تقدم [و][2] اعتبار الكتاب[3].

---

(١) أي: معطوف عليه من ثنيت الشيء ثنياً عطفته، أو مردود إليه من ثنى الشيء ثنياً رد بعضه عن بعض؛ فكأن البيان والمبين شيء واحد رد بعضه عن بعض، وأما ثاني المدى يعني: من ثنى رجله عن دابة إذا ضمها إلى فخذه؛ فلا يناسب هنا فتدبر. (ف). وفي (ط): «ثانٍ عن».

(٢) زيادة من الأصل، وسقطت من جميع النسخ المطبوعة و (ط).

(٣) رد الشيخ عبدالغني عبدالخالق في «حجية السنة» (ص ٤٩١ - ٤٩٤) على هٰذا الدليل بقوله: «والجواب أن نقول له: ما المراد من سقوط المبين في قولك: يلزم من سقوط المبين سقوط البيان... إن كان مرادك نسخه بوحي آخر؟ قلنا: فهٰذا الوحي هو الذي أسقط البيان أيضاً مباشرة، لا بواسطة إسقاط المبين؛ فإنه لما نسخ المبين لم ينسخ ظاهره، وإنما نسخ المراد منه، والمراد منه هو معنى البيان.

وإن أردت بسقوطه عدم وروده في القرآن؛ فلا نسلم أنه يلزم من ذٰلك سقوط البيان، وعدم اعتباره إذا ورد مشتملاً على الحكم وتفاصيله، كل ما في الأمر أنه لا يقال له: بيان، وهٰذا لا ضير فيه، فلو فرضنا أن الله تعالى لم يوجب الصلاة في الكتاب، وصدر من النبي ﷺ فعله للصلاة، وقوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي»؛ علمنا من ذٰلك وجوبها وكيفيتها.

وأما إذا ورد مشتملاً على التفاصيل فقط دون الحكم المفصل؛ فلا يفهم منه شيء لكونه فصل شيئاً لم يعلم ما هو، لا لعدم كونه حجة، على أن هٰذا لا يمكن صدوره عن النبي ﷺ في هٰذه الحالة.

وأما قولك: ولا يلزم من سقوط البيان سقوط المبين؛ فإن أردت بسقوط البيان نسخه قلنا: نسخه نسخ للمراد من المبين.

وإن أردت عدم ورود البيان قلنا: فما المراد بعدم سقوط المبين؟ إن أردت إمكان العمل به؛ فممنوع، وإن أردت قيام دلالته على الحكم إجمالاً إلى أن يأتي البيان؛ فمسلم، ولٰكن ما الفائدة =

= منه وحده ما دام العمل لم يمكن به؟

ولو سلمنا لك هٰذا كله؛ فلا نسلم لك قولك: وما شأنه هٰذا فهو أولى بالتقدم؛ لأن ما ذكرته من حكاية استلزام السقوط وعدمه، إنما ينتج مجرد التبعية كالفرع مع الأصل، لا تبعية الضعيف الذي لا يقوى على معارضة متبوعه القوي، بل جهة كونه بياناً تقتضي تقديمه على المبين إذا ظن التعارض؛ فيعمل بالبيان، ولذٰلك استدل من قال بتقديم السنة على الكتاب بقوله تعالى: **﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾** المفيد أنها قاضية على الكتاب.

وأما قوله فيما بعد (ص٣١١): «إن قضاء السنة على الكتاب ليس بمعنى تقديمها عليه واطراح الكتاب، بل إن ذٰلك المعبر في السنة هو المراد في الكتاب؛ فكأن السنة بمنزلة التفسير والشرح لمعاني أحكام الكتاب، وليست السنة هي المثبتة للحكم دون الكتاب، كما إذا بين مالك معنى آية فعملنا بمقتضاه؛ فلا يصح لنا أن نقول: إنا عملنا بقوله دون أن نقول: عملنا بقول الله تعالى» اهـ ملخصاً.

ففيه أن خصمه لم يقل باطراح الكتاب، وإنما قال بالمساواة وإعمال الدليل والجمع بينهما.

وأما قوله: بل إن ذٰلك المعبر في السنة.. إلخ؛ فهٰذا اعتراف بمذهب خصمه، وبما يتنافى مع تأخير السنة عن الكتاب في الاعتبار.

وأما قوله: وليست السنة هي المثبتة للحكم... إلخ؛ فمسلم ونحن نقول به، وينافي مذهبه، وإن أراد أن الكتاب وحده هو المثبت؛ فغير مسلم، وقياسه على تفسير مالك باطل، فإن قول مالك ليس بحجة، بخلاف قوله ﷺ وتفسيره؛ فإنه وحي وحجة.

ولو سلمنا له ذٰلك لم يكن خلافه إلا في تسمية السنة دليلاً حينئذ؛ فيكون الخلاف لفظياً لا نجد له باعثاً عليه، ما دام متفقاً معنا على أن السنة أثرت في الكتاب وحملته على خلاف ظاهره.

ثم نرجع إلى أصل الشبهة؛ فنقول: إنا لو سلمنا اقتضاء ما ذكرت تقديم المبين على البيان؛ فلا نسلمه على إطلاقه، وإنما نسلمه عند عدم إمكان الجمع بينهما؛ لأن إعمال الدليلين أولى من إهدار أحدهما.

ثم نقول: القرآن قد يكون بياناً للقرآن وقد يكون بياناً للسنة، وقد تكون السنة بياناً للسنة؛ فهل تقول: إن رتبة البيان التأخير في جميع هٰذه الأحوال؟ =

والثـالث: ما دل على ذٰلـك من الأخبـار والآثـار؛ كحديث معاذ: «بم تحكمُ؟ قال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهدُ رأيي»[1] الحديث.

= **ثم نقول: هل يصح القول بالتعارض بين الدليلين فضلاً عن القول بإهدار أحدهما بعد** الاعتراف بأن أحدهما بيان والآخر مبين، وبعد التعبير عنهما بهٰذين العنوانين؟

وأما قولك فيما لم يكن بياناً: إنه لا يعتبر إلا بعد أن لا يوجد في الكتاب؛ فلا شك أن مرادك: أن لا يوجد في الكتاب ما يخالفه، فإن أردت ما يخالفه قطعاً؛ سلمنا لك ذٰلك، ولٰكن هٰذا لا يستلزم ضعف السنة عن الكتاب، بل هٰذا أمر لا بد منه في جميع أنواع الوحي، حتى بين الآيات بعضها مع بعض؛ لأنه لا يمكن المخالفة بين أحكام الله تعالى مطلقاً.

وإن أردت ما يخالفه ظناً؛ لم نسلم لك اشتراط عدم وجوده في القرآن، بل قد يوجد كما توجد مثل هٰذه المخالفة بين الآيتين، ويجب تأويل أحد الدليلين حينئذ والجمع بينهما لئلا يهدر الآخر بلا مرجح».

(١) أخرجه أحمد في «المسند» (٥ / ٢٣٠، ٢٣٦، ٢٤٢)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، ٤ / ١٨ - ١٩ / رقم ٣٥٩٢)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، ٣ / ٦١٦ / رقم ١٣٢٧)، والدارمي في «السنن»(المقدمة، باب الفتيا وما فيه من الشدَّة، ١ / ٦٠)، والطيالسي في «المسند» (١ / ٢٨٦ - منحة المعبود)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٢ / ٣٤٧، ٥٨٤)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (ص ١٥٤ - ١٥٥، ١٨٨ - ١٨٩)، وابن عبدالبر في «جامع البيان» (٢ / ٥٥ - ٥٦)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١٠ / ١١٤) و«معرفة السنن والآثار» (١ / ١٧٣ - ١٧٤)، وابن الجوزي في «العلل المتناهية» (٢ / ٢٧٢)، والجورقاني في «الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير» (١ / ١٠٥ - ١٠٦ / رقم ١٠١)، والعقيلي في «الضعفاء الكبير» (١ / ٢١٥)، وعبد بن حميد في «المنتخب» (١٢٤)، وابن حزم في «الإحكام في أصول الأحكام» (٦ / ٢٦، ٣٥ و٧ / ١١١ - ١١٢) من طرق عن شعبة عن أبي عون الثقفي؛ قال: سمعتُ الحارث بن عمرو يحدث عن أصحاب معاذ من أهل حمص أن رسول الله ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمن قال له... وذكره، وذكر بعضهم أن شعبة قال في الحارث: «ابن أخي المغيرة بن شعبة».

ورجال إسناد الحديث ثقات إلى الحارث بن عمرو؛ فأبو عون اسمه محمد بن عبيدالله =

= الثقفي، الكوفي، الأعور، ثقة، من الرابعة؛ كما في «التقريب» (٢ / ١٨٧)، و«التهذيب» (٩ / ٣٢٢).

ومدار إسناد الحديث على الحارث بن عمرو، قال الترمذيُّ عقبه: «لا نعرفه إلا من هٰذا الوجه».

فتحرير حاله وبيان أصحاب معاذ، وهل هم الذين رفعوا الحديث أم رووه عن معاذ وهو الذي رفعه، هٰذه الأمور هي الفيصل في الحكم على الحديث.

الكلام على الحارث بن عمرو:

قال ابن عدي في «الكامل» (٢ / ٦١٣): «سمعت ابن حماد يقول: قال البخاري: الحارث ابن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة، عن أصحاب معاذ عن معاذ، روى عنه أبو عون، لا يصح ولا يعرف، والحارث بن عمرو وهو معروف بهٰذا الحديث الذي ذكره البخاري عن معاذ لما وجهه النبي ﷺ إلى اليمن فذكره» انتهى بحروفه.

قلت: المتمعن في هٰذا النَّقل يتأكَّد له ما قاله الترمذي من أن حديث معاذ لا يعرف إلا من طريق الحارث هٰذا، ووجدتُ الإمامَ البخاريَّ رحمه الله تعالى في «التاريخ الكبير» (٢ / ١ / ١٧٧، ٢٧٥)، يقول في الحارث وحديثه هٰذا: «لا يصح ولا يعرف إلا بهٰذا».

ونقله عنه العقيلي في «الضعفاء الكبير» (١ / ٢١٥)، وارتضاه بسكوته عنه، وكذٰلك فعل الحافظ ابنُ كثير القرشيُّ في «تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب» (ص ١٥٢).

وجهَّـل الحـارث بن عمرو جماعةٌ من أهل العلم؛ منهم ابن الجوزي؛ فقال في «العلل المتناهية» (٢ / ٢٧٢): «... ثبوته لا يعرف لأن الحارث بن عمرو مجهول...»، وقال الجورقاني في «الأباطيل» (١ / ١٠٦): «هٰذا حديث باطل، رواه جماعة عن شعبة عن أبي عون الثقفي عن الحارث بن عمرو بـن أخي المغيرة بن شعبة كما أوردناه، واعلم أنني تصفحتُ عن هٰذا الحديث في المسانيد الكبار والصّغار، وسألتُ من لقيتُه من أهل العلم بالنَّقل عنه، فلم أجد له طريقاً غير هٰذا، والحارث بن عمرو هٰذا مجهول».

قلت: وقال بنحو كلام الجورقاني هٰذا شيخه ابن طاهر القيسراني في تصنيف مفرد في طرق هٰذا الحديث، ونقل خلاصة كلامه الحافظُ ابنُ حجرٍ في «التلخيص الحبير» (٤ / ١٨٣)؛ فقال: «اعلم أنني فحصتُ عن هٰذا الحديث في المسانيد الكبار والصّغار، وسألتُ عنه مَن لقيتهُ من أهل =

. . . .

= العلم بالنقل؛ فلم أجد له غير طريقين: أحدهما طريق شعبة، والأخرى عن محمد بن جابر عن أشعث بن أبي الشعثاء عن رجل من ثقيف عن معاذ، وكلاهما لا يصح».

ثم أفاد الحافظ ابن حجر أن الخطيب البغدادي أخرجه في كتاب «الفقيه والمتفقه» من رواية عبدالرحمٰن بن غنم عن معاذ بن جبل، فلو كان الإسناد إلى عبدالرحمٰن ثابتاً؛ لكان كافياً في صحة الحديث. انتهى.

ولا بد هنا من ضرورة التأكيد على صحة ما قدَّمناه عن جماعة من جهابذة الجرح والتعديل أن الحارث بن عمرو قد تفرد بالحديث عن أصحاب معاذ، ومجرد وجود طرق أخرى من غير طريق أصحاب معاذ، لا يعني أن الحارث لم يتفرد به.

وهنا طريقان غير طريق الحارث:

الأولى: التي ذكرها ابن طاهر: محمد بن جابر عن أشعث بن أبي الشعثاء عن رجل من ثقيف عن معاذ، وهي غير صحيحة كما قال ابن طاهر؛ للإبهام الذي فيها، ولضعف رواتها.

والثانية: طريق عبدالرحمٰن بن غنم عن معاذ، وتفرد بها عبادة بن نُسَيّ ـ بضم النّون، وفتح السين، بعدها ياء مشدَّدة ـ، وهو من الرواة الأردنيين، يكنى أبا عمر، ثقة فاضل مات سنة ثمان عشرة ومئة؛ كما في «التهذيب» (٥ / ١١٣).

وروى هٰذا الحديث عن عبادة بن نُسَيّ محمد بن سعيد بن حسان، وقد أُبهم في رواية الإمام سعيد بن يحيى بن سعيد الأموي في كتاب «المغازي» له؛ كما في «النكت الظراف» (٨ / ٤٢٢) لابن حجر، و«تحفة الطالب» (ص ١٥٣) لابن كثير؛ فوقع إسناد الحديث عنده هٰكذا: قال الإمام سعيد بن يحيى: حدثني أبي حدثني رجل عن عبادة بن نُسَيّ به.

ولٰكن وقع التَّصريح به في «سنن ابن ماجه» (١ / ٢١ / رقم ٥٥)، ومن طريقه الجورقاني في «الأباطيل» (١ / ١٠٨ ـ ١٠٩ / رقم ١٠٢)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (١٦ / ٣١٠ / أ)؛ فرواه من طريق الحسن بن حماد سجادة ـ صدوق ـ، ثنا يحيى بن سعيد الأموي عن محمد بن سعيد بن حسان عن عبادة به.

قال الجورقاني عقبه: «هٰذا حديث غريب حسن»، وذكره ابن القيم في «تهذيب السنن» (٥ / ٢١٣) وقال: «هٰذا أجود إسناداً من الأول (أي: حديث معاذ المتكلَّم عليه)، ولا ذكر للرأي فيه» انتهى. =

= قلت: ولفظ هٰذا الحديث: «لا تقضين ولا تفصلن إلا بما تعلم، فإنْ أشكل عليك أمر؛ فقف حتى تبينه أو تكتب إليَّ فيه».

وذكره الجورقاني وحسنه مع غرابته كما تقدم ليبيِّن بطلان لفظ حديث معاذ هٰذا، إذ أورده تحت عنوان «في خلاف ذٰلك».

وما أصاب الجورقاني ولا ابن القيم في قولهم أن إسناد هٰذا الحديث أجود من الحديث الذي فيه للرأي ذكرٌ؛ إذ فيه «محمد بن سعيد بن حسان» وهو المصلوب، المتهم الكذَّاب.

قال ابن كثير في «تحفة الطالب» (ص ١٥٥) بعد أن ذكر طريق الأموي في «مغازيه» بوجود المبهم فيه، ومن ثم طريق ابن ماجه المبيِّنة أنه المذكور؛ فقال: «فتبيَّنا بهٰذا أن الرجل الذي لم يُسَمّ في الرواية الأولى، هو محمد بن سعيد بن حسان، وهو المصلوب، وهو كذاب وضاع للحديث، اتَّفقوا على تركه».

ولهٰذا قال البوصيري في «زوائد ابن ماجه» (ورقة ٥ / ب): «هٰذا إسناد ضعيف، محمد بن سعيد هو المصلوب، اتُّهم بوضع الحديث»، وقال ابن حجر في «موافقة الخبر الخبر» (١ / ١٢٢): «لا يصلح حديثه لاستشهادٍ ولا متابعة».

نعم، لم يتفرد به محمد بن سعيد المصلوب؛ فقد رواه آخر عن عبادة بن نُسَيّ، ولٰكن إسناده لا يفرح به؛ فقد أخرجه ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (١٦ / ٣١٠ / أ) من طريق سليمان الشاذكوني: نا الهيثم بن عبدالغفار عن سبرة بن معبد عن عبادة به، ولٰكن الشاذكوني كذاب؛ فهٰذه الطريق كالماء، لا تشدُّ شيئاً.

فالخلاصة أن هٰذين الطريقين غيرُ صحيحين، ولهٰذا قال الحافظ عبدالحق الإشبيلي فيما نقله ابن الملقن في «تذكرة المحتاج» (ص ٧٠)، وابن حجر في «التلخيص» (٤ / ١٨٣): «لا يسند، ولا يوجد من وجهٍ صحيح»، بل قال ابن الملقن في «البدر المنير» (٥ / ق ٢١٤): «وهو حديث ضعيف بإجماع أهل النقل فيما أعلم»، ونقل فيه عن ابن دحية في كتابه «إرشاد الباغية والرد على المعتدي مما وهم فيه الفقيه أبو بكر بن العربي»: «هٰذا حديث مشهور عند ضعفاء أهل الفقه، لا أصل له؛ فوجب اطراحه».

عودة على الحارث بن عمرو:

اضطرب الإمام الذهبي في الحكم على «الحارث بن عمرو»؛ فقال في ترجمته في =

. . . .

= «الميزان» (١ / ٤٣٩): «ما روى عن الحارث غير أبي عون؛ فهو مجهول»، وأورده في «مختصر العلل» (ص ١٠٤٦ ـ ١٠٤٧)، وقال: «قال ابن الجوزي وغيره الحارث مجهول، قلت (الذهبي): ما هو مجهول، بل روى عنه جماعة، وهو صدوق إنْ شاء الله».

كذا قال هنا، مع أنه قال في «الميزان»: «مجهول»؛ فانظر إلى هٰذا الاضطراب[1].

ولم يذكر لنا الجماعة الذين رووا عنه، أما إخراج بعضهم له من حيز الجهالة ـ كما فعل الكوثريُّ في «مقالاته» (ص ٦٠ ـ ٦١) ـ بمجرد قول شعبة «ابن أخي المغيرة بن شعبة»؛ فلا شيء لأنه لم يقل أحد من علماء الحديث أن الراوي المجهول إذا عرف اسم جده أو بلده بله اسم أخي جده، خرج بذٰلك عن جهالة العين إلى جهالة الحال، قال الخطيب في «الكفاية»: «المجهول عند أهل الحديث مَنْ لم يعرفه العلماء ولا يعرف حديثه إلا من جهة واحد. . .»، ومن ثم؛ فإن قول «وهو ابن أخي المغيرة بن شعبة» يحتمل أن تكون ممن هو دون شعبة، والدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط من الاستدلال.

أصحاب معاذ:

ضعَّف هٰذا الحديث كثير من المحدِّثين بجهالة أصحاب معاذ، قال ابن حزم: «هٰذا حديث ساقط، لم يروه أحد من غير هٰذا الطريق»، (قلت: أي طريق الحارث)، وأوَّل سقوطه أنه عن قوم مجهولين لم يسموا؛ فلا حجَّة فيمن لا يعرف من هو، وقال بعد نقل البخاري السابق فيه ما نصه: «وهٰذا حديث باطل لا أصل له»، وقال الجورقاني: «وأصحاب معاذ من أهل حمص لا يعرفون، وبمثل هٰذا الإسناد لا يعتمد عليه في أصل من أصول الشريعة»، وكذا قال ابن الجوزي في «الواهيات».

وأعلَّه الحافظ العراقي في «تخريج أحاديث البيضاوي» (ص ٨٧ ـ بتحقيق العجمي) بجهالة أصحاب معاذ أيضاً، وسيأتي كلامه إن شاء الله تعالى.

وردَّ العـلامةُ ابن قيم الجوزيّة هٰذه العلة؛ فأجاب عنها بقوله في «إعلام الموقعين» (١ / =

---

(١) وظفرتُ له في «السير» (١٨ / ٧٢) في ترجمة (الجويني) باضطراب آخر؛ إذ قال: «. . . بل مداره على الحارث بن عمرو، وفيه جهالة من أهل حمص عن معاذ؛ فإسناده صالح»؛ فجعل إسناده صالحاً هنا، مع تصريحه بجهالة الحارث.

. . . .

= ٢٤٣): «وأصحاب معاذ وإن كانوا غيرَ مسمين؛ فلا يضرّه ذٰلك لأنّه يدلُّ على شهرة الحديث، وشهرة أصحـاب معاذ بالعلم والدين والفضل والصدق بالمحلّ الذي لا يخفى. . .»[1]، وكذا قال ابن العربي في «العـارضة» (٦ / ٧٢ ـ ٧٣)، وقبله الخطيب في «الفقيه والمتفقه» (١ / ١٨٩).

قلت: وكلامهم متين وقويّ، ولٰكن علة الحديث غير محصورة في جهالة أصحاب معاذ؛ فالحديث يُعلّ بالعلّة الأولى والأخيرة، ولا يعلّ بهٰذه، ولبسط ذٰلك وتوضيحه أقول في كون هٰذه العلّة قاصرة غير صالحة: أخرج البخاري ـ الذي شرط الصّحة ـ حديث عروة البارقي: «سمعتُ الحيَّ يتحـدَّثـون عن عروة، ولم يكن ذٰلك الحديث في جملة المجهولات»، وقال مالك في القسامة: «أخبرني رجال من كبراء قومه»، وفي «الصحيح» عن الزهري: «حدثني رجال عن أبي هريرة: من صلى على جنازة؛ فله قيراط».

فجهالة أصحاب معاذ جرح غير مؤثر، لا سيما أن مذهب جمع من المحدّثين كابن رجب وابن كثير تحسين حديث المستور من التابعين، والجماعة خير من المستور كما لا يخفى، ولهٰذا لم يذكر ابن كثير في «تحفة الطالب» هٰذه العلة ألبتة، مع أن كلامه يفيد تضعيفه للحديث.

تنبيـه: وقال الذهبي في «مختصر العلل» (ص ١٠٤٦ ـ ١٠٤٧) في رد هٰذه العلة: «وقال ـ أي ابن الجوزي ـ: وأصحاب معاذ لا يعرفون، قلت (الذهبي): ما في أصحاب محمد بحمد الله ضعيف لا سيما وهم جماعة».

كذا وقـع فيه، والعبارة لا تخلو من أمرين؛ إما سليمة فهٰذا وهم من الذهبي رحمه الله، فأصحاب معاذ ليسوا أصحابَ محمد ﷺ، حتى يقال فيهم هٰذا الكلام، والسِّياق يدلُّ على أنهم من التابعين، والتابعي يجوز أن يكون ضعيفاً، وإما خطأ من النساخ، والصواب (أصحاب معاذ)، وهٰذا الظاهر؛ فحينئذ يتوافق ما قلناه مع ما عنده، مع ملاحظة أن التابعي يجوز أن يكون ضعيفاً.

الكلام على وصله وإرساله:

وخير مَن تكلَّم وحـرر هٰذا المبحث الدَّارقطني في «العلل» (م ٢ / ٤٨ / ب و٤٩ / أ) =

---

(١) قال المباركفوري في «تحفة الأحوذي» (٤ / ٥٥٩) بعد أن نقل رد ابن القيم لعلة جهالة أصحاب معاذ: «قلت: الكلام كما قال ابن القيم، لٰكن ما قال في تصحيح حديث الباب ففيه عندي كلام».

. . . .

= (مخطوط)؛ فقال: «رواه شعبة عن أبي عون هٰكذا (أي: موصولاً)، وأرسله ابن مهدي وجماعات عنه، والمرسل أصح، قال أبو داود (أي: الطيالسي): أكثر ما كان يحدّثنا شعبة عن أصحاب معاذ أن رسول الله ﷺ، وقال مرة: عن معاذ» انتهى.

وقال الترمذي في الحديث: «ليس إسناده عندي بمتّصل»، قال ابن حجر في «موافقة الخُبر الخَبر» (١ / ١١٨): «وكأنه نفى الاتصال باعتبار الإبهام الذي في بعض رواته، وهو أحد القولين في حكم المبهم».

وأعلَّ العراقي الحديث في «تخريج أحاديث البيضاوي» بعلل ثلاث: الأولى الإرسال هٰذا، الثانية جهالة أصحاب معاذ، الثالثة جهالة الحارث بن عمرو.

مسرد عام بأسماء مَن ضعّف الحديث:

ضعف حديث معاذ هٰذا جماعة من جهابذة الحديث، على رأسهم أميرهم الإمام البخاري، وتلميذه الترمذي، والدارقطني، والعقيلي، وابن طاهر القيسراني، والجورقاني ـ بالراء المهملة وليس بالمعجمة، ذاك الجوزجاني صاحب «أحوال الرجال» ـ، وابن حزم، والعراقي، وابن الجوزي، وابن كثير، وابن حجر، وغيرهم من الأقدمين، واضطرب فيه الذهبي كما بينا.

مسرد بأسماء من صحح الحديث:

صحح حديث معاذ هٰذا أبو بكر الرازي، وابن العربي المالكي في «عارضة الأحوذي»، والخطيب البغدادي، وابن قيم الجوزية، وغيرهم من المتأخرين.

ملحظ مَن صححه ومَنْ ضعّفه:

نظر مصححوه إلى عدم كون جهالة أصحاب معاذ علّة قادحة فيه، وتناسوا الإرسال وجهالة الحارث بن عمرو، أما مَن ضعّفَه؛ فبعضهم ذكر العلل القادحة ـ على ما بيّناه ـ، وهما علتا الإرسال وجهالة الحارث، كالحافظ ابن كثير في «تخريج أحاديث منتهى ابن الحاجب»، وبعضهم زاد علة غير قادحة ـ على ما حققناه ـ، وهي جهالة أصحاب معاذ، ونحى بعضهم منحى آخر؛ فقال بعد أن اعترف بضعفه وأنه لا يوجد له إسناد قائم: «لٰكن اشتهاره بين الناس وتلقيهم له بالقبول مما يقوّي أمره»؛ كما فعل عبدالله الغُماري في «تخريج أحاديث اللمع في أصول الفقه» (ص ٢٩٩)، وسبقه أبو العباس بن القاضي فيما نقله عنه الحافظ في «التلخيص» (٤ / ١٨٣)، وقال الغزّالي في «المستصفى» (٢ / ٢٥٤): «وهٰذا حديث تلقّته الأمّةُ بالقبول، ولم يظهر أحد فيه طعناً وإنكاراً، =

. . . .

= وما كان كذٰلك؛ فلا يقدح فيه كونه مرسلاً، بل لا يجب البحث عن إسناده»، وأطلق صحة جماعة من الفقهاء أيضاً كالباقلاني وأبي الطيب الطبري لشهرته وتلقي العلماء له، وكأني بالجورقاني يرد عليهم عندما قال في «الأباطيل» (١ / ١٠٦): «فإن قيل لك: إن الفقهاء قاطبة أوردوه في كتبهم واعتمدوا عليه؟ فقل: هٰذه طريقهُ، والخلف قلَّد فيه السَّلف، فإنْ أظهروا غير هٰذا مما ثبت عند أهل النقل رجعنا إلى قولهم، وهٰذا مما لا يمكنهم ألبتة»، وكذٰلك ابن الجوزي عندما قال في «العلل المتناهية» (٢ / ٢٧٢): «وهٰذا حديث لا يصح وإنْ كان الفقهاءُ كلُّهم يذكرونه في كتبهم ويعتمدون عليه».

هل معنى حديث معاذ صحيح؟

اختلف العلماء: هل معنى هٰذا الحديث صحيح أم لا؟ فمن نفى صحة معناه فنفيه لصحة مبناه من باب أولى، ولٰكن كان سبب صحة معناه عند بعضهم صحة مبناه؛ فكأنَّه صححه لشواهده، واعتدل آخرون فنفوا صحته من حيث الثبوت، وأثبتوها من حيث الدلالة، وإنْ كان إطلاق ذٰلك لا يسلم من كلام كما سيتبيَّن معك إن شاء الله تعالى.

فممن صحح معنى الحديث وانبنى عليه تصحيحه لمبناه الإمام الذهبي؛ فقال في «مختصر العلل»: «هٰذا حديث حسن الإسناد، ومعناه صحيح؛ فإنَّ الحاكم يضطر إلى الاجتهاد، وصحَّ أنَّ النبي ﷺ قال: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإنْ اجتهد وأخطأ فله أجر».

فتحسينه لإسناده غير صحيح؛ إذ لم يسلم من علَّة الإرسال وجهالة الحارث، ولٰكن تصحيح معناه فيما يتعلَّق بالاجتهاد عند فقدان النص صحيح، لا مجال للقول بخلافه، لا سيما أن شواهد كثيرة من نصوص أخرى تؤكِّد هٰذا المعنى.

وأطلق ابن الجوزي تصحيح معنى الحديث في «العلل المتناهية» (٢ / ٢٧٢) وإنْ كان يرى عدم ثبوته؛ فقال: «. . . ولعمري إنْ كان معناه صحيحاً، إنما ثبوته لا يعرف».

قلت: وإطلاق تصحيح معناه فيه نظر؛ فمتنه لا يخلو من نكارة؛ إذ فيه تصنيف السنَّة مع القرآن وإنزاله إياه معه منزلة الاجتهاد منهما، فكما أنه لا يجوز الاجتهاد مع وجود النَّص في الكتاب والسنَّة؛ فكذٰلك لا يأخذ بالسنة إلا إذا لم يجد في الكتاب، وهٰذا التفريق بينهما مما لا يقول به مسلم، بل الواجب النظر في الكتاب والسنة معاً، وعدم التفريق بينهما؛ لما علم من أن السنة تبيِّن مجمل القرآن، وتقيد مطلقه، وتخصص عمومه كما هو معلوم. أفاده شيخنا الألباني في «السلسلة =

وعن عمر بن الخطاب أنه كتب إلى شريح: «إذا أتاك أمر؛ فاقض بما في كتاب الله، فإن أتاك ما ليس في كتاب الله؛ فاقض بما سنَّ فيه رسول الله ﷺ...»[1] إلخ.

= الضعيفة» (رقم ٨٨١).

الخلاصة وتنبيهات:

وخلاصة ما تقدم أن حديث معاذ هٰذا أُعِلَّ بثلاث علل، لم تسلم واحدة منها، وهي جهالة أصحاب معاذ، وبقيت اثنتان، وهي جهالة الحارث والإرسال؛ فهو ضعيف من حيث الثبوت، وصحيح في بعض معناه، ومنكر في التفرقة بين الكتاب والسنة من حيث الحجية، وحصر حجية السنة عند فقد الكتاب؛ كما ذكرناه آنفاً.

ونختم الكلام على هٰذا الحديث بملاحظتين:

الأولى: أفاد ابن حزم في «ملخص إبطال القياس» (ص ١٤) أن بعضهم موَّه وادعى فيه التواتر!! قال: «وهٰذا كذب، بل هو ضدّ التواتر؛ لأنه لا يعرف إلا عن أبي عون، وما احتج به أحد من المتقدمين»، وأقره الحافظ ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٤ / ١٨٣).

والأخيرة: قال ابن طاهر القيسراني: «وأقبح ما رأيتُ فيه قول إمام الحرمين في كتاب «أصول الفقه»: والعمدة في هٰذا الباب على حديث معاذ! قال: وهٰذه زلَّة منه، ولو كان عالماً بالنَّقل لما ارتكب هٰذه الجهالة».

وتعقَّبه الحافظ في «التلخيص» (٤ / ١٨٣)؛ فقال: «قلتُ: أساء الأدب على إمام الحرمين، وكان يمكنه أن يعبّر بألين من هٰذه العبارة، مع أن كلام إمام الحرمين أشدُّ مما نقله عنه؛ فإنه قال: والحديث مدوَّنٌ في الصِّحاح، متَّفق على صحته، لا يتطرق إليه التأويل، كذا قال رحمه الله».

اللهم ارزقنا الأدب مع علمائنا ومشايخنا، وتقبل منا، وارزقنا السداد والصواب، وجنِّبنا الخطأ والخلل والفحش.

(١) أخرجه النسائي في «المجتبى» (كتاب آداب القضاة، باب الحكم باتفاق أهل العلم، ٨ / ٢٣١)، ومن طريقه الضياء في «المختارة» (رقم ١٣٣)، والدارمي في «سننه» (١ / ٦٠)، وابن أبي شيبة في «مصنفه» (٧ / ٢٤١ ـ ط دار الفكر)، ومن طريقه ابن أبي عاصم ـ كما في «مسند الفاروق» (٢ / ٥٤٨) ـ، ومن طريقه الضياء في «المختارة» (رقم ١٣٤)، وسعيد بن منصور ـ ومن =

وفي رواية عنه: «إذا وجدت شيئاً في كتاب الله؛ فاقض فيه ولا تلتفت إلى غيره»[1].

وقد بين[2] معنى هٰذا في رواية أخرى أنه قال له: «انظر ما تبيَّن لك في كتاب الله؛ فلا تسأل عنه أحداً، وما لم يتبين لك في كتاب الله؛ فاتبع فيه سنةَ رسول الله ﷺ»[3].

ومثل هٰذا عن ابن مسعود: «من عَرَض له منكم قضاءٌ؛ فليقض بما في كتاب الله، فإنْ جاءه ما ليس في كتاب الله؛ فليقض بما قضى به نبيه ﷺ»[4]

= طريقه البيهقي في «الكبرى» (١٠ / ١١٠) ـ، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (٢ / ٩٩)، وابن عبدالبر ـ المذكور لفظه ـ في «الجامع» (٢ / ٨٤٦ / رقم ١٥٩٥)، وابن حزم في «الإحكام» (٦ / ٢٩ ـ ٣٠)، والبيهقي (١٠ / ١١٥) من طرق عن الشعبي عن شريح أنه كتب إلى عمر رضي الله عنه يسأله؛ فكتب إليه، وذكروه بألفاظ، منها المذكور هنا، ومنها ما سيأتي عند المصنِّف، وإسناده صحيح، وصححه ابن حجر في «موافقة الخُبر الخَبر» (١ / ١٢٠)، وعزاه ابن كثير في «مسند الفاروق» (٢ / ٥٤٨) لأبي يعلى، وفي آخره قصة رؤيا عامل عمر على حمص اقتتال الشمس والقمر، وسبق ذكر إسناده مع بيان ضعفه (٢ / ٤٥٥).

(١) هٰذا اللفظ أخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٥٩٦)، وإسناده صحيح، ومضى تخريجه في الذي قبله، وفي (ط): «وما تلتفت».

(٢) احتاج لهٰذا لدفع ما يتوهم من قوله: «ولا تلتفت إلى غيره» شمول الغير للسنة، مع أنه إذا وجدت السنة مع الكتاب؛ فلا بد من الالتفات إليها كبيان للكتاب. (د).

(٣) أخرجه بهٰذا اللفظ ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ٨٤٨ / رقم ١٥٩٨)، وما قبله يشهد له.

(٤) أخرجه الدارمي في «السنن» (١ / ٥٩)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ٨٤٨ ـ ٨٤٩ / رقم ١٥٩٩) ـ والمذكور لفظه ـ، ورجاله ثقات، وإسناده صحيح، وصححه ابن حجر في «موافقة الخبر الخبر» (١ / ١١٩).

وأخرجه البيهقي في «الكبرى» (١٠ / ١١٥) من طريق آخر عن ابن مسعود.

الحديث.

وعن ابن عباس أنه كان إذا سئل عن شيء؛ فإن كان في كتاب الله قال به، وإن لم يكن في كتاب الله وكان عن رسول الله ﷺ قال به[1].

وهو كثير في كلام السلف[2] والعلماء.

وما فرق به الحنفية بين الفرض والواجب[3] راجع إلى تقدم اعتبار الكتاب

---

(١) أخرجه الدارمي في «السنن» (١ / ٥٩)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١٠ / ١١٥)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (٢ / ٢٠٢ - ٢٠٣)، وابن حزم في «الإحكام» (٦ / ٢٨ - ٢٩)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ٨٤٩ - ٨٥٠ / رقم ١٦٠٠، ١٦٠١، ١٦٠٢) من طريق سفيان بن عيينة عن عبيدالله بن أبي يزيد؛ قال: سمعتُ ابن عباس: إذا سئل. . . به.

وإسناده صحيح، وصححه البيهقي، وانظر «نصب الراية» (٤ / ٦٤).

(٢) منه ما عند البيهقي في «السنن» (١٠ / ١١٥) عن زيد بن ثابت أنه قال ذلك لمسلمة ابن مخلد لما سأله عن القضاء، وإسناده حسن، قاله ابن حجر في «موافقة الخُبر الخَبر» (١ / ١٢٠).

وناقش الشيخ عبدالغني عبدالخالق هذا الدليل؛ فقال في «حجية السنة» (٤٩٤): «والجواب أن الحديث ذكره بعضهم في الموضوعات، ولو صح؛ لوجب تأويله على أن المراد به الأسهل والأقرب تناولاً، ولا شك أن كتاب الله كذلك، وإنما وجب هذا التأويل لأن قطعي المتن والدلالة من السنة يقدم على ظاهر الكتاب، وهو كثير بالنسبة لمعاذ المشاهد له ﷺ، وإذا كان خبر آحاد؛ فقد يكون قطعي الدلالة والقرآن ظنيها، فيتعادلان؛ فلا يصح التقديم، بل يجب التأويل الجمع بالاجتهاد والنظر في أدلة الترجيح، وأما قول عمر: «انظر ما تبين لك في كتاب الله؛ فلا تسأل عنه أحداً»؛ فيجب حمله على ما كان نصاً واضحاً لم يشكل بمعارضة شيء من السنة، لما ذكرنا، على أن قول عمر ليس بحجة».

(٣) انظر في بسط ذلك: «أصول السرخسي» (٢ / ٣٠٣)، و«كشف الأسرار» (٢ / ٢٠٣)، و«فواتح الرحموت» (١ / ٥٨)، و«التوضيح على التنقيح» (٣ / ٧٥)، و«البدخشي» (١ / ٥٥). =

على اعتبار السنة، وأن اعتبار الكتاب أقوى من اعتبار السنة، وقد لا يخالف غيرهم في معنى تلك التفرقة، والمقطوع به في المسألة أن السنة ليست كالكتاب في مراتب الاعتبار.

فإن قيل: هٰذا مخالف لما عليه المحققون:

أما أولاً؛ فإنَّ السنة عند العلماء قاضية على الكتاب، وليس الكتاب بقاضٍ على السنة؛ لأن الكتاب يكون محتملاً لأمرين فأكثر، فتأتي السنة بتعيين أحدهما؛ فيرجع إلى السنة، ويترك مقتضى الكتاب.

وأيضاً؛ فقد يكون ظاهر الكتاب أمراً فتأتي السنة فتخرجه عن ظاهره، وهٰذا دليل على تقديم السنة[1]. وحسبك أنها تقيِّد مطلقه، وتخص عمومه، وتحمله على غير ظاهره، حسبما هو مذكور في الأصول؛ فالقرآن آت بقطع كل سارق؛ فخصت السنة من ذٰلك سارق النصاب المحرز[2]، وأتى بأخذ الزكاة من

= وانظر في مناقشته والرد عليه: «الإحكام» (١ / ٣٢٣) لابن حزم، و«الإحكام» (١ ، ٩٨) للآمدي، و«القواعد والفوائد الأصولية» (٦٣)، و«المستصفى» (١ / ٦٦)، و«روضة الناظر» (١ / ٩١ ـ ٩٣ ـ مع شرح ابن بدران)، و«شرح الكوكب المنير» (١ / ٣٥١ ـ ٣٥٤)، و«مختصر ابن الحاجب» (١ / ٢٢٨ ـ ٢٣٢ ـ مع شرح العضد)، و«إرشاد الفحول» (ص ٦).

(١) بعدها في (د) وحدها: «فتخرجه عن ظاهره، وهٰذا دليل على تقديم السنة، وحسبك...».

(٢) الدليل على ما ذكر المصنف جملة من الأحاديث، نقتصر على الآتي:

● ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الحدود، باب قول الله تعالى: ﴿**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**﴾، وفي كم يُقطع؟ ١٢ / ٩٦ / رقم ٦٧٨٩، ٦٧٩٠، ٦٧٩١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الحدود، باب حدّ السَّرقة ونصابها، ٣ / ١٣١٢ / رقم ١٦٨٤) عن عائشة رضي الله عنها؛ قالت: قال ﷺ: «تُقْطع اليد في رُبع دينار فصاعداً»، وفي رواية لمسلم: «لا تُقطع اليد إلا في ربع دينار فصاعِداً»، وهٰذا في النصاب. =

جميع الأموال ظاهراً؛ فخصته بأموال مخصوصة[1]، وقال تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]؛ فأخرجت من ذٰلك نكاح المرأة على عمتها أو خالتها[2]؛ فكل هٰذا ترك لظواهر الكتاب وتقديم السنة عليه، ومثل ذٰلك لا يحصى كثرة.

وأما ثانياً؛ فإن الكتاب والسنة إذا تعارضا فاختلف أهل الأصول: هل يقدم الكتاب على السنة، أم بالعكس، أم هما متعارضان[3]؟

= ● وما أخرجه أبو داود في «السنن» (رقم ١٧١٠، ٤٣٩٠)، والنسائي في «المجتبى» (٨ / ٨٥)، والترمذي في «الجامع» (رقم ١٢٨٩)، وابن ماجه في «السنن» (رقم ٢٥٩٦)، والدارقطني في «السنن» (٤ / ٣٨١)، وأحمد في «المسند» (٢ / ١٨٠، ٢٠٣، ٢٠٧)، والبيهقي في «الكبرى» (٨ / ٢٧٨)، وغيرهم من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعاً، وفيه: «من سرق منه شيئاً بعد أن يؤويه الجرين، فبلغ ثمن المجن؛ فعليه القطع»، وفي رواية: «وليس في شيء من الثمر قطع؛ إلا ما آواه الجرين، فما أُخذ من الجرين فبلغ ثمن المجنّ؛ ففيه القطع، وما لم يبلغ ثمن المجن؛ ففيه غرامةُ مثْلَيه وجلداتُ نكالاً»، **وإسناده صحيح**، والجرين: هو الموضع الذي يجفَّف فيه التمر، وهٰذا في الحرز، وهو الموضع الذي يحرز فيه الشيء لحفظ المال؛ كالدار، والحانوت، والخيمة، والخزانة، والصندوق، وما شابهه.

وانظر تفصيل المسألة مع أدلتها في: «دلائل الأحكام» لابن شدَّاد (٤ / ١١٢ - ١١٥ و١١٩ - ١٢٢)، و«الإرواء» (٨ / ٦٧ - ٦٨، ٦٩ / رقم ٢٤٠٨، ٢٤١٣)، و«أحكام السرقة في الشريعة» (ص ٥٨ وما بعدها، وص ١٥١ وما بعدها) لأحمد الكبيسي.

(١) من مثل الإبل والغنم والبقر والذهب والوَرِق، وتجد الأدلة على ذٰلك في الأصناف المستثناة في «دلائل الأحكام» (٢ / ٥٦٧ وما بعدها)، وفي سائر كتب أحاديث الأحكام مثل «النيل»، و«سبل السلام»، و«العمدة» مع «شروحها».

(٢) لما ثبت في «الصحيحين» من تحريم لذٰلك، وسيأتي تخريجه (ص ٣٨٣).

(٣) أي: فإن علم المتأخر منهما نسخ المتقدم، وإلا رجح أحدهما بما يصلح مرجحاً أو جمع بينهما إن أمكن، وإلا أخذ بغيرهما، وقولهم: «لا معارضة بين ظني وقطعي» إنما يكون في =

وقد تكلم الناس في حديث معاذ، ورأوا أنه على خلاف الدليل؛ فإن كل ما في الكتاب لا يقدم[1] على كل السنة، فإن الأخبار المتواترة لا تضعف في الدلالة عن أدلة الكتاب، وأخبارُ الآحاد في محل الاجتهاد مع ظواهر الكتاب، ولذلك وقع الخلاف[2]، وتأولوا التقديم في الحديث على معنى البداية بالأسهل الأقرب[3]، وهو الكتاب، فإذا كان الأمر على هذا؛ فلا وجه لإطلاق القول بتقديم الكتاب، بل المتبع الدليل[4].

فالجواب: إن قضاء السنة على الكتاب ليس بمعنى تقديمها عليه واطّراح الكتاب، بل إن ذلك المعبر في[5] السنة هو المراد في الكتاب؛ فكأن السنة بمنزلة التفسير والشرح لمعاني أحكام الكتاب، ودل على ذلك قوله: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، فإذا حصل بيان قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] بأن القطع من الكوع، وأن المسروق نصاب فأكثر من حرز مثله؛ فذلك هو المعنى المراد من الآية، لا أن نقول: إن السنة أثبتت هذه الأحكام دون الكتاب، كما إذا بين لنا مالكٌ أو غيره من المفسرين

= المعارضة الحقيقة؛ أي: في المعقولات، أما في الشرعيات؛ فلا مانع لأنها في الواقع صورة معارضة فقط، أما المعارضة بمعنى التناقض ذي الوحدات الثمانية؛ فلا أثر لها في الأدلة الشرعية. (د).

(١) فإن قطعي السند والدلالة من السنة يقدم على ظاهر الكتاب؛ فقول: «لا تضعف» أي: بل قد تقدم كما ذكرنا، وقد يحصل التعارض إذا تساويا في قطعية السند والدلالة، ولذلك قالوا: إنه لم يبق من صور التعارض بينهما ما يرجح فيه الكتاب لسنده؛ إلا ما كان ظني الدلالة منه مع قطعي الدلالة منها مع ظنية ضدها. (د).

(٢) أي: في تقديم الكتاب عليهما أو تقديمها عليه أو تعارضهما. (د).

(٣) أي: تناولاً. (د).

(٤) أي: ما يتعين للدلالة منهما بطريق من طرق الترجيح المذكورة في بابه. (د).

(٥) في (ط): «بل على إن ذلك المفسّر».

معنى آية أو حديث فعملنـا بمقتضاه؛ فلا يصح لنا أن نقول: إنا عملنا بقول المفسر الفلاني دون أن نقول عملنا بقول الله أو قول رسوله عليه الصلاة والسلام.

وهٰكذا سائر ما بينته السنة من كتاب الله تعالى، فمعنى كون السنة قاضية على الكتاب أنها مبينة له؛ فلا يوقف مع إجماله واحتماله، وقد بينت المقصود منه لا أنها مقدمة عليه[1].

وأما خلاف[2] الأصوليين في التعارض؛ فقد مر[3] في أول كتاب الأدلة أن خبـر الواحد إذا استند[4] إلى قاعدة مقطوع بها فهو في العمل مقبول، وإلا؛ فالتوقف، وكونه مستنداً إلى مقطوع به راجع إلى أنه جزئي تحت معنى قرآني

---

(١) انظر مناقشة هٰذا الكلام فيما مضى في التعليق على (ص ٢٩٨).

(٢) شروع في الجواب عن الإشكال الثاني، وهو قول بعض الأصوليين بتعارضهما إذا كان ظني الدلالـة ولـم يعلم تاريخهما؛ فلا يرجح أحدهما على الآخر بكونه كتاباً ولا بكونه سنة، بل إن لم يمكن الجمع بينهما رجح أحدهما بما يسوغ ترجيحه به إن أمكن، وإلا تركا. (د).

(٣) حيث قال في المسألة الثانية: «وإن كان ظنياً؛ فإن رجع إلى قطعي فهو معتبر، وإلا وجب التثبت فيه»، وقال: «إن هٰذا المعتبر يرجع إلى أصل قرآني يكون بياناً له، وإن عامة أخبار الآحـاد بيان للقرآن، وذٰلك معنى رجوعه لأصل قطعي»، ومثله هناك بالأحاديث التي بينت صفة الطهارة الصغرى والكبرى والصلاة والحج، والأحاديث التي بينت جملة من الربا. . . إلخ، وأنت إذا تأملت وجدت أحاديث الطهارة والصلاة مثلاً وإن كانت شارحة ومفصلة لهٰذين النوعين من العبادة لا يقال فيها: إنها جزئيات لكلي قرآني إلا باعتبار ضعيف؛ لأنه بدأ بميامنه في الوضوء مثلاً جزئيته لآية الطهارة لا يجعله متعين القصد في الآية؛ إذ الطهارة كما تتحقق على هٰذه الصفة تتحقق بالبدء بالمياسـر، وكـذا رفع اليدين عند تكبيرة الإحرام لا تستلزمه آية: ﴿أقيموا الصلاة﴾، حتى يكون الخبران الواردان في هٰذين الجزئيين لهما حكم الجزئي الحقيقي الذي تكون معارضته لغيره معارضة محققة يصح نسبتها لأصله وكليه، ويترتب على ذٰلك أنه من معارضة قطعيين؛ فهٰذا كلام خطابيّ. (د).

(٤) في (ط): «أُسْنِد».

كلي، وتبين معنى هٰذا الكلام هنالك، فإذا عرضنا هٰذا الموضع على تلك القاعدة وجدنا المعارضة في الآية، والخبر معارضة أصلين قرآنيين؛ فيرجع إلى ذٰلك، وخرج عن معارضة كتاب مع سنة، وعند ذٰلك لا يصح وقوع هٰذا التعارض إلا من تعارض قطعيين[1]، وأما إن لم يستند الخبر إلى قاعدة قطعية؛ فلا بد من تقديم القرآن على[2] الخبر بإطلاق.

وأيضاً؛ فإن[3] ما ذكر من تواتر الأخبار إنما غالبه فرض أمر جائز، ولعلك[4] لا تجد في الأخبار النبوية ما يقضي بتواتره إلى زمان الواقعة؛ فالبحث المذكور في المسألة بحث في غير واقع أو في نادر الوقوع، ولا كبير جدوى فيه، والله أعلم.

* * * * *

(١) أي: وسيأتي الكلام فيه بعد. (د). وفي (ط): «لأنه من تعارض...».

(٢) كما تقدم في رد عائشة حديث: «إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه» بآية: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾. (د).

(٣) هٰذا جواب الإشكال الثالث، وهو أن السنة أيضاً فيها قطعي السند؛ فلا تقل عن الكتاب في الدلالة. (د).

(٤) كأنه سلم الإشكال بالمتواترة على مسألته من تقديم الكتاب مطلقاً على السنة، ولٰكنه جعل أمره هيناً؛ لأنه إما أنه لا توجد سنة متواترة على شرط التواتر، يعني: يرويها من يستحيل تواطؤهم على الكذب في كل طبقة إلى زمنه ﷺ، وإما أن يكون نادراً لا يستحق البحث والاستشكال. (د).

المسألة الثالثة

السنة راجعة في معناها إلى الكتاب؛ فهي تفصيل[1] مجمله، وبيان[2] مشكله، وبسط[3] مختصره.

وذلك لأنها بيان له[4]، وهو الذي دل عليه قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[5] [النحل: ٤٤].

---

(١) كالأحاديث المفصلة لمجمل: ﴿**أقيموا الصلاة**﴾ مثلاً. (د).

(٢) كالأحاديث التي أوضحت الغرض من الآيات التي فهم منها الصحابة خلاف مقصودها، مثلاً آية: ﴿**والذين يكنزون الذهب والفضة**...﴾ إلخ [التوبة: ٣٤]، لما نزلت كبر ذلك على الصحابة، فسألوا عنها؛ فقال عليه الصلاة والسلام: «إن الله لم يفرض الزكاة إلا ليطيب بها ما بقي من أموالكم». فكبر عمر، وكالحديث الذي رفع عن الصحابة إشكال آية: ﴿**الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم**﴾ [الأنعام: ٨٢]، وبيانه أن المراد بالظلم الشرك كما في آية لقمان. (د).

قلت: استشكالهم آية لقمان ورد في خبر صحيح وقد مضى تخريجه (٣/٤٠٢) أما قوله ﷺ: «إنَّ الله لم يفرض الزكاة... إلخ» أخرجه أبو داود في «سننه» (رقم ١٦٦٤)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٤٠٨ - ٤٠٩)، وهو في «السلسلة الضعيفة» لشيخنا الألباني (رقم ١٣١٩).

(٣) كما في آية: ﴿**وعلى الثلاثة الذين خلفوا**﴾ [التوبة: ١١٨]؛ فقد بسط قصتها الحديث الذي أخرجه الخمسة، وشرح ما حصل فيها من النهي عن كلامهم، ثم النهي عن قربان نسائهم... إلى آخر القصة. (د).

قلت: وقصة الذين تخلفوا ثابتة صحيحة مضى تخريجها (٢ / ٢٧٠).

(٤) قوله: «وذلك لأنها بيان»؛ فهو يقصد به أن جميعها بيان فقط، ولا شيء منها بمستقل، كما يدل عليه قوله: «فلا تجد في السنة...» إلخ، ثم إن هذا عين دعواه كما اعترف به أخيراً حيث قال: «وذلك معنى كونها راجعة إليه»؛ فيكون هذا التعليل منه مصادرة؛ فكان عليه أن يستدل على الدعوى بالآية مباشرة، قاله الشيخ عبدالغني عبدالخالق في «حجية السنة» (ص ٥٢٠).

(٥) اعترض الشيخ عبدالغني عبدالخالق على هذا الاستدلال بالآية؛ فقال في «حجية السنة» (ص ٥٢٠ - ٥٢٢): «وأما قوله تعالى: ﴿**وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم**﴾؛ =

. . . .

= فلا دلالة فيه على حصر علة إنزال الذكر في التبيين.

سلمنا أنه يدل على هٰذا الحصر ـ على حد قول من يقول: إن الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر ـ، وأن معنى الآية: وما أنزلنا إليك الذكر (الكتاب) إلا لتبين للناس ما نزل إليهم فيه من الأحكام، لٰكنه لا ينتج مطلوبه من أن وظيفة سنته ﷺ البيان لما في الكتاب فقط، وأنه لا شيء منها بمستقل؛ إذ كل ما فهم من هٰذا الحصر أنه إنما أنزل الكتاب ليبينه ﷺ للناس، لا ليهمل بيانه، ويترك الناس جاهلين بما فيه من الأحكام، وهٰذا لا ينفي أنه قد يستقل بسن أحكام لا نص عليها في الكتاب.

مثلاً: إذا أعطيت مدرساً كتابين وقلت له: لم أعطك الكتاب الأول إلا لتبينه لتلاميذك وتشرحه لهم؛ فهل معنى هٰذا القول أنك لم تعطه الثاني إلا ليبين به الأول، وأنه ليس في الثاني زيادة عما في الأول من القواعد، وإنما الذي فيه مجرد بسط قواعد الأول وشرحها؟ كلا.

فما نحن فيه كذٰلك، أنزل الله تعالى على رسوله ﷺ وحيين، أحدهما متلو والآخر غير متلو، وقال له: لم أنزل عليك المتلو إلا لتبين للناس ما فيه من الأحكام؛ فهٰذا لا يقتضي أن يكون غير المتلو بياناً للمتلو فقط، وأنه ليس فيه ما لم ينص عليه الأول.

ولئن سلمنا أن الآية تفيد أن غير المتلو للبيان؛ فليس فيها ما يدل على أنه بيان لمجمل الكتاب فقط، فإن البيان في الآية معناه إظهار الحكم للناس، وتعريفهم به، سواء أكان ابتداء لم يسبق أن ذكر إجمالاً في كتاب ولا في سنة، أم لم يكن كذٰلك، و﴿ما نزل إليهم﴾ في الآية شامل للكتاب وغيره من أنواع الوحي، والذكر الكتاب فقط على الرأي المشهور، ومعنى الآية حينئذ: «وما أنزلنا إليك الكتاب المعجز للبشر؛ إلا ليكون دليلاً على صحة رسالتك، مذكراً لهم بما يستحقونه من العقاب على مخالفة أحكام الله، ومن الثواب على امتثالها؛ فيمكنك حينئذ أن تظهر للناس جميع ما أنزل إليهم من أنواع الوحي استقلالاً أو بياناً، ويكون إظهارك هٰذا حجة عليهم، حيث أثبتنا صحة رسالتك بهٰذا الذكر، وبشرناهم وأنذرناهم فيه»، هٰذا إن أريد بالذكر الكتاب.

فإن أريد به العلم كما قاله بعض المفسرين؛ فالأمر ظاهر، إذ لا يكون خاصاً بالكتاب، فالمعنى عليه «وأنزلنا إليك جميع أنواع الوحي لتبين ما فيها من الأحكام للناس، وتظهرها لهم».

والبيان قد ورد في القرآن بمعنى مطلق الإظهار، ووصف به الكتاب نفسه في كثير من الآيات، مثل قوله تعالى: ﴿تلك آيات الكتاب المبين﴾ [القصص: ٢]، وقوله: ﴿ونزلنا عليك =

فلا تجـد في السنة أمراً إلا والقرآن قد دل على معناه دلالة إجمالية أو تفصيلية، وأيضاً؛ فكل ما دل[1]على أن القرآن هو كلية الشريعة وينبوع لها[2]؛

= الكتاب تبياناً لكل شيء﴾ [النحل: ٨٩].

فليس في الآية دلالة على ما ذهب إليه المستدل، ولو فرض جدلاً أن في الآية احتمالاً آخر يفيد مذهبه، ولم نهتد إليه؛ فماذا يفيده هٰذا الاحتمال، سواء أكان راجحاً أم مرجوحاً، والمسألة قطعية لا ينفع فيها مثل ذٰلك؟».

(١) لم يستدل عليه في موضعه من مباحث الكتاب العزيز، بل قال: إنه «لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه لأنه معلوم من دين الأمة». (د).

(٢) قوله: «إن القرآن هو كلية الشريعة وينبوع لها»، فإن أراد بذٰلك أنه ذكر فيه جميع القواعد الإسلامية الأصلية، وذكر فيه جميع الأدلة التي يعتمد عليها المجتهدون في فهم الأحكام الفرعية، سواء أكانت هٰذه الأدلة مستقلة بإفادة حكم لم ينص عليه الكتاب، أم مبينة لحكم أجمله؛ فنحن نقول ونؤمن به، وهو أمر معلوم من الدين بالضرورة، ولٰكن ماذا في ذٰلك: أيستلزم دعواه؟ كلا، وكل ما دل على ذٰلك من قوله تعالى: ﴿تبياناً لكل شيء﴾، وقوله: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ على تسليم أن ليس المراد به اللوح المحفوظ؛ فهو لا يدل على دعواه كذٰلك.

وإن أراد بذٰلك أنه ذكر فيه كل حكم على سبيل الإجمال ونص عليه؛ فهٰذا لا نسلمه إذ الواقع يكذبه، والآيات التي ذكرها يجب حملها على خلاف ذٰلك، وإلا كانت كاذبة، على أنا لو أخذنا بظاهرها وسلمنا صحة ذٰلك جدلاً؛ لكانت دليلاً على أن القرآن كلية الشريعة، بمعنى أنه احتوى على كل حكم إجمـالاً وتفصيلاً، ونص على ذٰلك كله، ولم يكن لسنة رسول الله ﷺ بيان، ولا استقلال، أتقول أنت بذٰلك؟ كلا، فما الذي تقوله في الخروج من هٰذا الإشكال؟ ألست ستقول: إن القرآن احتوى على التفاصيل بمعنى أنه بين بياناً شافياً أن السنة حجة فيها؟ فهٰذا الذي تقوله في التفاصيل هو ما قلناه نحن في غيرها.

فإن قلت: إني أتخلص من ذٰلـك بأن أقـول: إن القـرآن قد اشتمـل على كليات هٰذه التفاصيل؛ قلنا: سلمنا لك جدلاً أنه اشتمل على هٰذه الكليات، وأن التفاصيل في الواقع مندرجة فيها، ولٰكن أيمكنك أنت وغيرك ممن هو أعلى منك عقلاً وفهماً وإدراكاً لمعاني القرآن أن تستنبطوا جميع هٰذه التفاصيل من تلك الكليات؟ إن قلت نعم؛ فأنت مكابر، ولا يصح معك الكلام، وإن =

فهو دليل على ذٰلك لأن الله قال[1]: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤].

= قلت لا؛ قلنا لك: أفيصح حينئذ أن يقال: إن القرآن تبيان لهٰذه التفاصيل التي لا يمكن لمجتهد من هٰذه الأمة أن يدركها منه، مع أن كلمة «تبيان» تدل على منتهى الإظهار والإيضاح؟ لا يصح ذٰلك؛ فدل على أن تأويلك هٰذا غير صحيح.

على أنا لو سلمنا لك أنه يمكنك أو يمكن غيرك إدراك هٰذه التفاصيل؛ أفلا نجد أنفسنا قائلين حينئذ: إن رسول الله ﷺ غير مبين أيضاً، كما هو غير مستقل؟ فإنا على هٰذا الفرض نفهم جميع الأحكام إجمالاً وتفصيلاً؛ فلا داعي لتأسيس الرسول بالبيان، ولا بالاستقلال، ولٰكنا نقول بالاتفاق: إنه مبين ابتداء ومؤسس لهٰذه التفاصيل، لا مؤكد لها.

فإن قلت: إني أقول: إننا لا يمكننا إدراكها، ولٰكن صح وصف القرآن بأنه تبيان لها بالنظر إلى الواقع، وصح وصف رسول الله ﷺ بأنه مبين لها ابتداء ومؤسس لها بالنظر إلى عقولنا؛ قلنا: فكذٰلك نحن نقول: إن الأحكام التي استقلت بها السنة ولم يرد في القرآن نص عليها يمكننا أن ندركها منه، بوصف الرسول بأنه مؤسس لها ابتداءً بالنظر إلى الظاهر، وإن كانت في الواقع مندرجة تحت كليات القرآن، ومحل النزاع هو النص بحيث يمكن الفهم منه للمجتهدين، لا الاندراج في الواقع ولو لم يمكن الفهم؛ إذ ما قيمة هٰذا الاندراج بالنسبة للمجتهد الذي يريد أن يستنبط.

وبالجملة؛ فأفعال الصلاة، وميراث الجدة لم ينص عليهما القرآن نصّاً يمكن لعقولنا أن تفهمهما منه، ووصف القرآن بأنه تبيان لهما، وكل منهما أسسه النبي ﷺ في عقولنا ابتداء، كل ما في الأمر أن هٰذا التأسيس بالنظر لأفعال الصلاة نسميه بياناً في الاصطلاح؛ لأن حكم الصلاة منصوص عليه في القرآن مجملاً، وبالنظر لميراث الجدة لا يسمى بياناً؛ لأنه لم ينص عليه مطلقاً، بل نسميه استقلالاً.

فإن جعلت قوله تعالى: ﴿تبياناً لكل شيء﴾ مبطلاً لتأسيس ميراث الجدة من ناحية الإجمال؛ وجب القول بأنه مبطل لتأسيس حكم أفعال الصلاة وتفاصيلها، ولا يصح أن يقال لفعله ﷺ إلا أنه مؤكد فقط، بل لا يقال له مؤكد أيضاً؛ إذ التأكيد فرع الصلاحية للتأسيس، ولم يقل أحد من المسلمين عامة بشيء من ذٰلك. قاله الشيخ عبدالغني عبدالخاق في «حجية السنة» (ص ٥٢٢ - ٥٢٤). وفي (ط): «وينبوع الملة».

(١) في نسختي (ف) و(م): «. . . ذٰلك وقال»، وفي (ط): «ولأن الله قال».

وفسـرت عائشـة ذٰلك بأن خُلُقَه[1] القرآن[2]، واقتصرت في خلقه على ذٰلك؛ فدل على أن قوله وفعله وإقراره راجع إلى القرآن؛ لأن الخُلق محصور[3] في هٰذه الأشياء، ولأن الله جعل القرآن تبياناً لكل شيء؛ فيلزم من ذٰلك أن تكون السنة حاصلة فيه في الجملة لأن الأمر والنهي أول[4] ما في الكتاب، ومثله قوله:

---

(١) وخلق الشخص ما تنشأ عنه أفعاله بسهولة؛ فأفعاله ﷺ وأقواله وسائر شأنه صادر عن القرآن، والأفعال وما معها هي ما تطلق عليه السنة. (د).

(٢) الحديث صحيح، ومضى تخريجه (٢ / ٣٣٢)، ورد الشيخ عبدالغني عبدالخالق على المصنف بقوله: «وأما قوله تعالى: ﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾؛ فنعم الوصف ونعم الموصوف به ﷺ، وكرم وعظم، وهل من شك في ذٰلك، وأما تفسير عائشة رضي الله عنها؛ فهو موقوف عليها فليس بحجة، سلمنا أنه حجة، وسلمنا أنه يفيد الحصر؛ فمفهومه أن خلقه وما يصدر عنه من الأفعال لا يخالف القرآن، هٰذا هو الذي يفيده الحصر، وليس فيه تعرض لما سكت عنه القرآن.

سلمنا أنه تعرض له، لٰكنه تعرض له في المنطوق على وجه الإثبات، لا في المفهوم على وجه النفي، كما يقصده الخصم؛ فإن ما يصدر عنه وسكت القرآن عن النص على حكمه قد أمره الله تعالى بتبليغه واتباعه في القرآن نفسه؛ فقد قال تعالى: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك﴾ [المائدة: ٦٧]، وقال: ﴿اتبع ما أوحي إليك من ربك﴾ [الأنعام: ٦٠]، وهٰذا عام يشمل المتلو وغيره، المؤكد والمبين والمستقل؛ فدل ذٰلك على أن خلقه الذي نشأ عنه المحافظة على تبليغ غير المتلو إذا كان مستقلاً وعلى اتباعه مطابق للقرآن وموافق له؛ فهو داخل في منطوق الحصر».
انظر: «حجية السنة» (ص ٥٢٤ ـ ٥٢٥).

(٣) أي: بمقتضى الجملة المعرفة الطرفين في كلامها، أو أثر الخلق مطلقاً لا يخرج عنها. (د).

(٤) يعني: إن القرآن وإن اشتمل على علوم خمسة كما تقدمت الإشارة إليه في المسألة السابعة من الطرف الثاني في الأدلة على التفصيل في العلوم المضافة للقرآن؛ فإن أول ما يعنى به هو الأمر والنهي، أي: التكاليف الشرعية اعتقادية وعملية، وأهم ما في السنة بيان التكاليف وتفاصيلها؛ فتكون السنة حاصلة في القرآن على وجه الإجمال، ولو قال بدله: «لأنها لا تخرج عن كونها بياناً للأشياء الداخلة تحت قوله كل شيء»؛ لكان أوضح في غرضه. (د).

﴿مَا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ [1] مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

وقوله: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣].

وهـو يريد[2] بإنزال القرآن؛ فالسنة إذاً في محصول الأمر بيانٌ لما فيه، وذٰلك معنى كونها راجعة إليه.

وأيضاً؛ فالاستقراء التام[3] دل على ذٰلك حسبما يذكر بعد[4] بحول الله.

وقد تقدم في أول كتاب الأدلة أن السنة راجعة إلى الكتاب، وإلا وجب

---

(١) أي القرآن، على رأي، والرأي الآخر أنه اللوح المحفوظ. (د).

(٢) هٰذا من تمام الدليل؛ لأنه لو كان المراد أنه أكمل الدين بما نزل من القرآن وما ورد من السنة؛ لم يتم الدليل، ومعلوم أنه عاش عليه السلام بعد نزول هٰذه الآية نحو ثمانين يوماً لم تخل من سنة قولية وفعلية، وهو يعين هٰذا المراد. (د).

قلت: معنى قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾، كما قال البيضاوي وغيره أنه أكمل الدين بالنصـر والإظهار على الأديان كلها، أو أكمله بالقرآن كما يقول المستدل، بواسطة التنصيص على قواعد العقائد، والتوقيف على أصول الشرائع وقوانين الاجتهاد، ومن ذٰلك التوقيف على أن السنة بجميع أنواعها حجة، ومنها المستقل في التشريع.

وليس معنى الآية أنه أكمله بالقرآن بواسطة النص على كل حكم جاء في السنة؛ إذ لو كان كذٰلـك لوجب أن يكـون مشتملاً على التفاصيل لأن ذكر الأحكام مجملة لا يقال: إنه على وجه الكمـال، حيث إن الكمال لا يتحقق كما يزعم الخصم إلا من النص على الحكم، وبالجملة؛ فالكلام ها هنا كالكلام في قوله: ﴿تبياناً لكل شيء﴾. انظر: «حجية السنة» (ص ٥٢٥).

(٣) بل الاستقراء المذكور غير تام، وأحاديث رسول الله ﷺ وسنة الخلفاء الراشدين، وكلام العلماء الأعلام في المسألة تدل على خلاف زعم المصنف، وانظر: «حجية السنة» (ص ٥٢٥ ـ ٥٢٦).

(٤) أي: في المسألة الرابعة، وأما الاستقراء المذكور في الإشكال الثالث في هٰذه المسألة؛ فهو معارضة للاستقراء المستدل به هنا. (د).

التوقف[1] عن قبولها، وهو أصلٌ كافٍ في هٰذا المقام.

فإن قيل: هٰذا غير صحيح من أوجه[2]:

أحدها: أن الله تعالى قال: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ الآية [النساء: ٦٥].

والآية نزلت في قضاء رسول الله ﷺ للزُّبير[3] بالسقي قبل الأنصاري من شِرَاج الحَرَّة[4] ـ الحديث مذكور في «الموطأ»[5] ـ، وذٰلك ليس في كتاب الله تعالى.

---

(١) أي: إذا كانت لا تعارض أصلاً قطعياً في الكتاب، ولا يشهد لها منه أصل قطعي، أما إذا عارضها أصل قطعي؛ فمردودة. (د). قلت: بيَّنا ما في استدلاله هٰذا من أمور فيما مضى؛ فارجع إليه إنْ شئتَ.

(٢) في (ط): «وجوه».

(٣) حيث خاصمه الأنصاري إلى رسول الله ﷺ؛ فقال: «اسق يا زبير، وأرسل الماء إلى جارك». فغضب الأنصاري، وقال: إن كان ابن عمتك؟ فتلون وجه النبي عليه السلام وقال: «اسق يا زبير ثم احبس الماء حتى يبلغ الجدر». فطلب ﷺ من الزبير أولاً التسامح مع جاره بالاكتفاء بأقل درجة في السقي، فلما لم يفهم الأنصاري ذٰلك، وحمله محملاً سيئاً؛ استوفى ﷺ للزبير حقه الشرعي، وهو أن للأعلى حبس الماء عن الأسفل حتى يسقي سقياً تاماً. (د).

قلت: انظر تخريجه في الهامش بعد الآتي.

(٤) في (د): «الجرَّة» بالجيم، والصواب بالحاء.

وكتب (ف) هنا: «الشراج: مجاري الماء من الحرار إلى السهل، واحدها شَرْج؛ بالفتح، والتسكين» اهـ مختصراً.

(٥) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب المساقاة، باب سكر الأنهار، **٥ / ٣٤ / رقم ٢٣٥٩، ٢٣٦٠**، وكتاب التفسير، باب **﴿فلا وربك لا يؤمنون﴾، ٨ / ٢٥٤ / رقم ٤٥٨٥**)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الفضائل، باب وجوب اتباعه ﷺ، **٤ / ١٨٢٩ ـ ١٨٣٠ / رقم ٢٣٥٧**) عن عبدالله بن الزبير، ومضى تخريجه (٢ / ٢٨٥)، وتجد هناك كلاماً أوعب، والله الهادي.

والحديث ليس في «الموطأ» برواياته الخمس المطبوعة بين أيدينا.

ثم جاء[1] في عدم الرضى به من الوعيد ما جاء، وقال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِۚ﴾ [النساء: ٥٩].

والرد إلى الله هو الردُّ إلى الكتاب، والرد إلى الرسول هو الرد إلى سنته[2] بعد موته.

وقال: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَٱحْذَرُواْۚ﴾ [المائدة: ٩٢].

وسائر ما قرن فيه طاعة الرسول بطاعة الله؛ فهو دالٌّ على أن طاعة الله ما أمر به ونهى عنه في كتابه، وطاعة الرسول ما أمر به ونهى عنه مما جاء به مما ليس في القرآن[3]؛ إذ لو كان في القرآن لكان من طاعة الله[4].

---

(١) أي: في الآية السابقة، من عد ذٰلك خروجاً عن الإيمان، يعني: فالكتاب شهد للسنة بالاعتبار في موضوع ليس في القرآن. (د).

(٢) قال ابن القيم في «إعلام الموقعين» (١ / ٤٩ ـ ٥٠ / ط طه سعد): «أجمع المسلمون على أن الرد إلى الله هو الرد إلى كتابه، والرد إلى الرسول صلوات الله وسلامه عليه هو الرد إليه نفسه في حياته، وإلى سنته بعد مماته».

(٣) هٰذا الحصر لا نقرك عليه، بل نقول: إن طاعة الرسول امتثاله في جميع ما أمر به ونهى عنـه، مبينـاً كان أو مؤكداً أو مستقلاً؛ فالآية شاملة لهٰذه الأنواع كلها، كل ما في الأمر أن امتثال المستقل في بادىء الرأي أظهر دخولاً في طاعة الرسول، حيث إنه يحقق الانفراد في ظاهر الأمر دون البيان؛ لأنـه عين المراد من المبين، فامتثاله امتثال لذاك، ودون المؤكد كذٰلك، ولا يضرنا اشتراك الطاعتين في بعض الأنواع؛ إذ المهم لنا شمول طاعة الرسول للمستقل من سنته، على أنك إذا تأملت وجدت أن طاعة الرسول في جميع الأنواع مستلزمة لطاعته تعالى، ونمنع لك الحصر أيضاً في قولك: «وذٰلك السنة التي لم تأت في القرآن».

قاله الشيخ عبدالغني عبدالخالق في «حجيَّة السنة» (ص ٥١٠ ـ ٥١١).

(٤) أي: فإفراد الرسول بطاعة غير طاعة الله يدل على تباين المطاع فيه لكان منهما. (د).

وقال: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾ الآية [النور: ٦٣].

فقد اختص الرسول عليه الصلاة والسلام بشيء يطاع فيه، وذٰلك السنة التي لم تأت في القرآن، وقال: ﴿مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠].

وقال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ [الحشر: ٧].

وأدلة القرآن تدل على أن كل ما جاء به الرسول وكل ما أمر به ونهى؛ فهو لاحق في الحكم بما جاء في القرآن؛ فلا بد أن يكون زائداً عليه[1].

والثاني: الأحاديث الدالة على ذم[2] ترك السُّنَّة واتِّباع الكتاب؛ إذ لو كان ما في السنة موجوداً في الكتاب لما كانت السُّنَّةُ متروكةً على حالٍ، كما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال: «يوشِكُ بأحدكم أن يقول: هٰذا كتاب الله، ما كان فيه من حلالٍ أحللناه، وما كان فيه مِن حرامٍ حرَّمناه؛ ألا مَنْ بلغَهُ عني حديث فكذَّب به؛ فقد كذَّب الله ورسوله والذي حدَّثه»[3].

---

(١) إنْ أردتَ بالزيادة الاستقلال فقط؛ فلا نقول به نحن، وإن أردت ما يشمل الاستقلال والبيان؛ فحو حق. انظر: «حجية السنة» (ص ٥١١).

(٢) لو صاغ هٰذا الإشكال في صورة أخرى كأن يقول: الأحاديث الدالة على أن الشريعة تتكون من الأصلين معاً: الكتاب والسنة، وأن في السنة ما ليس في الكتاب، وأنه يجب الأخذ بما في السنة من الأحكام كما يؤخذ بما في الكتاب، لو فعل ذٰلك؛ لكان مع كونه في ذاته وجيهاً موافقاً لقوله بعد: «وهٰذا دليل على أن في السنة ما ليس في الكتاب»، ولكان مغايراً تمام المغايرة للإشكال الرابع الذي لا يخرج في محصوله عن الثاني إلا بتكلف لا حاجة إليه. (د).

(٣) أخرجه آدم بن أبي إياس في «العلم» ـ ومن طريقه الهروي في «ذم الكلام» (ص ٧٣) ـ، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (١ / ٩٠)، وابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ١٨٣ / رقم ٢٣٤٠)، و «التمهيد» (١ / ١٥٢) من طريق بقية بن الوليد عن محفوظ بن مسور عن محمد بن المنكدر عن جابر مرفوعاً به.

وإسناده ضعيف جدّاً، بقية مدلس وقد عنعن، ولا ينفعه تصريحه بالسماع في رواية آدم؛ =

وعنه أنه قال: «يوشِكُ رجلٌ منكم متكئاً على أريكتهِ يُحدَّث بحديثٍ عنِّي فيقولُ: بيننا وبينكم كتابُ الله؛ فما وجدنا فيه من حلال استحللناه، وما وجدنا فيه من حرام حرمنا، ألا وإنَّ ما حرَّم رسول الله ﷺ مثلُ الذي حرَّم الله»[1].

وفي رواية: «لا أُلْفِيَنَّ أحدَكم متكِئاً على أريكتِهِ يأتيه الأمرُ من أمري مما أمرت به أوْ نهيتُ عنه، فيقول: لا أدري، ما وجدنا في كتاب الله اتَّبعناه»[2].

وهٰذا دليل على أن في السنة ما ليس في الكتاب.

والثالث: أن الاستقراء دل على أن في السنة أشياء لا تحصى كثرة، لم ينص عليها في القرآن؛ كتحريم نكاح المرأة على عمتها أو [على] خالتها،

= لأن من بعده لم يصرح بالسماع، ومحفوظ ترجمه الذهبي في «الميزان» (٣ / ٤٤٤)، وقال: «عن ابن المنكدر بخبرٍ منكر»، وقال: «لا يُدرى من ذا؟»، وعزاه الهيثمي في «المجمع» (١ / ١٤٩) للطبراني في «الأوسط»، وله طرق أخرى عن جابر لا تخلو من ضعف؛ فأخرجه أبو يعلى في «مسنده» (١٨١٣)، والخطيب في «الكفاية» (١٠)، والهروي في «ذم الكلام» (ص ٧٢) من طريق يزيد الرقاشي والخطيب في «الكفاية» (١١) من طريق عباد بن كثير ـ وكلاهما ضعيف ـ عن أنس.

ولعل الصواب ما عند الشافعي في «الرسالة» (٩٠، ٤٠٤) ـ ومن طريقه الحميدي في «المسند» (١ / ٢٥٥)، ومن طريقه الحاكم في «المستدرك» (١ / ١٠٨ ـ ١٠٩)، وابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ١١٨٤ / رقم ٢٣٤١) عن ابن المنكدر عن النبي ﷺ مرسلاً، وكذا ورد مرسلاً عن ابن المنكدر عن سالم أبي النضر عن عبيدالله بن أبي رافع مرسلاً، كما عند الآجرِّي في «الشريعة» (ص ٥٠).

ويغني عنه ما مضى (ص ١٩٠). وهو صحيح بتعدد طرقه.

(١) مضى تخريجه (ص ١٩١)، وهو لفظ حديث معاوية بن صالح عن الحسن بن جابر عن المقدام بن معدي كرب؛ كما بيَّناه هناك، ولله الحمد.

(٢) مضى تخريجه مفصلاً (ص ١٩٠)، وهٰذا لفظ حديث الحميدي، وهو من مرسل ابن المنكدر، وهو صحيح بتعدد طرقه وشواهده؛ كما بيَّناه هناك، ولله الحمد. وفي (د): «بما أُمرتُ...».

وتحريم الحُمر الأهلية وكل ذي ناب من السباع[1]، والعقل، وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر وهو[2] الذي نبه عليه حديث علي بن أبي طالب؛ [حيث قال فيه: «ما عندنا إلا كتابُ الله، أو فهمٌ أُعطيَه رجلٌ مسلم، وما في هٰذه الصحيفة»[3].

وفي حديث آخر عن علي][4] أنه خطب وعليه سيف فيه صحيفة معلقة؛ فقال: «والله؛ ما عندنا كتاب نقرؤه إلا كتاب الله، وما في هٰذه الصحيفة. فنشرَها؛ فإذا أسنان الإبل[5]، وإذا فيها: المدينة حرم من عَيْر إلى كذا[6]، فمن أحدث فيها حدثاً؛ فعليه لعنةُ اللهِ والملائكةِ والناسِ أجمعين، لا يقبلُ اللهُ منه صرفاً ولا عدلاً[7].

وإذا فيها: ذمةُ المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم، فمن أخفر مسلماً[8]؛

(١) تقدم تخريج الأحاديث في تحريم هٰذه المحرمات (٣ / ٣٧٢).

(٢) الضمير راجع إلى الأمثلة الثلاثة الأخيرة. (د).

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب العلم، باب كتابة العلم، ١ / ٢٠٤ / رقم ١١١) بسنده إلى أبي جحيفة؛ قال: «قلت لعلي: هل عندكم كتاب؟ قال: لا؛ إلا كتاب الله... به»، وتتمته: «قال: قلتُ: فما هٰذه الصحيفة؟ قال: العقل، وفكاك الأسير، ولا يُقتل مسلم بكافر».

وأخرجه أيضاً بنحوه في (كتاب الجهاد، باب فكاك الأسير، ٦ / ١٦٧ / رقم ٣٠٤٧، وكتاب الديات، باب العاقلة، ١٢ / ٢٤٦ / رقم ٦٩٠٣، وباب لا يقتل المسلم بالكافر، ١٢ / ٢٦٠ / رقم ٦٩١٥).

(٤) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٥) في نسختي (ف) و(م) و(ط): «فإذا فيها».

(٦) بفتح فسكون: جبل بالمدينة. (ف).

(٧) الصرف: التوبة، والعدل: الفدية، وقيل: الصرف النافلة، والعدل الفريضة، وقيل: الصرف الحيلة، ومنه قيل: فلان يتصرف أي يحتال، وقوله تعالى: ﴿فما تستطيعون صرفاً ولا نصراً﴾ [الفرقان: ١٩] معناه: لا يستطيعون أن يصرفوا عن أنفسهم العذاب ولا أن ينصروا أنفسهم. (ف).

(٨) أي: نقض عهده وغدره، والخِفارة ـ مثلّثة ـ: الذّمة وانتهاكها إخفار، والهمزة فيه للإزالة =

فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً، وإذا فيها: مَنْ والى قوماً بغير إذن مواليه؛ فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبلُ اللهُ منه صرفاً ولا عدلاً»[1].

وجاء في حديث معاذ: «بم تحكم؟ قال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ»[2].

وما في معناه مما تقدم ذكره، وهو واضح في أن في السنة ما ليس في القرآن، وهو نحو قول من قال من العلماء: تركَ الكِتابُ موضعاً للسنة، وتَركتِ السنة موضعاً للقرآن[3].

والرابع: أن الاقتصار[4] على الكتاب رأي قوم لا خلاق لهم، خارجين عن

= والسَّلب، كأشكيته: إذا أزلت شكواه، وفي حديث أبي بكر رضي الله عنه: «من ظلم من المسلمين أحداً؛ فقد أخفر الله»، وفي رواية: «فقد أخفر ذمّة الله». (ف).

(1) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب فضائل المدينة، باب حرم المدينة، ٤ / ٨١ / رقم ١٨٧٠ وكتاب الجزية والموادعة، باب ذمة المسلمين وجوارهم واحدة، ٦ / ٢٧٣ / رقم ٣١٧٢، وكتاب الفرائض، باب إثم من تبرَّأ من مواليه، ١٢ / ٤١ ـ ٤٢ / رقم ٦٧٥٥، وكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من التعمق والتنازع والغلوِّ في الدين والبدع، ١٣ / ٢٧٥ ـ ٢٧٦ / رقم ٧٣٠٠) ـ والمذكور عند المصنف لفظ البخاري في هٰذا الموطن ـ، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الحج، باب فضل المدينة، ٢ / ٩٩٤ ـ ٩٩٨ / رقم ١٣٧٠).

قال (د): «ويبقى النظر في حصر ما عندهم في الأمور المذكورة مع سعة علمهم وكثرة استنباطهم، وقد ثبت عن علي رضي الله عنه كثير مما ليس في الصحيفة، والظاهر ـ كما قال في «فتح الباري» ـ أنه ليس المراد حصر ما علموه بل ما كتبوه، كما قال: «والله؛ ما عندنا كتاب نقرؤه»؛ فتحمل عليها الرواية الأولى، وهي قوله: «والله ما عندنا إلا كذا»، غير أن هٰذا الجواب يتوقَّف على ثبوت أن علياً رضي الله عنه كان يكتب ما يستنبطه هو من القرآن».

(2) مضى تخريجه (ص ٢٩٨).

(3) في (ط): «للرأي» ولعله الصواب.

(4) ليس في الدعوى التي هي رأس المسألة هٰذا الاقتصار المذموم، إنما فيها أنك لا تجد =

السنـة؛ إذ عولـوا على ما بنيتَ عليه من أن الكتـاب فيه بيان كل شيء، فاطّـرحوا أحكام السنة فأداهم ذٰلك إلى الانخلاع عن الجماعة[1] وتأويل القرآن على غير ما أنزل الله؛ فقد روي عن النبي ﷺ: «إن أخوفَ ما أخافُ على أمَّتي اثنتان: القرآن، واللبَن، فأما القرآن؛ فيتعلمُه المنافقون ليُجَادلُوا به المؤمنين، وأما اللبن؛ فيتبعون الرِّيف، يتبعون الشهواتِ ويتركون الصَّلوات»[2].

= في السنة أمراً إلا والكتاب دل عليه إجمالاً أو تفصيلاً، ولا تلازم بين القول بهٰذا واطراح بعضهم للسنة، ولا يلزم من كون بنائهم فاسداً أن يكون المبني عليه فاسداً؛ فما أطال به في هٰذا الوجه وما رتبه عليه في قوله: «هٰذا مما يلزم القائل: إن السنة راجعة إلى الكتاب» هو كما ترى. (د).

(١) التاريخ يعيد نفسه، وفي مطلع هٰذا القرن هناك جهود كثيرة سلكت سبيل هدم السنة والتنكر لها، منها: «أضواء على السنة المحمدية» لمحمود أبو ريَّة، و«الأضواء القرآنية في اكتساح الأحاديث الإسرائيلية وتطهير البخاري منها» للسيد صالح أبو بكر، وقامت جهود خطيرة في شبه القارة الهندية لإنكار السنة، من أفظعها وأخطرها ما قام به غلام أحمد برويز إذ أسس طائفة في الباكستان قائمـة على هٰذه الفكـرة البـاطلة، وهنـالـك جهـود كثيرة في الـرد على هٰؤلاء وكشف فضائحهم وبواطيلهم، من أشهرها: «السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي» لمصطفى السباعي، و«دراسات في الحديث النبوي» لمحمد الأعظمي، و«الأنوار الكاشفة» للمعلمي اليماني، و«حجية السنة» لعبدالغني عبدالخالق، و«دفاع عن السنة» لمحمد أبو شهبة، و«السنة المفترى عليها» للبهنساوي، و«موقف الجماعة الإسلامية من الحديث النبوي» لمحمد بن إسماعيل السلفي، و«زوابع في وجه السنة قديماً وحديثاً» لصلاح مقبول.

(٢) أخرجه أحمد في «المسند» (٤ / ١٥٦)، والطبراني في «الكبير» (١٧ / ٢٩٦ ـ ٢٩٧ / رقم ٨١٨)، وابن عبـدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١٢٠١ / رقم ٢٣٦٢) من طريق أبي السَّمح ثنا أبو قبيل عن عقبة بن عامر به مرفوعاً.

وإسناده ضعيف، أبو السَّمح اسمه درَّاج بن سمعان، صدوق في حديثه؛ إلا أنه تُوبع؛ فقد تابعه جماعة منهم:

أولاً: عبدالله بن لهيعة، أخرجه من طرق عنه، ومن بينها طريق عبدالله بن يزيد المقرىء =

وفي بعض الأخبار عن عمر بن الخطاب: «سيأتي قوم يجادلونكم بشبهات القرآن؛ فخذوهم بالأحاديث، فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله»(1).

وقال أبو الدرداء: «إن مما أخشى عليكم: زلَّة العالم، وجدالَ المنافق

= عن ابن لهيعة عن أبي قبيل به: أحمد في «المسند» (٤ / ١٤٦، ١٥٥، ١٥٦)، وأبو يعلى في «المسند» (٣ / ٢٨٥ / رقم ١٧٤٦)، والطبراني في «الكبير» (١٧ / ٢٩٦ / رقم ٨١٦)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١١٩٩ / رقم ٢٣٥٩).

ثانياً: الليث بن سعد، أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (١٧ / ٢٩٥ - ٢٩٦ / رقم ٨١٥)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١٢٠١ / رقم ٢٣٦١).

ثالثاً: مالك بن الخير الزبادي، أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (١٧ / ٢٩٦).

ومدار هٰذه الطرق على أبي قبيل وهو حُيي بن هانىء المعافري، وثقه أحمد وابن معين والفسوي وأبو زرعة وأحمد بن صالح والعجلي، وذكره ابن حبان في «الثقات» وقال: «يخطىء»، وذكره الساجي في «الضعفاء»؛ فحديثه لا ينزل عن مرتبة الحسن، ولم يسمع من عقبة إلا هٰذا الحديث كما في «مجمع الزوائد» (٢ / ١٩٤).

وقد توبع أبو قبيل؛ فأخرجه أحمد في «المسند» (٤ / ١٥٥) من طريق أبي الخير مرثد بن عبدالله اليزني عن عقبة، ورجاله ثقات؛ **فصحَّ الحديث إن شاء الله تعالى**.

(1) أخرجه الدارمي في «السنن» (١ / ٤٩)، والآجرِّي في «الشريعة» (ص ٤٨، ٥٢، ٧٤)، وابن بطة في «الإبانة» (رقم ٨٣، ٨٤، ٧٩٠)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (١ / ١٢٣)، وابن أبي زمنين في «أصول السنة» (رقم ٧ و٨)، والأصبهاني في «الحجة» (١ / ٢٠٥، ٣١٢)، وابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ١٠١٠ / رقم ١٩٢٧)، والهروي في «ذم الكلام» (ص ٦٨)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (١ / ١٨٠، ١٨١، ١٨٢)، وابن حزم في «الإحكام» (٦ / ١١٩)، والبيهقي في «المدخل» (رقم ٢١٣)، وابن النجار؛ كما في «كنز العمال» (١ / ٣٧٥) من طرق بألفاظ متقاربة، وهو صحيح، وشبهات القرآن متشابهاته؛ إذ ليس في القرآن شبه.

قال ابن القيم في «إعلام الموقعين» (١ / ٥٤، ٥٥)، وذكر هٰذا الأثر وغيره في ذم الرأي عن عمر: «وأسانيد هٰذه الآثار عن عمر في غاية الصحة».

بالقرآن»[1].

وعن عمـر: «ثلاثٌ يَهْدِمْنَ الدين: زَلة العالم، وجدال منافق بالقرآن، وأئمة مضلون»[2].

وعن ابن مسعود: «ستجدون أقواماً يدعونكم إلى كتاب الله وقد نبذوه وراء ظهورهم؛ فعليكم بالعلم، وإياكم والتبدُّعَ، وإياكم والتنطُّعَ، وعليكم بالعتيق»[3].

وعن عمـر: «إنمـا أخـاف عليكم رجلين: رجل يتأول القرآن على غير تأويله، ورجل ينافس المُلكَ على أخيه»[4].

وهنـا آثار في هٰذا المعنى حملها العلماء على تأويل القرآن بالرأي مع طرح[5] السنن، وعليه حَمل كثيرٌ من العلماء قولَ النبي ﷺ: «إن اللهَ لا يقبِضُ العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس، ولٰكن يقبضُ العلمَ بقبضِ العلماء، حتى إذا لم يُبقِ عالمـاً؛ اتخـذ النـاسُ رؤساء جُهَّالاً؛ فسُئِلوا فأفْتَوْا بغيرِ علم؛ فضَلُّوا

(١) أخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٨٦٨) بسندٍ رجاله ثقات؛ إلا أنَّ فيه انقطاعاً، الحسن البصري لم يسمع من أبي الدرداء رضي الله عنه، وفي نسختي (ف) و(م): «وجدل» بدل «وجدال».

(٢) ورد من طرق عنه، وبعضها صحيح، وقد مضى تخريجه (ص ٨٩).

وفي الأصل و(ط): «زيغة» بدل «زلة».

(٣) مضى تخريجه (ص ٢٨٠)، وهو صحيح.

(٤) مضى تخريجه (ص ٢٨٠).

(٥) بالتأمل في هٰذه الآثار لا تجدها تفيده في غرضه من الإشكال بوجود شيء في السنة ليس في الكتـاب، بل ربمـا أنتجت العكس، وهـو أن هٰذه السنة إنما تتكلم في موضوعات من الكتـاب؛ فيجب أن يبين الكتاب بها، ولا تهمل وتطرح، ويعمد إلى فهم الكتاب بالرأي؛ فهٰذا الإشكال الرابع ضعيف من وجوه كثيرة. (د).

وأَضَلُّوا»[1]، وما في معناه؛ فإن كثيراً من أهل البدع هٰكذا فعلوا، اطَّرحوا الأحاديث، وتأولوا كتاب الله على غير تأويله؛ فضلوا وأضلوا.

وربما ذكروا حديثاً يعطي أن الحديث لا يلتفت إليه إلا إذا وافق كتاب الله تعالى، وذٰلك ما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال: «ما أتاكم عني فاعْرِضوه على كتاب الله؛ فإن وافق كتابَ الله فأنا قلته، وإن خالف كتاب الله فلم أقله أنا، وكيف أخالف كتابَ الله وبه هداني الله؟»[2].

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم، ١ / ١٩٤ / رقم ١٠٠)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب العلم، باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل والفتن في آخر الزمان، ٤ / ٢٠٥٨ / رقم ٢٦٧٣) عن عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما.

(٢) ورد من حديث جماعة، منهم: أبو هريرة وثوبان وابن عمر وعلي وجبير بن مطعم ومن مرسل الحسن.

أما حديث ثوبان؛ فأخرجه الطبراني في «الكبير» (٢ / ٩٧ / رقم ١٤٢٩).

وأما حديث ابن عمر؛ فأخرجه الطبراني في «الكبير» (٢ / ٣١٦ / رقم ١٣٢٢٤)، وابن بطة في «الإبانة» (١٠٢)، وإسناده ضعيف جدّاً، فيه الوضين بن عطاء سيىء الحفظ، وفيه مجاهيل.

وأما حديث أبي هريرة؛ فله ألفاظ تجدها في «السلسلة الضعيفة» (رقم ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦)، وسيأتي أحدها قريباً (ص ٣٣٧).

وأما حديث علي؛ فأخرجه الدارقطني في «السنن» (٤ / ٢٠٨ ـ ٢٠٩)، والهروي في «ذم الكلام» (ص ١٧٠) من طريق أبي بكر بن عياش عن عاصم بن زِرّ بن حُبيش عن علي مرفوعاً، قال الدارقطني عقبه: «هٰذا وهم، والصواب عن عاصم بن زيد عن علي بن الحسين مرسلاً عن النبي ﷺ».

وأما حديث جبير؛ فأخرجه الخطيب في «الكفاية» (٤٣٠)، وفيه سليم بن مسلم المكي، قال ابن معين: «جهمي خبيث»، وتركه النسائي، وقال أحمد: «لا يساوي حديثه شيئاً».

وأما مرسل الحسن؛ فأخرجه الهروي في «ذم الكلام» (ص ١٧٠)، وفيه صالح المرِّي، تركه النسائي وغيره.

وجميع هٰذه الأحاديث ليست بصحيحة، ولا تخلو من كذاب أو متَّهم أو متروك أو مجهول؛ =

. . . .

= كما تراه في «اللالىء المصنوعة» (١ / ٢١٣ وما بعدها)، و«تنزيه الشريعة» (١ / ٢٦٤ وما بعدها).

وقد ظفرتُ بكلماتٍ سمانٍ فخام لجماعة من الأئمة الأعلام، فيها حكم على هٰذه الأحاديث، منها:

● ما قاله عبدالرحمٰن بن مهدي: «الزَّنادقة والخوارج وضعوا ذٰلك الحديث»، ذكره عنه ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ١١٩١ / رقم ٢٣٤٧).

● ما ساقه المصنف بعد قوله: «قالوا: وهٰذه الألفاظ. . . إلخ».

● الساجي، نقل عنه ابن بطة في «الإبانة» (١ / ٢٦٦ ـ ٢٦٧) قوله: «هٰذا حديث موضوع عن النبي ﷺ»، قال: وبلغني عن علي بن المديني أنه قال: «ليس لهٰذا الحديث أصل، والزنادقة وضعت هٰذا الحديث».

● ووافقهم ابن بطة بقوله: «وصدق ابن الساجي وابن المديني رحمهما الله؛ لأنَّ هٰذا الحديث كتاب الله يخالفه ويكذِّب قائله وواضعه، والحديث الصحيح والسنة الماضية عن رسول الله ﷺ تردُّه، قال الله عز وجل: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلِّموا تسليماً﴾ [النساء: ٦٥]، والذي أمرنا الله عز وجل أن نسمع ونطيع، ولا نضرب لمقالته عليه السلام المقاييس، ولا نلتمس لها المخارج، ولا نعارضها بالكتاب ولا بغيره، ولٰكن نتلقَّاها بالإيمان والتصديق والتسليم إذا صحَّت بذٰلك الرواية».

● ولابن حزم كلام متين في رد هٰذه الأحاديث، وذٰلك في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام» (٢ / ٧٦ ـ ٨٢)، ومما قاله فيه: «إنه لا يقول هٰذا إلا كذاب زنديق كافر أحمق، إنا لله وإنا إليه راجعون على عظم المصيبة بشدَّة مطالبة الكفار لهٰذه الملة الزهراء، وعلى ضعف بصائر كثير من أهل الفضل يجوز عليهم مثل هٰذه البلايا؛ لشدَّة غفلتهم، وحسن ظنهم لمن أظهر لهم الخير».

● الشافعي قال في «الرسالة» (ص ٢٢٥): «ما روى هٰذا أحد يثبت حديثه في شيء، صغر ولا كبر».

● البيهقي قال في «المدخل إلى دلائل النبوة» (١ / ٢٧): «الحديث الذي روي في عرض الحديث على القرآن باطل لا يصح»، قال: «وهو ينعكس على نفسه بالبطلان؛ فليس في القرآن دلالة على عرض الحديث على القرآن». وانظر: «تذكرة المحتاج» (ص ٢٧ ـ ٣١) لابن الملقِّن.

قال عبدالرحمٰن بن مهدي: «الزَّنادقة والخوارج وضعوا ذٰلك الحديث».

قالوا[1]: «وهٰذه الألفاظ لا تصح[2] عنه ﷺ عند أهل العلم بصحيح النقل من سقيمه، وقد عارض هٰذا الحديث قوم[3]؛ فقالوا: نحن نعرضه[4] على كتاب الله قبل كل شيء، ونعتمد[5] على ذٰلك، قالوا: فلما عرضناه على كتاب الله؛ وجدناه مخالفاً لكتاب الله، لأنا لم نجد في كتاب الله أن لا نقبل من حديث رسول الله ﷺ إلا ما وافق كتاب الله، بل وجدنا كتاب الله يطلق التأسي به، والأمر بطاعته، ويحذِّر من المخالفة عن أمره جملة على كل حال».

هٰذا[6] مما يلزم القائل: إن السنة راجعة إلى الكتاب، ولقد ضلت بهٰذه الطريقة طوائف من المتأخرين، كما كان ذٰلك فيمن تقدم؛ فالقول بها والميل إليها ميلٌ عن الصراط المستقيم، أعاذنا الله من ذٰلك بمنِّه.

فالجواب: إن هٰذه الوجوه المذكورة لا حجة فيها على خلاف ما تقدم.

أما الوجه الأول؛ فلأنا إذا بنينا على أنَّ السُّنَّةَ بيانٌ للكتاب؛ فلا بد أن تكون بياناً لما في الكتاب احتمال له ولغيره، فتبين السنةُ أحد الاحتمالين دون الآخر، فإذا عمل المكلَّف على وفق البيان؛ أطاع الله فيما أراد بكلامه، وأطاع رسوله في مقتضى بيانه، ولو عمل على مخالفة البيان؛ عصى الله تعالى في

---

(١) ما سبق نقله عن ابن مهدي وما يأتي بعد: «قالوا» من كلام ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١١٩١).

(٢) لأنها سقيمة التركيب بعيدة عن أسلوبه البارع ﷺ. (د).

(٣) في مطبوع «الجامع» زيادة: «من أهل العلم».

(٤) في مطبوع «الجامع»: «نعرض هٰذا الحديث».

(٥) فهي معارضة بالقلب، بنفس دليل الخصم. (د).

(٦) أي: ما ذكر في الإشكال الرابع من مضاهاة أقوال الخارجين عن السنة والأخذ بما وضعه الزنادقة. (د).

عمله على مخالفة البيان؛ إذ صار عمله على خلاف ما أراد بكلامه، وعصى رسـولـه في مقتضى بيانـه؛ فلم يلزم من إفـراد الـطاعتين تبـايُن المـطاع فيه بإطلاق[1]، وإذا لم يلزم ذٰلك؛ لم يكن في الآيات دليل على أنَّ ما في السُّنَّة ليس في الكتاب[2]، بل قد يجتمعان في المعنى، ويقع العصيانان والطاعتان من جهتين، ولا محال فيه.

---

(١) ما مرادك بقولك: «إن السنَّة بيان للكتاب...»، فإن أردت به أن جميع السنة بيان له؛ فهٰذا ما نتنازع فيه، ولا يمكنك بحال إثباته، وسنبطل شبهك، وسائر تكلفاتك في إرجاع المستقل إلى المبين؛ فالواقع أن بعض السنة بيان وبعضها مستقل، كما سنبينه في المسألة الثالثة، وإذا كان الواقع كذٰلك؛ كانت الآية شاملة لكل منهما؛ إلا إذا أخرج بعضه الدليل، ولا دليل، وعلى هٰذا لا يصح لك أن تبني ردك على خطأ مخالف للواقع، وإن أردت به أن بعض السنة بيان له؛ فهٰذا مسلم، ونعفيك أيضاً من محاولتك إدخال امتثال هٰذا النوع في طاعة الرسول، فإنا لم نقل بعدم شمولها له، بل أنت الذي فعلت ذٰلك في تقريرك لدليلنا؛ فلتوجه الاعتراض إلى نفسك لا إلينا، وحاول إقناع نفسك بما ذكرت. قاله الشيخ عبدالغني عبدالخالق في «حجية السنة» (ص ٥١١).

(٢) إن أردت بقولك: ما في السنة جميعها؛ فنحن لم نقل: إن الآيات تدل على أن جميعها ليس في الكتاب، بل نقول: إن بعضها مستقل وبعضها مبين، والآيات شاملة للنوعين، وإنما أنت الذي قلت ذٰلك في التقرير الذي تبرعت به.

وإن أردت بما في السنة بعض ما في السنة؛ منعنا لك الشرطية؛ إذ لا يلزم من عدم لزوم تبـاين المـطاع فيه بإطلاق لإفراد الطاعتين خروجُ الطاعتين المتباينتين بإطلاق من الآية، وبعبارة أخرى: لا يلزم من إدخال امتثال السنة المبينة في طاعة الرسول خروج امتثال السنة المستقلة، مع أنها الأصل في الدخول على ما هو الظاهر، ومع وجودها في الواقع؛ فالآية لا زالت شاملة، وإذا أردت أن تخرجها؛ فعليك بالدليل.

وإن كنت تريد أن تقول: إن هٰذه الآيات لا تدل على وجود النوع المستقل في الواقع؛ فهٰذا مسلم لك، ولٰكنا إنما نستدل بها على حجيته ولو على فرض وجوده، وأما هٰذا الوجود؛ فسنثبته في المسألة الثالثة بغير هٰذه الآيات، ويثبته أيضاً قوله تعالى: ﴿**فلا وربك لا يؤمنون**﴾ الآية. انظر: «حجية السنة» (ص ٥١١ ـ ٥١٢).

ويبقى النظر في وجود[1] ما حكم به رسول الله ﷺ في القرآن، يأتي على أثر هٰذا بحول الله تعالى، وقوله في السؤال: «فلا بد أن يكون زائداً عليه» مسلَّم، ولٰكن هٰذا الزائد؛ هل هو زيادة الشرح على المشروح إذ كان للشرح[2] بيانٌ ليس في المشروح وإلا لم يكن شرحاً، أم هو زيادة معنى آخر لا يوجد في الكتاب[3]؟ هٰذا محل النزاع.

وعلى هٰذا المعنى يتنزل[4] **الوجه الثاني**.

وأيضاً؛ فإذا[5] كان الحكمُ في القرآن إجمالياً وهو في السُّنَّة تفصيليٌّ، فكأنه ليس إياه؛ فقوله: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ أجمل فيه معنى الصلاة، وبيَّنه عليه الصلاة والسلام؛ فظهر من البيان ما لم يظهر من المبين، وإن كان معنى البيان هو معنى المبين[6]، ولٰكنهما في الحكم يختلفان، ألا ترى أن الوجه في المجمل قبل البيان التوقف، وفي البيان العمل بُمقتضاه، فلما اختلفا حكماً صار كاختلافهما معنى؛ فاعتبرت[7] السُّنَّة اعتبارَ المفرد عن الكتاب.

---

(١) يعني: أين يوجد في القرآن ذٰلك الحكم الذي قضى به للزبير ولو إجمالاً أو احتمالاً؟ وقد أحال جوابه على المسألة الرابعة، كما أحال عليها الجواب عن الإشكال الثالث. (د).

(٢) في نسختي (ف) و(م): «في الشرح».

(٣) إنا لا نريد واحداً بخصوصه كما علمت، بل يكفينا الشمول للاثنين، كما تدل عليه الآيات، فإنْ زعمتَ القصر على الشرح؛ فعليك بالدليل، ولا يصح أن يقال: إن شمول الدليل للمدعي محل النزاع، بل محل النزاع هو نفس المدعى. انظر: «حجية السنة» (ص ٥١٢).

(٤) أي فيقال: قولكم «لما كانت السنة متروكة على حال» غير مسلَّم، بل تكون متروكة لأنه لم يلتفت إلى ما فيها من البيان للمعنى الذي اشتمل عليه الكتاب. (د).

(٥) في الأصل: «وإذاً فإذا».

(٦) في (ط): «معنى المبين هو معنى البيان».

(٧) جواب عما يقال أن ما أجيب به عن الأول لا يظهر في الثاني لا سيما الأحاديث الثلاثة الظاهرة في التغاير، وأنها فيما اشتملت عليه السنة مما لم يوجد أصله في القرآن، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «أوتيت القرآن ومثله معه»، وقوله: «وإن ما حرم رسول الله مثل الذي حرم الله»؛ =

وأما الثالث؛ فسيأتي الجواب عنه في المسألة بعد هٰذا إن شاء الله.

وأما الرابع؛ فإنما[1] وقع الخروج عن السنة في أولٰئك لمكان إعمالهم الرأي واطراحهم السنن، لا من جهة أخرى[2]، وذٰلك أنَّ السُّنَّة كما تَبيَّن توضح المجمل، وتقيد المطلق، وتخصص العموم؛ فتخرج كثيراً[3] من الصيغ القرآنية عن ظاهر مفهومها في أصل اللغة، وتعلم بذٰلك أن بيان السنة هو مراد الله تعالى من تلك الصيغ، فإذا طرحت واتبع ظاهر الصيغ بمجرد الهوى؛ صار صاحب هٰذا النظر ضالاً في نظره، جاهلاً بالكتاب خابطاً في عمياء لا يهتدي إلى الصواب فيها؛ إذ ليس للعقول من إدراك المنافع والمضار في التصرفات الدنيوية إلا النزر اليسير، وهي الأخروية[4] أبعد على الجملة والتفصيل.

وأما ما احتجوا به[5] من الحديث، فإنْ لم يصح في النَّقل؛ فلا حُجَّة به

= فهو يقول: لما اختلفا حكماً اعتبرت السنة مفردة عن الكتاب؛ فصح فيها التعبير بالمماثلة ونحوها من العبارات الواردة في الأحاديث، وانظر هل هٰذا الجواب بالكأنية مصحح للتعبير بالعبارات المذكورة وكافٍ لدفع الإشكال في تأصيل قاعدة كلية كموضوعنا؟ (د).

(١) في (ط): «فإنه».

(٢) وهي بناؤهم على ما بنيت عليه المسألة من أن القرآن تبيان لكل شيء؛ فإنه صحيح في ذاته، ولٰكن الفساد فيما بنوه عليه من الاستغناء عن السنة والاكتفاء بالقرآن ليؤولوه حسب أهوائهم، وتقدم لك سقوط هٰذا الاعتراض من نفسه. (د).

(٣) في الأصل: «جميعاً».

(٤) في نسختي (ف) و(م) و (ط): «في الأخروية».

(٥) أي: على الاقتصار على الكتاب وطرح السنة، وقوله: «لا يمكن فيه التناقض... إلخ» أي: فلا معنى لطرحه، وسواء أفرعنا على القول بجواز الخطأ في اجتهاده عليه السلام وعدم إقراره على الخطأ من الله، وأنه لا بد أن يرده إلى الصواب قبل العمل باجتهاده، أم قلنا: إنه لا يخطىء في الاجتهاد رأساً ـ وإن كان هٰذا أحسم للمادة وأولى في أنه لا يحكم حكماً يعارض الكتاب ـ؛ فلا معنى لاطراح السنة على أي تقدير. (د).

لأحدٍ من الفريقين، وإنْ صَحَّ أو جاء من طريق يقبل مثله؛ فلا بدَّ من النَّظر فيه؛ فإنَّ الحديث إما وحيٌ من الله صرف، وإما اجتهاد من الرسول عليه الصلاة والسلام معتبرٌ بوحي صحيحٍ من كتاب أو سنة، وعلى كلا التقديرين لا يمكن فيه التناقض مع كتاب الله؛ لأنه عليه الصلاة والسلام ما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى، وإذا فرع على القول بجواز الخطأ في حقه؛ فلا يقر عليه ألبتة؛ فلا بد من الرجوع إلى الصواب، والتفريع على القول بنفي الخطأ أولى أن لا يحكم باجتهاده حكماً يعارض كتاب الله تعالى ويخالفه.

نعم، يجوز أن تأتي السنة بما ليس فيه مخالفة ولا موافقة، بل بما يكون مسكوتاً عنه في القرآن؛ إلا إذا قام البرهان على خلاف هٰذا الجائز، وهو الذي ترجم له في هٰذه المسألة؛ فحينئذ لا بد في كل حديث من الموافقة[1] لكتاب الله كما صرح به الحديث المذكور؛ فمعناه صحيح صَحَّ سندُهُ أَوْ لا.

وقد خَرَّج في معنى هٰذا الحديث الطحاويُّ في كتابه في بيان «مشكل الحديث» عن عبدالملك بن سعيد بن سُويد الأنصاري عن أبي حُميد وأبي أُسَيْد؛ أنَّ رسول الله ﷺ قال: «إذا سمعتُم الحديثَ عني تعرفُه قلوبُكم، وتَلينُ له أشعارُكم وأبشارُكم، وترون أنه منكم قريب؛ فأنا أولاكم به، وإذا سمعتم بحديث عني تُنْكِرُه قلوبُكم، وتَنِدُّ[2] منه أشعارُكم وأبشارُكم، وترون أنه منكر؛ فأنا أبعدُكم منه»[3].

---

(١) وصار الكتاب مشتملاً على السنة؛ فعاد الأمر إلى جعل الحديث معارضة بالقلب، وصار حجة لأصل المسألة لا عليها؛ كما هو الإشكال الرابع، هٰذا ما يريده. (د).

(٢) في «المشكل» و (ط): «وتنفر».

(٣) أخرجه أحمد في «المسند» (٣ / ٤٩٧ و٥ / ٤٢٥)، والطحاوي في «مشكل الآثار» (١٥ / ٣٤٤ / رقم ٦٠٦٧)، والبزار في «المسند» (رقم ١٨٧ ـ زوائده)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ٦٣ ـ الإحسان) من طريق أبي عامر العقدي ـ واسمه عبدالملك بن عمرو القيسي ـ، وابن سعد =

وروي أيضاً عن عبدالملك المذكور عن عباس بن سهل؛ أن أبيّ بن[1] كعب كان في مجلس، فجعلوا يتحدثون عن رسول الله ﷺ بالمرخَّص والمشدَّد وأبيٌّ بن كعب ساكتٌ، فلما فرغوا؛ قال: «أيْ هٰؤلاء! ما حديث بلغكم عن رسول الله ﷺ يعرِفُه القلب[2]، ويلينُ له الجلدُ، وترجون عنده؛ فصدِّقوا بقول رسول الله ﷺ، فإن رسول الله لا يقول إلا الخير»[3].

وبين وجه ذلك الطحاوي[4] أن الله تعالى قال في كتابه: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ الآية [الأنفال: ٢].

وقال: ﴿مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾ الآية [الزمر: ٢٣].

= في «الطبقات الكبرى» (١ / ٣٨٧) من طريق عبدالله بن مسلمة بن قعنب، كلاهما عن سليمان بن بلال عن ربيعة بن أبي عبدالرحمٰن بن عبدالملك بن سعيد بن سُوَيد به.

وأخرجه ابن وهب في «المسند» (٨ / ق ١٦٤ / ٢): أخبرني القاسم بن عبدالله عن ربيعة به. ورواه عبدالغني المقدسي في «العلم» (٢ / ٤٣ / ٢) من طريق أخرى عن سليمان بن بلال، أفاده شيخنا الألباني في «السلسلة الصحيحة» (رقم ٧٣٢).

وإسناده صحيح على شرط مسلم.

قال ابن كثير في «التفسير» (٢ / ٢٦٤ ـ ط دار المعرفة): «رواه الإمام أحمد رضي الله عنه بإسنادٍ جيِّدٍ، ولم يخرجه أحد من أصحاب الكتب»، وقال فيه أيضاً (٢ / ٤٧٣): «إسناده صحيح، وقد أخرج مسلم بهٰذا السند حديث: «إذا دخل أحدكم المسجد فليقل: اللهم افتح لي أبواب رحمتك...»، وصححه الزَّبيدي في «إتحاف السادة المتقين» (٦ / ٥٢٣).

(١) ضبطه (د): «بالمرخِّص والمشدِّد» بكسر الخاء والدال المشدَّدتين، والصَّواب فتحهما.

(٢) في مطبوع «المشكل»: «تعرفه القلوب».

(٣) أخرجه الطحاوي في «المشكل» (١٥ / ٣٤٥ ـ ٣٤٦) بسندٍ ضعيف، فيه عبدالله بن صالح سيء الحفظ.

(٤) في كتابه «مشكل الآثار» (١٥ / ٣٤٦).

وقال: ﴿ ۞وَإِذَا سَمِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ ﴾ الآية [المائدة: ٨٣].

فأخبر عن أهل الإيمان بما هم عليه عند سماع كلامه، وكان ما يحدثون به عن النبي ﷺ من جنس ذٰلك؛ لأنه كله من عند الله؛ ففي كونهم عند الحديث على ما يكونون عليه عند سماع القرآن دليل على صدق ذٰلك الحديث، وإن كانوا بخلاف ذٰلك؛ وجب التوقف لمخالفته ما سواه(١).

وما قاله يلزم منه أن يكون الحديث موافقاً(٢) لا مخالفاً في المعنى؛ إذ لو خالف لما اقشعرت الجلود، ولا لانت القلوب؛ لأن الضد لا يلائم الضد ولا يوافقه.

وخرج الطحاوي أيضاً عن أبي هريرة عنه عليه الصلاة والسلام: «إذا حُدِّثتم عني حديثاً تَعرِفونَهُ ولا تُنكِرونه فصدِّقوا بـه قُلْتُـهُ أو لم أَقُلْه؛ فإني أقول

(١) وذكر نحو ما هنا باختصار أيضاً كما فعل المصنِّف أبو المحاسن الحنفي في «المعتصر من المختصر من مشكل الآثار» (٢ / ٣٨٣).

(٢) إنما يلزم منه أن يكون موافقاً في تلك الصفات، أما في نفس المدلول؛ فلا، فقد يكون موافقاً في صفات لين القلوب... إلخ عند ذكره، ويكون معناه لا موافقاً ولا مخالفاً؛ فالكلام خطابي، وقوله: «لأن الضد... إلخ» غير متجه؛ إذ لا يلزم من كونه مشتملاً على معنى ليس في الكتاب أن يكون ضداً، ولا ألا تقشعر منه الجلود وتوجل القلوب. (د).

قلت: قال الشيخ أحمد شاكر في تعليقه على «صحيح ابن حبان» (رقم ٦٣): «وهٰذا الحديث خطاب للصَّحابة، ثم لمن سار على قدمهم واهتدى بهديهم، واقتدى بإمامه وإمامهم ﷺ؛ فعرف سنَّته وهديه، وعرف شريعته وامتلأ بها قلبه، إيماناً وإخلاصاً ورضى عن طيب نفس، وإعراضاً عن الهوى والزَّيغ؛ فهو الذي يعرف الصحيح من السنة، ويطمئن قلبه إليها، وينكر المردود غير الصحيح؛ فلا يسيغه في عقله ولا في قلبه، ولله در الحافظ ابن حبان إذ أشار إلى هٰذا أدق إشارةٍ في العنوان الذي كتب تحته هٰذا الحديث: «الإخبار عما يستحب للمرء كثرة سماع العلم، ثم الاقتفاء والتسليم». وانظر: «مفتاح الجنة» (ص ١٨٤) للسيوطي.

ما يُعرَف ولا يُنكَر، وإذا حُدِّثتم عني حديثاً تنكرونه ولا تعرفونه فكذِّبوا به؛ فإني لا أقول ما يُنكر ولا يُعرف»[1].

ووجه ذٰلك أنَّ[2] المرويَّ إذا وافق كتاب الله وسنة نبيه[3] لوجود معناه في

---

(1) أخرجه الطحاوي في «المشكل» (١٥ / ٣٤٧ / رقم ٦٠٦٨)، والدارقطني في «السنن» (٤ / ٢٠٨)، والمخلِّص في «الفوائد المنتقاة» (٩ / ٢١٨ / ١)، وابن عدي في «الكامل» (١ / ٣٦)، والخطيب في «تاريخ بغداد» (١١ / ٣٩١)، والهروي في «ذم الكلام» (ص ١٧١) من طريق يحيى بن آدم عن ابن أبي ذئب عن سعيد بن أبي سعيد المَقْبُريّ عن أبيه عن أبي هريرة به، وعزاه في «الكنز» (١٠ / ١٣٤) للحكيم الترمذي، ورجاله ثقات رجال الشيخين؛ إلا أنَّ وهماً وقع فيه ليحيى بن آدم، ولم ينتبه لهٰذا الهروي؛ فقال: «لا أعرف علَّة هٰذا الخبر؛ فإنَّ رواته كلهم ثقات، والإسناد متصل»، وكشف عن هٰذا الوهم إمامان جليلان:

أحدهما: أمير الدُّنيا في الحديث محمد بن إسماعيل البخاري، قال في «التاريخ الكبير» (٣ / ٤٣٤) في ترجمة (سعيد المقبري) ما نصُّه: «وقال ابن طهمان عن ابن أبي ذئب عن سعيد المقبري عن النبي ﷺ»، وذكر الحديث، قال: «وقال يحيى: عن أبي هريرة وهو وهم، ليس فيه أبو هريرة».

والآخر: الإمام الجهبذ الكبير أبو حاتم الرازي، قال ابنه في كتاب «العلل» (٢ / ٣١٠ / رقم ٣٤٤٥): «سمعتُ أبي وحدَّثنا عن بسام بن خالد عن شعيب بن إسحاق عن ابن أبي ذئب عن سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة، وذكره»، ثم قال: «قال أبي: هٰذا حديث منكر، الثقات لا يرفعونه».

ويريد بذٰلك والله أعلم أنهم لا يذكرون أبا هريرة فيه، وكذٰلك فعل ابن طهمان، ولا تنفع متابعة شعيب بن إسحاق لأنَّ بسام بن خالد غير معروف. وانظر: «السلسلة الضعيفة» (رقم ١٠٨٥).

وجاء في الأصل: «فأنا أقول ما يعرف ولا ينكر».

(2) في (ط): «بأنَّ».

(3) أخذ السنة هنا لا يتفق مع غرضه من الاستدلال بهٰذا، على أن السنة لا تزيد على ما في الكتاب شيئاً جديداً، وأنها لمجرد البيان، وأن ما وافق منها كتاب الله قبل وما لا فلا، وهٰذه هي النتيجة التي سيصل إليها بقوله: «والحاصل من الجميع. . . إلخ»؛ فلا يتم الاستدلال إلا بالاقتصار على موافقة كتاب الله، وأنى له ذٰلك من هٰذا الحديث. (د).

ذلـك؛ وجب قبوله لأنه إنْ لم يثبت أنه قاله بذلك اللفظ؛ فقد قال معناه بغير ذلك من الألفاظ، إذ يصح تفسير كلامه عليه الصلاة والسلام للأعجمي بكلامه، وإذا كان الحديث مخالفاً يكذبه القرآن والسنة؛ وجب أن يُدفع، ويُعلم أنه لم يقله، وهذا مثل ما تقدم أيضاً.

والحاصل من الجميع صحة اعتبار الحديث بموافقة القرآن وعدم[1] مخالفته، وهو المطلوب على فرض صحة هذه المنقولات، وأما إنْ لم تصح؛ فلا علينا إذ المعنى المقصود صحيح، ويحقق ذلك ما تقدم في المسألة الثانية من الطرف الأول من كتاب الأدلة؛ ففي ذلك الموضع من أمثلة هذا الأصل في الموافقة والمخالفة جملة كافية، وبالله التوفيق، وإذا ثبت هذا؛ بقي النظر في الوجه الذي دل الكتاب به على السنة؛ حتى صار متضمناً لكليتها في الجملة، وإن كانت بياناً له في التفصيل، وهي:



(١) هذه الزيادة تقتضي أن الموافقة لا تلزم، وأنه يكفي في اعتبار الحديث ألا يكون مخالفاً، وإلا؛ لما كان لذكرها فائدة مع الموافقة، فإذا كان هذا غرضه من الزيادة لم يبق في هذا البحث الطويل من مبدأ كلام الطحاوي إلى هنا ما يصلح أن يكون دليلاً على مقصده من كون السنة راجعة إلى الكتاب؛ فعليك بجمع أطراف الكلام في هذه المسألة وتتبع مقاصده فيها ووزنها بدقة يظهر لك غثُها من سمينها. (د).

المسألة الرابعة

فنقول وبالله التوفيق: إن للناس في هٰذا المعنى مآخذ:

ـ منها: ما هو عام جداً، وكأنه جارٍ مجرى أخذ الدليل من الكتاب على صحة العمل بالسُّنَّة ولزوم الاتباع لها، وهو في معنى أخذ الإجماع من معنى[1] قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ الآية [النساء: ١١٥].

وممن أخذ به عبدالله بن مسعود؛ فرُوي أنَّ امرأةً من بني أسد أتته، فقالت له: «بلغني أنك لعنتَ ذَيْتَ وذَيْتَ[2] والواشمة والمستوشمة، وإنني قد قرأت ما بين اللوحين فلم أجد الذي تقول! فقال لها عبدالله: أما قرأت ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ﴾ [الحشر: ٧]؟ قالت: بلى. قال: فهو ذاك»[3].

وفي رواية قال عبدالله: «لعن الله الواشمات، والمستوْشمات، والمُتنمِّصات[4]، والمتفلِّجات للحُسن المُغيرات خلْقَ الله. قال: فبلغ ذٰلك

---

(١) في نسختي (ف) و(م): «الإجماع منه في معنى»، وفي (ط): «الإجماع منه في نحو».

(٢) هٰذه العبارة كناية مثل كيت وكيت. (ف) و(م). وبعدها في (ط): «والواشمات والمستوشمات».

(٣) مضى تخريجه (ص ١٨٢)، والقصة في «الصحيحين» وغيرهما.

(٤) النامصة هي التي تنقش الحاجب -حتى تغير شكل خلقته، والمتنمصة هي التي يفعل بها ذٰلك. (د).

قلت: النَّمص مطلق أخذ شعر الوجه، ومنهم من عمم، قال صاحب «القاموس» (ص ٨١٧): «النَّمص: نتف الشعر، ولعنت النامصة وهي مزينة النساء بالنمص والمتنمصة وهي المزيَّنة به». قال (ماء / ص ٤١١): «النامصة هي التي تنتف الشعر من الوجه».

امـرأة من بني أسـد؛ فقالت: يا أبا عبدالرحمٰن بلغني عنك أنك لعنت كيت وكيت. فقال: ومالي لا ألعنُ مَنْ لعنه رسول الله وهو في كتاب الله؟! فقالت المرأة: لقد قرأت ما بين لَوحي المصحف فما وجدتُه! فقال: لئن كنتِ قرأتيه لقد وجدتيه [1]، قال الله عز وجل: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧]» الحديث [2].

فظاهر قوله لها: «هو في كتاب الله»، ثم فسر ذلك بقوله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧] دون قوله: ﴿وَلَءَامُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ١١٩]، أن تلك الآية تضمنت جميع ما جاء في الحديث النبوي، ويشعر بذٰلك أيضاً ما روي عن عبدالرحمٰن بن يزيد أنه رأى مُحرماً عليه ثيابه؛ فنهـاه، فقـال: ائتني بآية من كتاب الله تنزع ثيابي. فقرأ عليه: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ الآية [3] [الحشر: ٧].

وروي أن طاوساً كـان يصلي ركعتين بعد العصر؛ فقال له ابن عباس: «اتـركهما. فقال: إنما نهي عنهما أن تُتخذا سنة. فقال ابن عباس: قد نهى رسول الله ﷺ عن صلاةٍ بعد العصر [4]؛ فلا أدري أتُعذَّب عليها أم تؤجر لأن الله

---

(١) الياء في «قرأتيه» و«وجدتيه» للإشباع. (ف).

(٢) مضى تخريجه (ص ١٨٢)، والقصة في «الصحيحين» غيرهما.

قال (ماء / ص ٤١٣): «قوله: «الواشمات»: الوشم هو غرز العضو من الإنسان بالإبرة ثم يحشى بكحل، و«المستوشمة»: هي التي تطلب أن يفعل بها ذٰلك... و«المتفلجة»: هي التي تتكلف تفريج ما بين ثناياها بصناعة، وقيل: هي التي تتفلج في مشيتها؛ فكل ذٰلك منهي عنه. قاله الخازن» اهـ.

(٣) أخـرجـه الآجرِّي في «الشريعة» (ص ٥١)، وابن بطة في «الإبانة» (٨٢)، وأبو ذر الهروي في «ذم الكلام» (٢٤٨)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١١٨٢ - ١١٨٣ / رقم ٢٣٣٨) بإسنادٍ جيِّدٍ.

(٤) مضى تخريجه (٢ / ٥١٦).

قال: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]»[1].

وروي عن الحكم بن أبـان؛ أنه سأل عِكرمة عن أمهات الأولاد؛ فقال: «هن أحـرار. قلت: بأي شيء؟ قال: بالقرآن. قلت: بأي شيء في القرآن؟ قال: قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن﴾ [النساء: ٥٩]، وكان عمر من أولي الأمر قال: عَتَقتْ ولو بسقطٍ»[2].

وهٰـذا المـأخذ يشبه الاستدلال[3] على إعمال السنة أو هو هو، ولٰكنَّه أُدخِل[4] مُدخلَ المعاني التَّفصيلية التي يدل عليها الكتاب من السنَّة.

---

(١) أخرجه عبدالرزاق في «المصنف» (٢ / ٤٣٣ / رقم ٣٩٧٥)، والشافعي في «الرسالة» (رقم ١٢٢٠) و«المسند» (٦ / ٢٠٨ ـ بهامش الأم، وص ٨٣)، والدارمي في «السنن» (٤٤٠)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ١١٠)، والبيهقي في «الكبرى» (٢ / ٤٥٣) و«المعرفة» (١ / ٣٧)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (١ / ١٤٦)، والهروي في «ذم الكلام» (رقم ٢٦٨)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١١٨٣)، وهو صحيح. وذكره ابن عبدالبر في «الاستذكار» (١ / ١٤٨ ـ ط القديمة)، وعزاه السيوطي في «الدر المنثور» (٥ / ٢٠١) لابن أبي حاتم وابن مردويه.

(٢) أخرجه الهروي في «ذم الكلام» (١٩٤)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١١٧٥ / رقم ٢٣٢٥)، وإسناده صحيح، وعتق أم الولد ثابت عن عمر في «الموطأ» (٢ / ٧٧٦)، و«غريب الحديث» (٣ / ٣٣٧) لأبي عبيد، و«طبقات ابن سعد» (١٥٨ ـ ١٦٠ / التتمة الأولى)، و«المعرفة والتاريخ» (١ / ٦٢٨).

وانظر: «مسند الفاروق» (١ / ٣٧٣)، و«البداية والنهاية» (٩ / ٣٤٦) لابن كثير.

(٣) وهٰذا ممنوع، بل هو نفس الاستدلال؛ فيجب الاقتصار على قوله: «هو هو». انظر: «حجية السنة» (ص ٥٢٧).

(٤) أي: سلكوا به مسلك الدال على المعاني التفصيلية التي في السنة، وجعلوا دلالة السنة على تلك المعاني دلالة للكتاب عليها، كما رأيت في الآثار المتقدمة، وإلا؛ فليست بذاتها ولا بكليها مدلولاً عليها في الكتاب، وإنما المدلول عليه في الكتاب منها كلي الاعتداد بها ووجوب =

ـ ومنها: الوجه المشهور عند العلماء كالأحاديث الآتية في بيان ما أجمل ذكـره من الأحكـام؛ إمـا بحسب كيفيات العمل أو أسبابه أو شروطه أو موانعه أو لواحقـه، أو ما أشبـه ذٰلـك؛ كبيانها للصلوات على اختـلافها في[1] مواقيتها وركوعها وسجودها وسائر أحكامها، وبيانها للزكاة في مقاديرها وأوقاتها ونُصب الأموال المزكاة وتعيين ما يزكى مما لا يزكي، وبيان أحكام الصوم وما فيه مما لم يقـع النص عليه في الكتـاب، وكـذٰلـك الطهارة الحدثية والخبثية، والحج، والـذبائح والصيد وما يؤكل مما لا يؤكل، والأنكحة وما يتعلق بها من الطلاق والرجعة والظهار واللعان، والبيوع وأحكامها، والجنايات من القصاص وغيره، كلُّ ذٰلك بيان لما وقع مجملاً في القرآن[2]، وهو الذي يظهر دخوله تحت الآية الكريمة: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

= امتثالها. (د).

قلت: وقوله: «ولٰكنه أدخل. . . إلخ»؛ فلا يفيده في موضوع النزاع شيئاً، فإن النص الدال على حجية السنة لا يقال: إنه نص على الأحكام الفرعيـة التي ثبتت بالسنة، كما يقال: إن قوله تعالى: ﴿**وأقيموا الصلاة**﴾ نص على وجوبها.

ثم نقول له: إن هٰذا المأخذ يعكس الأمر؛ فيكون القرآن هو المبين لما في السنة، فإن القرآن دال على حجية السنة، والمعقول أن الدال هو الذي يبين ما اشتمل عليه المدلول وما ثبت به، لا العكس.

وإن أبيت إلا أن المدلول هو المبين للدال؛ قلنا لك: قد ورد في السنة أيضاً ما يفيد وجوب العمل بالقرآن؛ فيكون القرآن أيضاً مبيناً لما في السنة على ما ذكرت، ولا يصح أن يكون مسقلاً؛ أفتقول بذٰلك؟. قاله في «حجية السنة» (٥٢٧).

(١) في (ط): «اختلاف أنواعها في».

(٢) نقـول: إن أردت أن تبين لنـا بهٰذا المأخذ أن بعض السنة بيان لما في الكتاب من الأحكام المجملة التي نص عليها كوجوب الصلاة والزكاة؛ فهٰذا لا ننكره، وإن أردت أن جميعها كذٰلك؛ فهٰذا أمر لم توضحه لنا، وعلى ذٰلك يكون قولك: «كل ذٰلك بيان لما وقع مجملاً في القرآن» إذا أردت به جميع السنة، ممنوعاً، ولما تحاول إثباته لنا. =

وقد روي عن عمران بن حصين؛ أنه قال لرجل: «إنَّك امرؤ أحمق، أتجد في كتاب الله الظهر أربعاً لا يجهر فيها بالقراءة؟». ثم عدد إليه الصلاة والزكاة ونحو هٰذا، ثم قال: «أتجد هٰذا في كتاب الله مُفسَّراً؟ إن كتاب الله أبهم هٰذا، وإن السنة تفسِّر ذٰلك»[1].

وقيل لمطرِّف بن عبدالله بن الشِّخِّير: «لا تحدِّثونا إلا بالقرآن. فقال له مطرِّف: والله ما نُريد بالقرآن بدلاً، ولٰكن نريد مَن[2] هو أعلم بالقرآن منا»[3].

وروى الأوزاعي عن حسان بن عطية؛ قال: «كان الوحي ينزل على رسول

= وقد تقدم لك أن لكل من المخصص والناسخ ناحية بيان للمراد من نص الكتاب، وناحية استقلال بإفادة الحكم فيما عدا هٰذا المراد، ومثلهما في ذٰلك سائر الشروط والقيود؛ فتأمل ذٰلك وتدبره يظهر لك ما في كلامه من الخلط والإبهام. قاله الشيخ عبدالغني عبدالخالق في «حجية السنة» (ص ٥٢٩).

وفي (ط): «مجملاً في الكتاب».

(١) أخرجه سعيد بن منصور في «سننه» ـ كما في «مفتاح الجنة» (٢٤١) للسيوطي ـ، وابن بطة في «الإبـانة» (رقم ٦٥، ٦٦، ٦٧)، والآجرِّي في «الشريعة» (ص ٥١)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١١٩٢ / رقم ٢٣٤٨). (استدراك ٤).

وأثر عمران هٰذا لا يفيد حصر السنة في المفسِّرة، وإنما تعرض للتفسير؛ لأنه الموجود في مثاله الذي أراد أن يقنع بـه الخصم، قاله في «حجية السنة» (ص ٥٢٩).

(٢) وهـو الـرسول صلوات الله وسلامه عليه، أي: فحديثه يبين القرآن فيتحدث بالسنة لذٰلك. (د).

(٣) أخرجه أبو خيثمة في «العلم» (٩٧)، والهروي (٢٤٦)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١١٩٣ / رقم ٢٣٤٩)، وقول مطرف هٰذا يفيد أن القرآن قد يشتمل على حكم لم ينص عليه نصاً يستطيع المجتهدون أن يستنبطوه بحسب أوضاع اللغة؛ فيستقل ﷺ بإفهامه لنا من حيث الإجمال والتفصيل، لعلمه بما في القرآن من أسرار لا يعلمها من البشر إلا هو، بتعليم الله تعالى إياه بواسطة جبريل أو الإلهام، وهٰذا يحقق ما ذهبنا إليه. قاله في «حجية السنة» (ص ٥٢٩).

الله [صلى الله][1] عليه وسلم، ويحضره جبريل بالسنة التي تفسر ذٰلك»[2].

قال الأوزاعي: «الكتاب أحوج إلى السنَّة من السنَّة إلى الكتاب»[3]، قال ابن عبدالبر: «يريد أنها تقضي عليه وتبين المراد منه»[4].

وسئل أحمد بن حنبل عن الحديث الذي روى أن السنة قاضية على الكتاب؛ فقال: «ما أجسر على هٰذا أن أقولَه، ولٰكني أقول: إن السنة تفسر الكتاب وتبيِّنه»[5].

فهٰذا الوجه في التفصيل أقرب إلى المقصود، وأشهر في استعمال العلماء في هٰذا المعنى.

---

(١) سقطت من نسخة (د).

(٢) أخرجه الدارمي في «السنن» (١ / ١٤٥)، وابن المبارك في «الزهد» (٩١ - زيادات نعيم)، والمروزي في «السنة» (ص ٢٨)، وابن بطة في «الإبانة» (رقم ٩٠)، والهروي في «ذم الكلام» (ص ٧٥)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (رقم ٩٩)، والخطيب في «الكفاية» (٤٤، ٤٧) و«الفقيه» (١ / ٩١) من طرق عن الأوزاعي به. وإسناده صحيح، ونسبه ابن حجر في «الفتح» (١٣ / ٢٩١) للبيهقي وصحح إسناده.

(٣) أخرجه الدارمي في «السنن» (١ / ١٤٥)، وابن بطة في «الإبانة» (رقم ٨٨، ٨٩)، والمروزي في «السنة» (ص ٢٨)، والهروي في «ذم الكلام» (ص ٧٤، ٧٥)، وابن شاهين في «السنة» (٤٨)، والخطيب في «الكفاية» (ص ٤٧) من طرق عن الأوزاعي عن يحيى بن أبي كثير تارة، وعن مكحول أخرى، وهو صحيح. وأخرجه البيهقي - كما في «مفتاح الجنة» (ص ١٩٩) - من قول الأوزاعي، وصححه ابن حجر في «الفتح» (١٣ / ٢٩١)، وهو في القسم الضائع من «المدخل إلى السنن».

(٤) «جامع بيان العلم» (٢ / ١١٩٤).

(٥) ذكره ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١١٩٤ / رقم ٢٣٥٤)، وابن القيم في «الطرق الحكمية» (ص ٨٦ - ط العسكري)، ونقل نحوه عن الإمام أحمد ابنه عبدالله في «مسائله» (رقم ١١٨٦)، وأبو داود في «مسائله» (٢٧٦)، والخطيب في «الكفاية» (٤٧) و«الفقيه» (١ / ٧٣)، والهروي (رقم ٢١٣). وعبارات العلماء هٰذه لا تفيد مراد المصنف من إيرادها هنا في حصر السنة في البيان بحال، وهٰذا ظاهر.

ـ ومنها: النَّظر إلى ما دلَّ عليه الكتاب في الجملة، وأنَّه موجودٌ في السُّنَّة على الكمال زيادة إلى ما فيها من البيان والشرح، وذٰلك أن القرآن الكريم أتى بالتعريف بمصالح الدارين جلباً لها، والتعريف بمفاسدهما دفعاً لها، وقد مر أن المصالح لا تعدو الثلاثة الأقسام، وهي:

الضروريات، ويلحق بها مكملاتها.

والحاجيات، ويضاف إليها مكملاتها.

والتحسينيات، ويليها مكملاتها.

ولا زائد على هٰذه الثلاثة المقررة في كتاب المقاصد، وإذا نظرنا إلى السُّنَّة وجدناها لا تزيد على تقرير هٰذه الأمور؛ فالكتاب أتى بها أصولاً يرجع إليها، والسُّنَّة أتت بها تفريعاً على الكتاب وبياناً لما فيه منها؛ فلا تجد في السُّنَّة إلا ما هو راجع إلى تلك الأقسام[1].

---

(١) إن هٰذه المصالح والأمور العامة، قد تأصلت في السنة كما تأصلت في الكتاب، وتفصل بعضها في الكتاب كما تفصل بعضها في السنة، وكل منهما وحي من عند الله، مساوٍ للآخر في الحجية والمنزلة؛ فليس لك أن تعين أحدهما للتأصيل، والآخر للتفصيل، أفيجوز لك على هٰذا أن تقول: إن الكتاب لا يستقل بتشريع الحكم؛ لأن هٰذه المصالح قد تأصلت في السنة وتفصلت في الكتاب؟

ثم نقول: لو سلمنا أنها تأصلت في الكتاب فقط وتفصلت في السنة فقط؛ أفيمكننا أن نستقل بفهم الأحكام التي لم ينص عليها تفصيلاً ولا إجمالاً من هٰذه الأمور العامة؟

لو فرضنا أن الكتاب نص نصاً صريحاً على هٰذه المصالح العامة، ولم ينص لا هو ولا السنة على تفاصيلها؛ أفيمكننا أن ندرك أن صوم رمضان واجب، وصوم يوم العيد حرام، وأن السارق يحد بخلاف الناهب والمختلس، وأن حد السارق قطع اليد اليمنى في أول مرة، وأن حد الزاني البكر جلد مئة وتغريب عام، وحد الثيب الرجم... إلى غير ذٰلك.

ألم تر أن المعتزلة لما ذهبوا إلى قريب مما ذهبت إليه ـ وهو قاعدة الحسن والقبح العقليين ـ =

فالضروريات الخمس كما تأصلت في الكتاب تفصلت في السنة؛ فإن حفظ الدين حاصله في ثلاثة معان، وهي: الإسلام، والإيمان، والإحسان؛ فأصلها في الكتاب، وبيانها في السُّنَّة[1]، ومكمّله ثلاثة أشياء، وهي:

الدُّعاء إليه بالتَّرغيب والتَّرهيب.

وجهاد من عانده أو رام إفساده.

وتلافي[2] النقصان الطارىء في أصله.

وأصل هٰذه في الكتاب وبيانها في السنة على الكمال.

وحفظ النفس حاصله في ثلاثة معان، وهي: إقامة أصله بشرعية التناسل، وحفظ[3] بقائه بعد خروجه من العدم إلى الوجود من جهة[4] المأكل والمشرب، وذٰلك ما يحفظه من داخل، والملبس والمسكن، وذٰلك ما يحفظه

= اعترفوا صراحة أن العقل قد لا يهتدي إلى بعض الأحكام؟ فإذا كانت هٰذه المصالح والأمور العامة على فرض أن الكتاب نص عليها صراحة لا يمكن للمجتهد أن يستقل بفهم الأحكام منها؛ كانت لا تغنيك فتيلاً في محل النزاع. قاله في «حجية السنة» (ص ٥٣٠ ـ ٥٣١).

(١) ومنه ما أخرجه مسلم [برقم ١] عن عبدالله بن عمر في كتاب الإيمان؛ فراجعه. (ف).

(٢) بمحافظة الإمام على إقامة أصول الدين بإقامة الحدود الشرعية كقتل المرتدين. (د).

(٣) لم يذكر الثالث ولو قال: «وحفظ النفس من جانب العدم، وهو ما يعود عليها بالإبطال وشرعت له أحكام الجنايات»؛ لوفى بالثالث إلا أنه سيدرج الحد والقصاص في المكمل ولم يجعلهما من الأصل كما صنع في كتاب المقاصد، وإن كان هٰذا اعتباراً آخر كما سيقول لٰكن عليه، أين هو المعنى الثالث؟ وقد يقال: إنه جعل حفظ البقاء قسمين أحدهما حفظه من الداخل والآخر من الخارج، فإذا ضما إلى الأول كملت ثلاثة، وقوله: «وإقامة ما لا تقوم. . . إلخ» عائد إلى المكملين قبله. (د).

(٤) كأنه قال: حفظه باستعمال الأغذية واتخاذ الملابس والمساكن، وهٰذا غير ما يأتي في مكملات حفظ النفس من فحص الغذاء مثلاً ومعرفة أنه لا يضر أو يقتل. . . إلخ. (د).

من خارج.

وجميع هٰذا مذكور أصله في القرآن ومبين في السنة، ومكمله ثلاثة أشياء، وذٰلك حفظه عن وضعه في حرام كالزنى، وذٰلك بأن يكون على النكاح الصحيح، ويلحق به كل ما هو من متعلقاته؛ كالطلاق، والخلع، واللعان، وغيرها، وحفظ ما يتغذى به أن يكون مما لا يضر أو يقتل أو يفسد، وإقامة ما لا تقوم هٰذه الأمور إلا به من الذبائح والصيد، وشرعية[1] الحد والقصاص، ومراعاة العوارض اللاحقة، وأشباه ذٰلك.

وقد دخل[2] **حفظ النسل** في هٰذا القسم، وأصوله في القرآن والسنة بينتها، **وحفظ المال** راجع إلى مراعاة دخوله في الأملاك[3] وكتنميته أن لا يفي[4]، ومكمله دفع[5] العوارض، وتلافي[6] الأصل بالزجر والحد والضمان، وهو في

---

(١) شرعية الحد والقصاص ومراعاة بقية العوارض ـ وما أكثرها ـ كل هٰذا مكمل لحفظه، وكلها من جانب العدم، وهٰذا هو المكمل الثالث، وإن كان اعتباره لهٰذا المكمل هنا غير اعتباره في كتاب المقاصد، ولا مانع من اختلاف الاعتبار متى كان كل صحيحاً في نفسه. (د).

(٢) أي: في قسم حفظ النفس، ويصح أن يكون مراده دخل في مكمله، والجميع كما قال أصله في القرآن. (د).

(٣) أي: بعوض وبغيره من أبواب نقل الملكية شرعاً. (د).

(٤) قد يقال: إن فيه تحريفاً، وإن صوابه: «ألا يفنى»؛ أي: تنميته إنما تعتبر من حفظه الضروري إذا كانت التنمية وسيلة إلى عدم فنائه بالإنفاق وغيره، أما التنمية التي يقصد منها مجرد الكثرة؛ فليست داخلة في ضروري حفظه، وقد يصحح الأصل بأن التنمية التي تعد من الحفظ الضروري تنمية المال القاصر عن درجة الوفاء بما يحفظ النفس وغيرها، أما ما زاد عن ذٰلك؛ فالتنمية لا تدخل في الضروريات؛ فكل من المعنيين وجيه بل مقصود في الواقع، وعلى الأول يكون المعنى «لأجل ألا يفنى»؛ فهو مفعول لأجله بدون تقرير، وعلى الثاني: «خشية ألا يفي». (د).

(٥) بالمحافظة عليه من الإسراف والسرقة والحرق وسائر متلفاته. (د).

(٦) وهو مراعاة صحة دخوله في الملكية يكون بالزجر في مثل الغصب الذي لم يحصل به =

القرآن والسنة، **وحفظ العقل** يتناول[1] ما لا يفسده [والامتناع مما يفسده]، وهو في القرآن، ومكمله شرعية الحد[2] أو الزجر[3]، وليس في القرآن له أصل على الخصوص؛ فلم يكن له في السنة حكم على الخصوص أيضاً؛ فبقي الحكم فيه إلى اجتهاد[4] الأمة، وإن ألحق بالضروريات **حفظ العرض**؛ فله في الكتاب أصل شرحته السنة في اللعان والقذف، هٰذا وجه في الاعتبار في الضروريات، ولك أن تأخذها على ما تقدم في أول كتاب المقاصد؛ فيحصل المراد أيضاً.

وإذا نظرت إلى **الحاجيات** اطرد النظر أيضاً فيها على ذٰلك الترتيب أو نحوه؛ فإن الحاجيات دائرة على الضروريات.

وكذٰلك **التحسينيات**.

وقد كملت قواعد الشريعة في القرآن وفي السنة؛ فلم يتخلف عنها شيء،

= تلف، والحد في السرقة، والضمان في المتلف؛ فهٰذه الثلاثة تحفظ صحة دخول الأموال في ملكية الناس، ومما فيه الزجر لعب الميسر، ولم يرد فيه حد مخصوص. (د).

(١) لعل الأصل: «بتناول» بالباء الموحدة، وقوله: «في القرآن» أي: من الآيات الدالة على إباحة الأكل من الطيبات مع عدم الإسراف وعدم الاعتداء، ويحتمل أن يكون الأصل هٰكذا: «يتناول ما يفسده» بحذف «لا»؛ أي: يتناول حفظه عما يفسده، وهو في القرآن تحريم الخمر. (د).

(٢) أي: في الخمر. (د).

(٣) أي: في سائر المخدرات. (د).

(٤) قالوا: إنه يكون بحسب الجريمة في جنسها ووصفها بصغرها وكبرها، هٰذا في الزجر وحد الخمر كذٰلك، لم يرد أصله في القرآن ولم يحدد في السنة بحد مخصوص؛ فكانوا يضربونه بالنعال تارة وبالجريد تارة بدون عدد محدود، أما الثمانون؛ فإنها جاءت من القياس على القذف كما قال علي: «إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى»؛ فأخذ عمر برأيه وحد في الخمر ثمانين. (د).

قلت: وأثر علي فيه نظر، ومضى تخريجه في التعليق على (ص ٢٩١).

والاستقـراء يبيِّن ذٰلـك، ويسهل على من هو عالم بالكتاب والسنة، ولما كان السلف الصالح كذٰلك قالوا به ونصوا عليه حسبما تقدم عن بعضهم فيه.

ومن تَشَوَّف إلى مزيد؛ فإنَّ دوران الحاجيات على التوسعة، والتيسير، ورفع الحرج، والرفق.

فبالنسبة إلى الـدين يظهـر في مواضـع شرعية الـرخص في الـطهارة؛ كالتيمم، ورفع حكم النجاسة فيما إذا عسر إزالتها، وفي الصلاة بالقصر، ورفع القضاء في الإغماء، والجمع، والصلاة قاعداً وعلى جنب، وفي الصوم بالفطر في السفـر والمـرض، وكـذٰلـك سائر العبادات؛ فالقرآن إن نص على بعض التفاصيل كالتيمم والقصر والفطر فذاك، وإلا؛ فالنصوص على رفع الحرج فيه كافية، وللمجتهد إجراء القاعدة والترخص بحسبها، والسنة أول قائم بذٰلك.

وبالنسبة إلى النفس أيضاً يظهر في مواضع منها مواضعُ الرخص؛ كالميتة للمضطر، وشرعية المواساة بالزكاة وغيرها، وإباحة[1] الصيد وإن لم يتأت[2] فيه من إراقة الدم المحرم[3] ما يتأتى بالذكاة الأصلية.

وفي التناسل من العقد على البضع من غير تسمية صداق، وإجازة بعض الجهالات فيه بناء على ترك المشاحة كما في البيوع، وجعل الطلاق ثلاثاً دون ما هو أكثر[4]، وإباحة الطلاق من أصله، والخلع، وأشباه ذٰلك.

---

(١) فالإباحة هنا رخصة دعا إليها رفع الحرج، وإن كانت الذبائح والصيد عدهما فيما تقدم آنفاً من مكملات حفظ النفس. (د).

(٢) في (ط): «تأت».

(٣) لأن الدم الخبيث في الحيوان لا ينفصل جميعه عن الجسم حتى يطهر الجسم منه إلا إذا خرج من منفذ عام للدم كالودجين. (د).

(٤) ففي التقييد بالثلاث رفع الحرج وتيسير للمرأة بكونها بعد الثلاث صار لا شأن له معها تتزوج من تشاء، وهٰذا يساعد حفظ النسل فيه رفع حرج كبير يعرفه من أهل الملل من ليس عندهم =

وبالنسبة إلى المال أيضاً في الترخيص في الغرر اليسير، والجهالة التي[1] لا انفكاك عنها في الغالب، ورخصة السلم والعرايا والقرض والشفعة والقراض والمساقاة ونحوها، ومنه التوسعة في ادخار الأموال وإمساك[2] ما هو فوق الحاجة منها، والتمتع بالطيبات من الحلال على جهة القصد[3] من غير إسراف ولا إقتار.

وبالنسبة إلى العقل في رفع الحرج عن المكره، وعن المضطر على قول من قال به في الخوف على النفس[4] عند الجوع والعطش والمرض وما أشبه ذلك، كل ذلك داخل تحت قاعدة[5] رفع الحرج؛ لأنَّ أكثره اجتهاديٌّ، وبيَّنت السُّنَّةُ منه ما يحتذى حذوه؛ فرجع إلى تفسير ما أجمل من الكتاب، وما فسر من ذلك في الكتاب؛ فالسنة لا تعدوه ولا تخرج عنه.

وقسم التحسينيات جارٍ أيضاً كجريان الحاجيات؛ فإنَّها راجعةٌ إلى العمل

= طلاق، وإسراف الناس فيه في هذا الزمان ليس من أصل تشريعه، بل من عدم العمل بأوامر الشريعة ونواهيها المكملة له، الواردة في الكتاب والسنة، من بعث الحكمين وغيره. (د).

(١) كما في أصول الجدران المغيبة في الأرض، وكما في بيع البطيخ، وكما في بيع الفجل والجزر ونحوها مما غيب بعضه في الأرض وإخراجه كله قبل بيعه يفسده؛ فاغتفر لذلك. (د).

(٢) لا ينافي هذا عده التنمية من الضروريات فيما تقدم؛ لأن المعدود منها فيه ما كان مقيداً بأحد القيدين أي بألا يفي، كما أهل أصل النسخة، أو بألا يفنى، كما هو الوجه الثاني، وسبق أن القيدين مطلوبان معاً. (د).

(٣) الأنسب به أن يكون من حاجيات النفس كإباحة الصيد والمواساة؛ لأنه توسيع على النفس بما يقوي حفظها، وإن كان اعتباره أيضاً صحيحاً من جهة بذل المال في هذه الطيبات. (د).

(٤) أي: فالنفس حينئذ مقدمة على العقل؛ فيرخص فيما يدفع عنها الهلاك وإن كان يضر بالعقل، سواء أكان أكلًا أم شرباً. (د).

(٥) أي: والقاعدة مقررة في الكتاب صريحاً؛ فالقرآن يشمل جميع ما ذكر ويعتبر كلياً له، وقد ورد بعضه فيه تفصيلاً، وقوله: «أكثره اجتهادي»؛ أي: فالمعقول فيه أن يناط بكليات تتفصل بالاجتهاد لا بالنص، وما فسرته السنة منه قليل فقط ليحتذى حذوه كما قاله. (د).

بمكـارم الأخـلاق ومـا يحسن في مجـاري العادات؛ كالطَّهارات بالنِّسبة إلى الصَّلوات، على رأي من رأى أنَّهـا من هٰذا القسم، وأخـذ الزِّينة من اللباس ومحاسن الهيئات والطِّيب وما أشبه ذٰلك، وانتخاب الأطيب والأعلى في الزَّكوات والإنفاقات، وآداب الرفق في الصيام، وبالنسبة إلى **النفوس** كالرفق والإحسان، وآداب الأكل والشرب، ونحو ذٰلك، وبالنسبة إلى **النسل**؛ كالإمساك بالمعروف أو التسـريح بالإحسـان، من عدم التضييق على الـزوجـة، وبسط الـرفق في المعاشرة، وما أشبه ذٰلك، وبالنسبة إلى **المال**؛ كأخذه من غير إشراف نفس[1] والتورع في كسبه واستعماله، والبذل منه على المحتاج، وبالنسبة إلى **العقل**؛ كمباعدة الخمر ومجانبتها وإن لم يقصد استعمالها، بناء على أن قوله تعالى: ﴿فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ يراد به المجانبة بإطلاق.

فجميع هٰذا له أصل في القرآن بينه الكتاب على إجمال أو تفصيل أو على الـوجهين معـاً، وجاءت السنة قاضية على ذٰلك كله بما هو أوضح في الفهم وأشفى في الشرح، وإنما المقصود هنا التنبيه، والعاقل يتهدَّى[2] منه لما لم يذكر مما أشير إليه، وبالله التوفيق.

ـ **ومنها**: النظر إلى مجال الاجتهاد الحاصل بين الطرفين الواضحين، وهو الذي تبيـن في كتاب الاجتهاد من هٰذا المجموع، ومجال القياس الدائر بين الأصول والفروع، وهو المبين في دليل القياس.

ولنبدأ **بالأول**:

---

(١) أي: من غير حرص، وفي الحديث: «وما جاءك من هٰذا المال وأنت غير مشرف له ولا سائل؛ فخذه، وما لا؛ فلا تتبعه نفسك». (ف).

قلت: والحديث صحيح أخرجه الشيخان كما مضى (١ / ٣٠٩).

(٢) في الأصل: «يهتدي»، وقد تكرر مثلها؛ فلا يحتاج إلى تنبيه آخر.

وذلك أنه يقع في الكتاب النص على طرفين مبينين فيه أو في السنة كما تقدم في المأخذ الثاني، وتبقى الواسطة على اجتهاد، والتباين[1] لمجاذبة الطرفين إياها؛ فربما كان وجه النظر فيها قريب المأخذ، فيترك إلى أنظار المجتهدين حسبما تبين في كتاب الاجتهاد، وربما بعد على الناظر أو كان محل تعبد لا يجري على مسلك المناسبة؛ فيأتي من رسول الله ﷺ فيه البيان[2]، وأنه

---

(١) لعل الأصل: «والتشابه»، ويمكن تصحيح النسخة بأنه كلما روعي جذب أحد الطرفين لها باينت الآخر. (د). وفي (ط): «محل اجتهاد والتباس لمجاذبة...».

(٢) إنك اعترفت أن الواسطة بين الطرفين المنصوص عليهما في الكتاب قد يعجز المجتهد عن إدراك حكمها من الكتاب، وأن رسول الله ﷺ يسنه ويشرعه لنا، غير أنك تسمي تشريعه حينئذ بياناً، ونحن نسميه استقلالاً فقط، حيث إن الكتاب لم ينص عليه نصاً يمكن المجتهد أن يفهم الحكم منه على وجه التفصيل، ولا على وجه الإجمال.

ومثل ذلك يقال في مجال القياس؛ فقد يعجز المجتهد عن إدراك الحكم في الفرع على نحو ما قررته في مجال الاجتهاد.

ولا يهمنا أن يكون هذا الحكم في الواسطة أو الفرع قد سنه ﷺ بواسطة وحي أو اجتهاد قد وفقه الله إليه بما أوتي من الحكمة والعلم المفقودين في غيره، وإنما المهم أنه شرع ما لم ينص عليه في الكتاب، وكان تشريعه حجة؛ لأنه إما بوحي، وإما باجتهاد معصوم فيه أو مقَر على حكمه؛ فاجتهاده من حيث هو ليس بحجة، وإنما حجيته ناشئة عن عصمته فيه، أو عن الإقرار على حكمه.

وأما إذا كان حكم الواسطة أو الفرع قريب المأخذ؛ فإن كان قربه من ناحية أن الشارع قد نص على علة أحد الطرفين أو الأصل في الكتاب، ووجدنا هذه العلة شاملة للواسطة أو الفرع، فلو جرينا على أن النص على العلة نص على الحكم في جميع ما وجدت فيه؛ كان الحكم في الفرع أو الواسطة منصوصاً عليه في الكتاب، وكانت السنة حينئذ من قبيل المؤكد، ولكن هذا لا يفيدك؛ لأن الشارع لم ينص على علة كل حكم في الكتاب، بل ذلك نادر، أما إذا نص على العلة في السنة؛ كانت السنة مستقلة بإفادة الحكم في الواسطة أو الفرع.

وإن كان قربه من ناحية إمكان استنباط العلة من غير النص كالمناسبة؛ كان الحكم في الواسطة أو الفرع ثابتاً بالقياس، وكذا إذا جرينا في الشق الأول على أن النص على العلة ليس نصاً =

لا حق بأحد الطرفين أو آخذ من كل واحد منهما بوجه احتياطي[1] أو غيره[2]، وهٰذا هو المقصود هنا[3].

ويتضح ذٰلك بأمثلة:

أحدها: أن الله تعالى أحل الطيبات وحرم الخبائث، وبقي بين هٰذين

= على الحكم، وكأنك تريد أن تقول حينئذ: إن القياس قد استقل بالحكم؛ فلا استقلال للسنة، على ما يشعر به قولك (ص ٣٧٩): «وسواء علينا أقلنا إن النبي ﷺ قال له بالقياس أو بالوحي؛ إلا أنه جارٍ في أفهامنا مجرى القياس».

فنقول لك: إن تشريع الله تعالى بأي نوع من أنواع الوحي غير مقيد بما يجري في أفهامنا ولو كان ما يجري في أفهامنا ظاهراً كل الظهور؛ فله أن يخالفه، وله أن يوافقه، والقياس دليل ضرورة، لا يعمل به إلا عند العجز عن معرفة حكم الله، بواسطة أي نوع من أنواع الوحي؛ فهو بجانب السنة لا قيمه له، سواء أوافقها أم خالفها؛ حتى السنة التي تكون عن اجتهادٍ وقياس؛ فإنا لم نحتج بها حينئذ إلا من حيث العصمة عن الخطأ في الاجتهاد، أو تقريرُ الله له ﷺ على الحكم.

ثم نقول: إذا ساغ لك أن تثبت حكماً «لم ينص عليه الكتاب» بالقياس استقلالاً؛ أفلا يسوغ لك أن تثبته بالسنة استقلالاً؟

قد يكون لك شيء من الشبهة في جعلك السنة أدنى مرتبة من الكتاب، أما أن تقول: إن السنة متأخرة عن القياس، وإنها إذا وافقته يكون هو المؤسس للحكم والسنة هي المؤكدة، وإن القياس يقوى على الاستقلال دونها؛ فهٰذا أمر ليس لك فيه أقل شبهة. قاله في «حجية السنة» (ص ٥٣٢ - ٥٣٤).

(١) كما يأتي في احتجاب سودة. (د).

(٢) إذا جعل بالجر عطفاً على ما قبله كانت القاعدة قاصرة عن شمول مثل الحكم في الجنين بالغرة في المثال الثامن، حيث قال فيه: «وإن له حكم نفسه»، وإذا جعل بالرفع عطفاً على قوله: «لاحق» يكون نوعاً ثالثاً غير اللحوق بأحد الطرفين أو بهما؛ فتكون القاعدة شاملة لمثل هٰذا الحكم. (د).

(٣) انظر: «أفعال الرسول ﷺ» (١ / ١١٩ وما بعده) للشيخ محمد الأشقر.

الأصلين أشياء يمكن لحاقها بأحدهما؛ فبيَّن عليه الصلاة و السلام في ذلك ما اتضح به الأمر[1]؛ فنهى عن أكل كل ذي ناب من السِّباع وكلِّ ذي مخلب من الطَّير[2]، ونهى عن أكل لحوم الحمر الأهلية، وقال: «إنها رِكْسٌ»[3].

وسئل ابن عمر عن القنفذ؛ فقال: «كُلْ». وتلا: ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ﴾ الآية [الأنعام: ١٤٥]، فقال له إنسان: إن أبا هريرة يرويه عن النبي ﷺ، ويقول: «هو خبيثة من الخبائث». فقال ابن عمر: «إن قاله النبي ﷺ؛ فهو كما قال»[4].

---

(١) في (ط): «بالأمر».

(٢) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الذبائح والصيد، باب أكل كلِّ ذي ناب من السِّباع، ٩ / ٦٥٧ / رقم ٥٥٣٠) عن أبي ثعلبة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ نهى عن أكل كلِّ ذي نابٍ من السِّباع.

وأخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الصيد والذبائح، باب تحريم أكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير، ٣ / ١٥٣٣ / رقم ١٩٣٢) عن أبي ثعلبة نحوه، وأخرجه برقم (١٩٣٤) عن ابن عباس ولفظه: «نهى رسول الله ﷺ عن كلِّ ذي ناب من السباع وعن كلِّ ذي مخلبٍ من الطُّير».

(٣) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الذبائح والصيد، باب لحوم الحمر الإنسيَّة، ٩ / ٦٥٣ / رقم ٥٥٢٨)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الصيد والذبائح / رقم ١٩٤٠) عن أنس رضي الله عنه؛ أن النبي ﷺ أمر منادياً فنادى في الناس: «إن الله ورسوله ينهياكم عن لحوم الأهلية». زاد مسلم: «فإنها رجسٌ أو نجسٌ».

وكتب (ف) هنا ما نصُّه: «الركس شبيه بالرجيع، والمراد هنا النجس، وفي الحديث أن النبي ﷺ أتي بروثٍ في الاستنجاء فقال: إنه ركس» انتهى.

قلت: وخرجتُ الحديث الذي أورده (ف) في «الخلافيات» (٢ / رقم ٣٧٥، ٣٧٨)، وهو صحيح.

(٤) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الأطعمة، باب في أكل حشرات الأرض، ٣ / ٣٥٤ / رقم ٣٧٩٩) - ومن طريقه البيهقي في «السنن الكبرى» (٩ / ٣٢٦) -، وأحمد في «المسند» (٢ =

وخرَّج أبو داود: «نهى عليه الصلاة والسلام عن أكل الجَلاَّلة وألبانها»[1]، وذٰلك لما في لحمها ولبنها من أثر الجلَّة وهي العذرة[2].

فهٰـذا كله راجـع إلى معنى الإلحـاق بأصل الخبائث، كما ألحق عليه

= / ٣٨١) من طريق عيسى بن نميلة عن أبيه؛ قال: كنتُ عند ابن عمر؛ فسئل. . . وذكر نحوه.

قال البيهقي عقبه: «هٰذا حديث لم يرو إلا بهٰذا الإسناد، وهو إسناد فيه ضعف».

قلت: آفته ابن نميلة وأبوه فهما مجهولان، والذي سمعه من أبي هريرة مبهم أيضاً، ولذا قال الخطابي: «ليس إسناده بذاك»، وأقره ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٤ / ١٥٦).

(١) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الأطعمة، باب النهي عن أكل الجلاَّلة وألبانها، ٣ / ٣٥١ / رقم ١٧٨٥)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الأطعمة، باب ما جاء في أكل لحوم الجلالة، ٤ / ٢٧٠ / رقم ١٨٢٤)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الذبائح، باب النهي عن لحوم الجلالة، ٢ / ١٠٦٤ / رقم ٣١٨٩)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٩ / ٣٣٢)، والبغوي في «شرح السنة» (١١ / ٢٥٢) من طريق ابن إسحاق عن ابن أبي نجيح عن مجاهد عن ابن عمر به.

قال الترمذي: «حديث حسن غريب، وروى الثوريُّ عن ابن أبي نجيح عن مجاهد عن النبي ﷺ مرسلاً».

قلت: الثوري أثبت بلا شك من ابن إسحاق؛ فروايته تقدم ولٰكن يشهد لرواية ابن إسحاق أحـاديث عديدة، منها: حديث ابن عباس، ونصه: «إن رسول الله ﷺ نهى عن لبن الجلاَّلة»، أخرجه الترمذي في «الجامع» (رقم ١٨٢٥)، وأبو داود في «السنن» (رقم ٣٧١٩)، والنسائي في «المجتبى» (٧ / ٢٤٠)، وأحمد في «المسند» (١ / ٢٢٩، ٢٤١، ٢٩٣، ٣٢١، ٣٣٩)، وابن حبان في «الصحيح» (١٢ / ٢٢٠ ـ ٢٢١ / رقم ٥٣٩٩ ـ الإحسان)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٣٤)، وابن الجـارود في «المنتقى» (رقم ٨٨٧)، والـطبـراني في «الكبير» (رقم ١١٨١٩، ١١٨٢٠، ١١٨٢١)، والبيهقي في «الكبرى» (٥ / ٢٥٤ و٩ / ٣٣٣، ٣٣٤)، وإسناده صحيح.

قال ابن حبان عقبه: «الجلاَّلة: ما كان الغالبُ على علفها القذارة، فإذا كان الغالبُ على علفها الأشياء الطاهرة الطيبة لم تكن بجلاَّلة».

(٢) كذا في (ط) وهامش الأصل، ووقعت في جميع النسخ المطبوعة هٰكذا «العنهدة»، وكتب (ف): «لم نقف عليه، وفي «اللسان»: «الجلة: البعرة والعذرة».

الصَّلاة والسَّلام الضَّب[1] والحُبارَى[2] والأرنب[3] وأشباهها[4] بأصل الطَّيبات.

---

(١) وذلك في إقراره من أكله وتعليل الامتناع عن أكله بقوله: «إنه لم يكن بأرض قومي فأجدني أعافه»، كما هو ثابت في «صحيح البخاري» (كتاب الذبائح والصيد، باب الضَّب، ٩ / ٦٦٣ / رقم ٥٥٣٧)، و«صحيح مسلم» (كتاب الصيد والذبائح، باب إباحة الضب، ٣ / ١٥٤٣ / رقم ١٩٤٦) عن خالد بن الوليد رضي الله عنه.

(٢) أخرج أبو داود في «السنن» (كتاب الأطعمة، باب في أكل لحم الحُبارى، ٣ / ٣٥٤ / رقم ٣٧٩٧)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الأطعمة، باب ما جاء في أكل الحبارى، ٣ / ٧٧ / رقم ١٨٢٨)، وأبو بكر الشافعي في «الغيلانيات» (رقم ١٠٢١)، والمحاملي في «أماليه» (رقم ٥٢٨ ـ رواية ابن البيع)، والطبراني في «الكبير» (٧ / ٩٥)، والعقيلي في «الضعفاء الكبير» (٣ / ١٦٨)، وابن عدي في «الكامل» (٢ / ٤٩٧)، والبيهقي في «الكبرى» (٩ / ٣٢٢)، وابن حبان في «المجروحين» (١ / ١١١) من طريق إبراهيم ـ ولقبه برية ـ بن عمر بن سفينة عن أبيه عن جدّه؛ قال: أكلتُ مع رسول الله لحم حُبارى، قال الترمذي عقبه: «هٰذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هٰذا الوجه، وإبراهيم بن عمر بن سفينة روى عنه ابن أبي فُدَيك، ويقال: برية بن عمر بن سفينة».

قلت: إسناده ضعيف جدّاً، أورد العقيلي الحديث في «ضعفائه» (٣ / ١٦٨) في ترجمة (عمر بن سفينة)، وقال: «حديث غير محفوظ ولا يعرف إلا به»، ونقل عن البخاري قوله: «إسناده مجهول».

قلت: عمر صدَّقه أبو زرعة كما في «الجرح والتعديل» (٦ / ١١٣)، وآفته ابنه، قال ابن حبان في ترجمة إبراهيم: «يخالف الثقات في الروايات، ويروي عن أبيه ما لا يتابع عليه من رواية الأثبات؛ فلا يحلّ الاحتجاج بخبره بحال»، وضعفه ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٤ / ١٥٤) بقوله: «وإسناده ضعيف، ضعَّفه العُقيلي وابن حبَّان».

وانظر غير مأمور: «من روى عن أبيه عن جدّه» (ص ٧٧ ـ ٧٨).

و(الحُبارى): طائر طويلُ العنق، رمادي اللون على شكل الأوَزَّة، الذّكر والأنثى والجمع فيه سواء.

انظر: «اللسان» (٤ / ١٦٠)، و«المعجم الوسيط» (١ / ١٥٢)، و«حياة الحيوان الكبرى» (١ / ٢٢٥ ـ ٢٢٦)، وأكلها حلال.

(٣) ويدل عليه ما أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الذبائح والصيد، باب الأرنب، =

والثاني: أنَّ الله تعالى أحلَّ من المشروبات ما ليس بمسكر؛ كالماء، واللبن، والعسل وأشباهها، وحرم الخمر من المشروبات لما فيها من إزالة العقل الموقع للعداوة والبغضاء، والصدّ عن ذكر الله وعن الصَّلاة؛ فوقع فيما بين الأصلين ما ليس بمسكر حقيقة، ولٰكنه يوشك أن يسكر، وهو نبيذ الدُّبَّاء، والمزفَّت، والنَّقير[1] وغيرها؛ فنهى عنها إلحاقاً لها بالمسكرات تحقيقاً؛ سدّاً للذريعة، ثم رجع إلى تحقيق الأمر في أن الأصل الإباحة كالماء والعسل؛ فقال عليه الصلاة والسلام: «كنتُ[2] نهيتكم عن الانتباذ[3]؛ فانتبذوا»[4]، و «كلُّ

= ٩ / ٦٦١ / رقم ٥٥٣٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيد والذبائح، باب إباحة الأرنب، ٣ / ١٥٤٧ / رقم ١٩٥٣) عن أنس رضي الله عنه؛ قال: أنْفَجْنا ـ أي: أثَرْنا ـ أرْنَباً ونحن بمَرِّ الظَّهران، فسعى القومُ فَلَغِبُوا ـ أي: تعبوا ـ، فأخذتُها فجئتُ بها إلى أبي طلحة فذبحها، فبعث بوركَيْها ـ أو قال: بِفَخذيها ـ إلى النبي ﷺ؛ فقبِلها». لفظ البخاري.

(٤) من مثل الجراد، وسيأتي الدليل على إباحته (ص ٣٧٢).

(١) أي: المنبوذ في هٰذه الأوعية، والدباء: ما يتخذ من القرع، واحدته دباءة، والمزفت: إناء يطلى بالزفت وهو القار، والنقير أصل خشبة ينقر وينبذ فيه؛ فقد كان أهل اليمامة ينقرون أصل النخلة ثم يشدخون فيها الرطب والبسر، ثم يدعونه حتى يهدر ثم يموت، وفي الحديث: «نهى ﷺ عن الدباء والحنتم والنقير»، والحنتم: جرار مدهونة خضر أو حمر، ثم اتسع فيها فقيل للخزف كله حنتم، واحده حنتمة، وخصت هٰذه الأواني بالنهي لإسراعها بتغير ما ينبذ فيها. (ف).

(٢) تحريم الانتباذ في هٰذه الأوعية سد للذريعة، وفطام لهم عن المسكر وأوعيته؛ إذ كانوا حديثي عهد بشربه، فلما استقر تحريمه عندهم، واطمأنت إليه نفوسهم، وشكوا من ضيق الأمر عليهم بمنع هٰذه الأواني التي لا مندوحة لهم عنها؛ أباح لهم الأوعية كلها غير ألا يشربوا مسكراً؛ فقد رجح جانب التحريم حيث قام مقتضيه، فلما زال المقتضى رجح جانب الحل الذي هو الأصل، وسواء أقلنا إن ذٰلك بوحي أم باجتهاد؛ فالكل بيانه ﷺ. (د).

(٣) أي: في تلك الأواني، وفي بعض الروايات وقع التصريح بها. (ف).

(٤) أخرجه النسائي في «المجتبى» (كتاب الأشربة، باب ذكر الأخبار التي اعتلَّ بها من أباح شراب السكر، ٨ / ٣١٩، ص ١٩٥)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤ / ٢٢٨)، والطيالسي =

. . . .

= في «المسند» (ص ١٩٥)، والدارقطني في «السنن» (٤ / ٢٥٩)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٨ / ٢٩٨) من طريق أبي الأحوص عن سماك بن حرب عن القاسم بن عبدالرحمٰن بن عبدالله بن مسعود عن أبيه عن أبي بردة بن نيار الأنصاري مرفوعاً: «إني كنتُ نهيتكم عن الشرب في الأوعية؛ فاشربوا فيما بدا لكم، ولا تسكروا». وله عندهم ألفاظ منها للنسائي: «اشربوا في الظروف ولا تسكروا».

ثم قال: «هٰذا حديث منكر غلط فيه أبـو الأحوص سلام بن سليم، لا نعلم أن أحداً تابعه عليه من أصحاب سماك بن حرب، وسماك ليس بالقوي، كان يقبل التلقين، قال أحمد بن حنبل: كان أبو الأحوص يخطىء في هٰذا الحديث، خالفه شريك في إسناده ولفظه، ثم رواه النسائي من طريق شريك عن سماك عن ابن بريدة عن أبيه مرفوعاً: «نهى عن الدباء والحنتم والنقير والمزفت»، وخالفه أبو عوانة؛ فرواه عن سماك عن قرصَافَة امرأة منهم عن عائشة؛ قالت: «اشربوا ولا تسكروا»، قال النسائي: وهٰذا أيضاً غير ثابت وقرصافة هٰذه لا ندري من هي، والمشهور عن عائشة خلاف ما روت عنها قرصافة».

ثم خرجه بلفظ آخر بعيد عن هٰذا المعنى، وقال الدارقطني: «وهم فيه أبو الأحوص في إسناده ومتنه، وقال غيره: عن سماك عن القاسم عن ابن بريدة عن أبيه: «ولا تشربوا مسكراً»، ثم أخرجه كذٰلك من طريق يحيى بن يحيى النيسابوري عن محمد بن جابر عن سماك، ثم قال: وهٰذا هو الصواب».

وذكر ابن أبي حاتم في «العلل» (٢ / ٢٤ ـ ٢٥) أنه سأل أبا زرعة عن حديث أبي الأحوص هٰذا؛ فقـال أبـو زرعة: «وهم فيه أبو الأحوص قلب من الإسناد موضعاً وصحف في موضع، أما القلب؛ فقوله عن أبي بردة أراد عن ابن بريدة ثم احتاج أن يقول ابن بريدة عن أبيه؛ فقلب الإسناد بأسره، وأفحش في الخطأ، وأفحش من ذٰلك وأشنع تصحيفه في متنه: «اشربوا في الظروف ولا تسكروا»، وقد روى هٰذا الحديث عن ابن بريدة عن أبيه أبو سنان ضرار بن مرة، وزبيد اليامي عن محارب بن دثار، وسماك بن حرب، والمغيرة بن سبيع، وعلقمة بن مرثد، والزبير بن عدي، وعطاء الخـراساني، وسلمة بن كهيل عن ابن بريدة عن أبيه عن النبي ﷺ: «نهيتكم عن زيارة القبور؛ فزوروها، ونهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث؛ فأمسكوا ما بدا لكم، ونهيتكم عن النبيذ إلا في سقاء؛ فاشربوا في الأسقية، ولا تشربوا مسكراً». وفي حديث بعضهم: «واجتنبوا كل مسكر» ولم =

مُسكرٍ حرام»[1]، وبقي في قليل المسكر على الأصل من التحريم[2]؛ فبين أن

= يقل أحد منهم: ولا تسكروا؛ وقد بان وهم حديث أبي الأحوص من اتفاق هٰؤلاء المسمين على ما ذكرنا من خلافه، قال أبو زرعة: سمعت أحمد بن حنبل يقول: حديث أبي الأحوص خطأ في الإسناد والكلام، فأما الإسناد؛ فإن شريكاً وأيوب ومحمداً ابني جابر رووه عن سماك عن القاسم بن عبدالرحمٰن عن ابن بريدة عن أبيه عن النبي ﷺ؛ كما رواه الناس: «فانتبذوا في كل وعاء، ولا تشربوا مسكراً». قال أبو زرعة: كذا أقول، وهٰذا خطأ، والصحيح حديث ابن بريدة عن أبيه».

وأخرج ابن ماجه في «السنن» (كتاب الأشربة، باب ما رخص فيه من ذٰلك، ٢ / ١١٢٨ / رقم ٣٤٠٦)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤ / ٢٢٧ ـ ٢٢٨) عن ابن مسعود مرفوعاً: «إني كنتُ نهيتكم عن نبيذ الأوعية، ألا وإنَّ وعاءً لا يحرِّم شيئاً، كل مسكرٍ حرام».

وأخرجه أيضاً الطبراني في «الكبير» (رقم ١٠٣٠٤)، وابن حبان في «الصحيح» (١٢ / ٢٢٩ ـ ٢٣٠ / رقم ٥٤٠٩ ـ الإحسان)، والبيهقي في «الكبرى» (٨ / ٣١١)، وإسناده حسن، وحسنه البوصيري في «مصباح الزجاجة» (٣ / ١٠٨).

ثم وقفتُ عليه باللفظ الذي ذكره المصنِّف، وهو قطعة من حديث فيه قصة عن أبي سعيد، أخرجه مالك في «الموطأ» (٢ / ٤٨٥ في كتاب الضحايا، باب ادخار لحوم الأضاحي) عن ربيعة ابن أبي عبدالرحمٰن عن أبي سعيد، ولم يسمع ربيعة من أبي سعيد، ولٰكن أخرجه الطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤ / ٢٢٨)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٣٧٤، ٣٧٥)، والبيهقي في «الكبرى» (٨ / ٣١١) من طريق ابن وهب عن أسامة بن زيد عن محمد بن يحيى بن حبان عن واسع ابن حبان عن أبي سعيد نحوه، وإسناده صحيح.

وانظر: «صحيح البخاري» (كتاب الأشربة، باب الانتباذ في الأوعية والتَّور، ١٠ / ٥٦ ـ ٥٧)، و«صحيح مسلم» (كتاب الأشربة، باب النهي عن الانتباذ في المزفَّت والدُّبَّاء والحنتم والنَّقير وبيان أنه منسوخ وأنه اليوم حلال ما لم يصر مسكراً، ٣ / ١٥٥٧)، وقد مضى نحو هٰذا الحديث وشواهد كثيرة له وتخريجها في (٢ / ٧٩ ـ ٨٠).

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب بيان أنَّ كل مسكر خمر وأنَّ كل خمر حرام، ٣ / ١٥٨٧ / رقم ٢٠٠٢) عن جابر رضي الله عنه.

وورد عن ابن عمر في «صحيح مسلم» (رقم ٢٠٠٣) بلفظ: «كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام»، وعن عائشة في «الصحيحين» كما بيَّنتُه في التعليق على (٢ / ٥٢٢). =

«ما أسكر كثيرهُ؛ فقليله حرام»[1]، وكذٰلك نهى عن الخليطين للمعنى الذي نهى من أجله عن الانتباذ في الدباء والمزفت وغيرهما[2]؛ فهٰذا ونحوه دائرٌ في المعنى بين الأصلين، فكان البيان من رسول الله ﷺ يعيِّن ما دار بينهما إلى أي جهة يضاف من الأصلين.

والثالث: أن الله أباح من صيد الجارح المعلَّم ما أمسك عليك، وعُلم من ذٰلك أن ما لم يكن معلَّماً فصيده حرام، إذ لم يمسك إلا على نفسه؛ فدار

= وانظر تخريج الحديث السابق.

(٢) لعله قد سقط من النسخة هنا كلمة «أو الإباحة»؛ فالفرض أنه بقيت واسطة وهي القليل الذي لا يسكر، إلى أي الطرفين تنضم؛ فبين أن ما أسكر كثيره . . . إلخ . (د).

(١) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الأشربة، باب النَّهي عن المسكر، ٣ / ٣٢٧ / رقم ٣٦٨١)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الأشربة، باب ما جاء ما أسكر كثيره فقليله حرام، ٤ / ٢٩٢ / رقم ١٨٦٥)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الأشربة، باب ما أسكر كثيره فقليله حرام، ٢ / ١١٢٥ / رقم ٣٣٩٣)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٣٤٣)، و«الأشربة» (١٤٨)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ٨٦٠)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤ / ٢١٧)، والبيهقي في «الكبرى» (٨ / ٢٩٦)، والبغوي في «شرح السنة» (١١ / ٣٥٠ ـ ٣٥١) من طريق داود بن بكر بن أبي الفرات عن محمد بن المنكدر عن جابر به مرفوعاً، وإسناده حسن من أجل داود، وقد تابعه موسى بن عقبة ـ وهو ثقة ـ، أخرجه من طريقه ابن حبان في «الصحيح» (١٢ / ٢٠٢ / رقم ٥٣٨٢ ـ الإحسان)، وسلمة بن صالح ـ وهو ضعيف ـ أخرجه من طريقه ابن عدي في «الكامل» (٣ / ١١٧٧).

والحديث صحيح بمجموع طريقيه، والله الموفق.

قال الترمذي: «وفي الباب عن سعد وعائشة وعبدالله بن عُمر وابن عَمرو وخوَّات بن جُبير»، وقال عن حديث جابر: «هٰذا حديث حسن غريب من حديث جابر». وانظر: «نصب الراية» (٤ / ٣٠١ ـ ٣٠٥).

(٢) في (ط): «والجر وغيرها»، وفي نسختي (ف) و(م): «وغيرها»، ولذا كتب (ف) هنا: «لعله: «وغيرهما» أو يزاد قبله «والنقير»».

بين الأصلين ما كان معلَّماً ولٰكنه أكل من صيده؛ فالتَّعليم يقتضي أنه أمسك عليك والأكل يقتضي أنه اصطاد لنفسه لا لك، فتعارض الأصلان؛ فجاءت السنة ببيان ذٰلك، فقال عليه الصلاة والسلام: «فإنْ أكلَ فلا تأكل؛ فإني أخافُ أن يكون إنما أمسكه على نفسه»(١).

وفي حديث آخر: «إذا قتله ولم يأكل منه شيئاً؛ فإنما أمسكه عليك»(٢).

وجاء في حديث آخر: «إذا أرسلت كلبكَ وذكرت اسم الله؛ فكُل وإن

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الذَّبائح والصيد، باب التَّسمية على الصيد، ٩ / ٥٩٨ / رقم ٥٤٧٥)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الصيد والذبائح، باب الصيد بالكلاب المعلَّمة، ٣ / ١٥٢٩ ـ ١٥٣٠ / رقم ١٩٢٩) عن عدي بن حاتم رضي الله عنه.

(٢) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الصيد، باب في الصيد، ٣ / ٢٧١ / رقم ٢٨٥١)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الصيد، باب ما جاء في صيد البزاة، ٤ / ٦٦ / رقم ١٤٦٧)، وأحمد في «المسند» (٤ / ٢٥٧، ٣٧٧، ٣٧٩)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٩ / ٢٣٨) من طريق مجالد عن الشعبي عن عدي بن حاتم به.

قال الترمذي: «هٰذا حديث لا نعرفه إلا من حديث مجالد عن الشعبي، والعمل على هٰذا عند أهل العلم».

قلت: مجالد ليس بالقوي، وقد تغيَّر في آخر عمره؛ إلا أنه توبع، ولٰكن بلفظٍ آخر نحو المذكور.

أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الذبائح والصيد، باب إذا أكل الكلب، ٩ / ٦٠٩ / رقم ٥٤٨٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيد والذبائح، باب الصيد بالكلام المعلَّمة، ٣ / ١٥٢٩ / رقم ١٩٢٩) عن بيان عن الشعبي عن عدي بن حاتم؛ قال: سألتُ رسولَ الله ﷺ، قلتُ: إنَّا قومٌ نصيدُ بهٰذه الكلاب. قال: «إذا أرسلتَ كلابَكَ المعلَّمة، وذكرتَ اسم الله؛ فكلْ مما أمسكن عليك وإنْ قَتَلْنَ؛ إلا أن يأكل الكلب، فإني أخاف أن يكون إنما أمسكه على نفسه، وإنْ خالطها كلابٌ من غيرها؛ فلا تأكل». لفظ البخاري.

قلت: وكلام الترمذي السابق يقيد بما قاله البيهقي عقبه: «ذكر البازي في هٰذه الرواية لم يأتِ به الحفاظ الذين رووه عن الشعبي، وإنما أتى به مجالد».

أكل منه»[1] الحديث.

---

(١) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الصيد، باب في الصيد، ٣ / ٢٧١ - ٢٧٢ / رقم ٢٨٥٢) - ومن طريقه البيهقي في «الكبرى» (٩ / ٢٣٧ - ٢٣٨)، وابن عبدالبر في «الاستذكار» (٢٨٥/١٥ / رقم ٢١٩٣٩) - من طريق داود بن عمرو الدمشقي عن بسر بن عبيدالله عن أبي إدريس الخولاني عن أبي ثعلبة به، وقال البيهقيَ عقبه: «حديث أبي ثعلبة مخرج في «الصحيحين» من حديث ربيعة بن يزيد الدمشقي عن أبي إدريس الخولاني عن أبي ثعلبة وليس فيه ذكر الأكل، وحديث الشعبي عن عدي أصح من حديث داود بن عمرو الدمشقي ومن حديث عمرو بن شعيب».

قلت: وإسناده ضعيف، وفيه نكارة واضحة.

وداود بن عمرو ضُعِّف، وقال ابن حجر في «التقريب» (١٩٩): «صدوق يخطىء»، وأخطأ في هٰذا الحديث، ولفظ: «إذا أرسلت كلبك المعلَّم، وذكرتَ اسم الله؛ فَكُلْ. قلت: وإنْ أكل منه يا رسولَ الله؟ قال: «وإنْ أكل». فأخطأ في قوله: «وإنْ أكل»، والصواب قوله: «وإن قتل».

ويقع مثل هٰذا كثيراً للرواة، والأدلَّة على ما قلتُ كثيرة، هٰذا بعضها:

● الثابت في حديث عدي السابق: «وإن أكل فلا تأكل؛ فإني أخاف أن يكون أمسك على نفسه»، ومن المحال أن يروي الثقات الأثبات هٰذا، ثم يروون حديث أبي ثعلبة، ولا يتعرضون لمثل هٰذه اللفظة؛ فالحاجة إليها ماسة، فانفراد من يخطىء بها دلالة على عدم ثبوتها.

● مخالفتها لصريح القرآن، وهو قوله تعالى: ﴿فكلوا مما أمسكن عليكم﴾ [المائدة: ٤].

● قول الذهبي في ترجمة (داود بن عمرو) في «الميزان» (٢ / ١٧ - ١٨): «تفرد بحديث: «إذا أرسلت كلبك... فَكُل وإنْ أكل منه»»، قال: «وهو حديث منكر».

● قول ابن حزم في «المحلَّى» (٧ / ٤٧١): «هو حديث ساقط لا يصح، وداود بن عمرو ضعيف، ضعفه أحمد بن حنبل».

وأما حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وفيه نحو ما في الحديث السابق؛ فأخرجه أبـو داود في «سننـه» (كتاب الصيد، باب في الصيد، ٣ / ١١٠ / رقم ٢٨٥٧)، والبيهقي في «الكبرى» (٩ / ٢٣٨)، و«المعرفة» (١٣ / ٤٤٥ / رقم ١٨٧٨٦) من طريق حبيب المعلم عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: إن أعرابياً يقال له أبو ثعلبة قال: يا رسول الله! إن لي كلاباً مكلبة؛ فأفتني في صيدها. فقال النبي ﷺ: «إذا كان لك كلاب مكلبة فَكُلْ مما أمسكن عليك». قال: ذكيّاً أو غير ذكي؟ قال: نعم، قال: فإن أكل منه؟ قال: «وإن أكل منه». وهو حديث معلول؛ =

وجميع ذٰلك رجوع للأصلين الظاهرين[1].

والرابع: أن النهي ورد على المُحرم أن لا يقتل الصيدَ مطلقاً، وجاء أنَّ على مَن قتله عمداً الجزاء، وأبيح للحلال مطلقاً؛ فمن قتله فلا شيء عليه، فبقي قتله خطأ في محل النَّظر؛ فجاءت السُّنَّة[2] بالتسوية بين العمد والخطأ،

= فقد رواه شعبة عن عبد ربه بن سعيد عن عمرو بن شعيب، فقال عن رجل من هذيل: إنه سأل النبي ﷺ عن الكلب يصطاد، قال: «كُلْ أكَلَ أو لم يأكُلْ». ذكره البيهقي، ثم قال: فصار حديث عمرو بن شعيب بهٰذا معلولاً.

وحكم على ظاهر سنده ابن حجر في «الفتح» (٩ / ٦٠٢)؛ فقال: «سنده لا بأس به»، وحكمه في «التلخيص الحبير» (٢ / ١٣٦) أدق، وذٰلك عند قوله: «أعلَّه البيهقي»، وتعنَّت ابن حزم بتضعيفه إياه في «المحلى» (٧ / ٤٧١) بأنه صحيفة.

وقد ثبت عن ابن عمر وسعد نحو هٰذا؛ كما في «الموطأ» (٢ / ٤٩٢، ٤٩٣)، وانظر في بسط المسألة وأقوال أئمة الفقه في: «الاستذكار» (١٥ / ٢٨١ وما بعدها)، و «دلائل الأحكام» (٤ / ٢٣٩ وما بعدها).

وإذا علم ضعف الحديث؛ فلا وجه لما كتبه (د) هنا، وهٰذا نصه: «فيكون الحديث الأول من الإلحاق بأحد الطرفين احتياطاً فقط».

(١) أي: الطرفين الواضحين. (د).

(٢) كما أخرج مالك في «الموطأ» (٢٦٧ ـ رواية يحيى و١٢٤٥ ـ رواية أبي مصعب) عن عبدالعزيز ـ قال أبو مصعب: عبدالملك ـ بن قرير عن محمد بن سيرين؛ أن رجلاً جاء إلى عمر بن الخطاب، فقال: «إني أجريت أنا وصاحب لي فرسين، نستبق إلى ثغرة ثنية، فأصبنا ظبياً ونحن محرمان؛ فماذا ترى؟ فقال عمر لرجلٍ إلى جنبه: تعالى حتى أحكم أنا وأنت. قال: فحكما عليه بعنزٍ، فولى الرجل وهو يقول: هٰذا أمير المؤمنين لا يستطيع أن يحكم في ظبي، حتى دعا رجلاً يحكم معه. فسمع عمر قول الرجل، فدعاه فسأله: هل تقرأ سورة المائدة؟ قال: لا. . . . . قال: فهل تعرف هٰذا الرجل الذي حكم معي؟ فقال: لا. فقال: لو أخبرتني أنك تقرأ سورة المائدة لأوجعتك ضرباً. ثم قال: إن الله تبارك وتعالى يقول في كتابه: ﴿يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ الكعبة﴾ [المائدة: ٩٥]، وهٰذا عبدالرحمٰن بن عوف». =

قال الـزهـري: «جـاء القـرآن بالجزاء على العامد، وهو في الخطأ سنة»[1]، والزهري مِن أعلم الناس بالسنن.

= وأخرجه من طريق مالك: عبدالرزاق في «المصنف» (٤ / ٤٠٨)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٥ / ٢٠٣)، و«المعرفة» (٧ / ٤٥٠ / رقم ١٠٦٥٢).

قال ابن عبدالبر في «الاستذكار» (١٣ / ٢٧٥ ـ ٢٧٧): «أمر ابن وضاح بطرح عبدالملك اسم شيخ مالك في هٰذا الحديث؛ فقال: اجعله عن ابن قرير، وكذٰلك روايته عن يحيى عن مالك عن ابن قرير عن محمد بن سيرين في هٰذا الحديث، ورواية عبيدالله عن أبيه يحيى بن يحيى عن مالك عن عبدالملك بن قرير، وهو عند أكثر العلماء خطأ؛ لأن عبدالملك بن قرير لا يعرف.

قال يحيى بن معين: «وهم مالك في اسمه، شك في اسم أبيه، وإنما هو عبدالملك بن قُرَيْب وهو الأصمعي»، وقال آخرون: إنما وهم مالك في اسمه لا في اسم أبيه، وإنما هو عبدالعزيز بن قرير، رجل بصري، يروي عن ابن سيرين أحاديث، هٰذا منها، وقال أحمد بن عبدالله بن بكير: لم يهم مالـك في اسمـه، ولا في اسم أبيه، وإنمـا هو عبدالملك بن قرير كما قال مالك، أخو عبدالعزيز بن قرير».

ونقل البيهقي في «المعرفة» (٧ / ٤٥١) أن الشافعي خطأ مالكاً أيضاً في هٰذا الاسم، وعلى أية حال؛ فالأمـر كمـا قال ابن عبـدالبـر: «الرجل مجهول، والحديث معروفٌ محفوظ من رواية البصريين والكوفيين».

قلت: وللطريق الأول علة أخرى، وهي الانقطاع بين ابن سيرين وعمر، كما نبه عليه ابن التركماني في «الجوهر النقي» (٥ / ٢٠٣)، قال ابن عبدالبر: «رواه ابن جابر، ورواه عن قبيصة الشعبي، ومحمد بن عبدالملك بن قارب الثقفي، وعبدالملك بن عمير، وهو أحسنهم سياقة له، ورواه عن عبدالملك بن عمير جماعة من أهل الحديث، منهم سفيان الثوري، وشعبة بن الحجاج، وجرير بن عبدالحميد، وعبدالملك المسعودي، ومعمر بن راشد، ذكرها كُلّها عليٌّ بن المديني». ثم أسندها من جميع هٰذه الطرق ثم قال: «ظاهر حديث مالك من قوله: «أجريت أنا وصاحب لي فرسين نستبق إلى ثغرة ثنية فأصبنا ظبياً» يدلّ على أن قتل ذٰلك الظبي كان خطأً».

(١) أخرجه بسنده إليه عبدالرزاق في «المصنف» (٤ / ٣٩١ / رقم ٨١٧٨)، وذكره عنه ابن عبدالبر في «الاستذكار» (١٣ / ٢٨٥). وفي (ط): «جاء في القرآن... على العمد...».

والخامس: أنَّ الحلال والحرام من كل نوع قد بيَّنه القرآن، وجاءت بينهما أمور ملتبسة لأخذها بطرف من الحلال والحرام؛ فبيَّن صاحبُ السنة ﷺ من ذٰلك على الجملة وعلى التفصيل.

فالأول[1] قوله: «الحلال بيِّن، والحرام بيِّن، وبينهما أمور مشتبهات»[2] الحديث.

ومن الثاني قوله في حديث عبدالله بن زَمعة: «واحتجبي منه يا سوْدةُ» لما رأى من شبهه بعتبة، الحديث[3].

---

(١) أي: ما كان على الجملة. (د).

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، ١ / ١٢٦ / رقم ٥٢، وكتاب البيوع، باب الحلال بيِّن والحرام بيِّن وبينهما أمور مشتبهات، ٤ / ٢٩٠ / رقم ٢٠٥١)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، ٣ / ١٢١٩ - ١٢٢٠ / رقم ١٥٩٩) عن النعمان بن بشير رضي الله عنه.

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب البيوع، باب تفسير المشبهات، ٤/ ٢٩٢ / رقم ٢٠٥٣، وباب شراء المملوك من الحربي، ٤ / ٤٤١ / رقم ٢٢١٨، وكتاب الخصومات، باب دعوى الوصيِّ للميت، ٥ / ٧٤ / رقم ٢٤٢١، وكتاب العتق، باب أم الولد، ٥ / ١٦٣ / رقم ٢٥٣٣، وكتاب الوصايا، باب قول الموصي لوصيه: تعاهد ولدي، ٥ / ٣٧١ / رقم ٢٧٤٥، وكتاب المغازي، باب منه، ٨ / ٢٣ / رقم ٤٣٠٣، وكتاب الفرائض، باب الولد للفراش حرة كانت أو أمة، ١٢ / ٣٢ / رقم ٦٧٤٩، وباب من ادعى أخاً وابن أخ، ١٢ / ٥٢ / رقم ٦٧٦٥، وكتاب الحدود، باب للعاهر الحجر، ١٢ / ١٢٧ / رقم ٦٨١٧، وكتاب الأحكام، باب من قضي له بحق أخيه فلا يأخذه، ١٣ / ١٧٢ / رقم ٧١٨٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الرضاع، باب الولد للفراش وتوقِّي الشبهات، ٢ / ١٠٨٠ / رقم ١٤٥٧) عن عائشة رضي الله عنها، وقوله ﷺ: «احتجبي منه»، حمله بعضهم على جهة الاختيار والتنزّه؛ فإنّ للرجل أن يمنع امرأته من رؤية أخيها، وقال بعضهم: كان ذٰلك منه لقطع الذريعة بعد حكمه بالظاهر؛ فكأنه حكم بحكمين: حكم ظاهر، وهو «الولد للفراش»، وحكم باطن، وهو الاحتجاب من أجل الشُّبه، كأنه قال: ليس بأخٍ لك يا سودة =

وفي حديث عَدِيّ بن حاتم في الصيد: «فإذا اختلط بِكلابك كلبٌ من غيرها؛ فلا تأكل، لا تدري لعله قتله الذي ليس منها»[1].

وقال في بئر بُضَاعة[2] وقد كانت تطرح فيها الحِيض[3] والعَذِرات: «خلق الله الماءَ طهوراً لا يُنَجِّسه شيء»[4]؛ فحكم بأحد الطرفين وهو الطهارة.

= إلا في حكم الله بالولد للفراش، فاحتجبي منه لما رأى شبهه لعتبة. أفاده ابن عبدالبر في «التمهيد» (٨ / ١٨٦).

كتب (د) هنا ما نصه: «لما رأى شبهه بعتبة؛ فألحق بصاحب الفراش، وهو واضح، وألحقه بغير صاحب الفراش من جهة المحرمية، فلم يجعله من محارم سودة؛ لوضوح شبهه بغير أبيها احتياطاً». وفي (ط): «هو لك يا عبد بن زمعة، واحتجبي...».

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الذبائح والصيد، باب إذا أكل الكلب، ٩ / ٦٠٩ / رقم ٥٤٨٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيد والذبائح، باب الصيد بالكلاب المعلَّمة، ٣ / ١٥٢٩ / رقم ١٩٢٩) عن عدي بن حاتم رضي الله عنه.

(٢) بُضاعَة ـ بضم الباء ـ هو المشهور، وذكر الجوهري الضم والكسر، قال المنذري: «بئر بضاعة: دار لبني ساعدة بالمدينة، وبئرها معلوم، وبهال مال من أموال أهل المدينة، قيل: بضاعة: اسم لصاحب البئر، وقيل: لموضعها.

(٣) جمع حِيْضَة ـ بكسر فسكون ـ، وهي الخرقة التي تستثفر بها المرأة؛ كالمحيضة، وجمعها محايض، وفي حديث عائشة: «ليتني كنتُ حيضة ملقاة»، وفي حديث بئر بضاعة: «تلقى فيها المحايض». (ف).

قلت: في الأصل: خرق الحيض» بدل من الحيض». قلت: انظر أيضاً «الصحاح» (٣ / ١٠٧٣).

(٤) للحديث طرق كثيرة، أحسنها طريق أبي أسامة عن الوليد بن كثير عن محمد بن كعب القرظي عن عبيدالله بن عبدالله بن رافع بن خديج عن أبي سعيد به، كما عند أحمد في «المسند» (٣ / ٣١)، وأبي داود في «السنن» (رقم ٦٦)، والترمذي في «الجامع» (١ / ٩٥)، والنسائي في «المجتبى» (١ / ١٧٤)، والدارقطني في «السنن» (١ / ٣٠)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ٤٧)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١ / ١٤١ ـ ١٤٢)، والبغوي في «شرح السنة» (٢ / ٦٠ / =

. . . .

= رقم ٢٨٣)، وابن المنذر في «الأوسط» (١ / ٢٦٩).

وقال الترمذي: «حديث حسن، وقد جوَّد أبو أسامة هٰذا الحديث، فلم يرو أحد حديث أبي سعيد في بئر بضاعة أحسن مما روى أبو أسامة، وقد روي هٰذا الحديث من غير وجه عن أبي سعيد»، وقال البغوي: «هٰذا حديث حسن صحيح»، وقال شيخنا الألباني في «إرواء الغليل» (١ / ٤٥): «قلت: ورجال إسناده ثقات رجال الشيخين، غير عبيدالله بن عبدالله بن رافع»، وصححه لطرقه وشواهده.

قلت: ومن أصح شواهده حديث سهل بن سعد، أخرجه الطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١ / ١٢)، والدارقطني في «السنن» (١ / ٣٢)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١ / ٢٥٩)، وقاسم بن أصبغ في «مصنفه»، ومن طريقه ابن حزم في «المحلى» (١ / ١٥٥)، ومحمد بن عبدالملك بن أيمن في «مستخرجه على سنن أبي داود» كما في «التلخيص الحبير» (١ / ١٣).

والحديث صححه أحمد بن حنبل. قال الخلال: «قال أحمد: حديث بئر بضاعة صحيح، وصححه أيضاً يحيى بن معين وابن حزم، وحسنه ابن القطان، وقال ابن أصبغ: أحسن شيء في بئر بضاعة، وقال العيني: إسناده صحيح، وصححه النووي».

انظر: «التلخيص الحبير» (١ / ١٢)، و«تحفة المحتاج» (١ / ١٣٧)، و«المجموع» (١ / ٨٢)، و«المغني» (١ / ٢٥)، و«خلاصة البدر المنير» (١ / ٧)، و«البناية في شرح الهداية» (١ / ٣٢٠)، و«إرواء الغليل» (١ / ٤٥ - ٤٦)، و«الهداية في تخريج أحاديث البداية» (١ / ٢٦٦)، و«تحفة الطالب» لابن كثير (رقم ١٤٦)، و«تنقيح التحقيق» (١ / ٢٠٥ - ٢٠٧)، و«البدر المنير» (٢ / ٥١ - ٦١). وانظر لزاماً: «الطهور» لأبي عبيدالقاسم بن سلام (رقم ١٤٥ - ١٤٦)، و«الخلافيات» المجلد الثالث مع تعليقي عليهما.

وكتب (د) هنا ما نصه: «الحديث أخرجه أصحاب السنن، وفيه: إنا نستقي لك الماء من بئر بضاعة وتلقي فيها لحوم الكلاب وخرق المحايض وعذر الناس (جمع عذرة، وهي الفتيلة التي توضع داخل الحلق إذا أصابه وجع)، وإذا نظر إلى الروايات الأخرى التي فيها زيادة: «إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه»، يكون الحكم بالطهارة لأن علامة التنجيس لم توجد فيه، وإن كانت هٰذه الروايات ضعيفة سنداً!! لٰكنها لا بد أن تكون بحيث يعتمد عليها، بدليل الإجماع على معناها، ولا إجماع بدون سند من الكتاب أو السنة؛ فلا يكون مما نحن فيه لأنه من باب تحقيق المناط فقط إذا =

وجاء في الصيد: «كل ما أصْمَيْتَ[1]، ودَعْ ما أنْمَيْتَ»[2].

وقال في حديث عقبة بن الحارث في الرِّضاع؛ إذ[3] أخبرته المرأة السوداء بأنها أرضعته، والمرأة[4] التي أراد تزوُّجها، قال فيه: «كيف[5] بها وقد زعَمَتْ أنها

= كانت القاعدة مقررة من قبل، ويكون هٰذا كتذكير لهم بالحكم، أما إذا كان إنشاء للحكم؛ فهو من الباب».

(١) أي: ما أصابه السهم فأسرع بموته وأنت تراه، من (الإصماء) وهو أن تقتل الصيد مكانه، و(الإنماء) أن تصيبه إصابة غير قاتلة في الحال، ومعناه: أنَّ ما أصبته، ثم غاب عنك فمات بعد ذٰلك فلا تأكله؛ فإنك لا تدري أمات بصيدك أم بعارضٍ آخر. (ف).

قلت: انظر في تفصيل هٰذا المعنى وأحكامه: «تفسير القرطبي» (٦ / ٧١ ـ ٧٢)، و«فتح الباري» (٩ / ٦١١)، و«معرفة السنن والآثار» (١٣ / ٤٤٩ ـ ٤٥٠).

(٢) أخرجه الطبراني في «الكبير» (١٢ / ٢٧ / رقم ١٢٣٧٠) بإسنادٍ ضعيف، فيه عثمان بن عبدالرحمٰن الوقّاصي، قاله ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٤ / ١٣٦)، وأخرجه البيهقي في «الكبرى» (٩ / ٢٤١)، و«المعرفة» (١٣ / ٤٤٩ / رقم ١٨٨٠٠، ١٨٨٠٢) من طريقين عن ابن عباس موقوفاً، وهو أشبه، **وصححه البيهقي موقوفاً**، وضعّف المرفوع، وانظر: «فتح الباري» (٩ / ٦١١)، و«مجمع الزوائد» (٤ / ١٦٢)، و«تخريج العراقي لأحاديث الإحياء» (٢ / ٩٦).

وللمرفوع شاهد من حديث عمرو بن تميم عن أبيه عن جده؛ كما عند أبي نعيم في «المعرفة»، وفيه محمد بن سليمان بن مشمول وقد ضعّفوه، وانظر: «من روى عنه أبيه عن جده» (ص ٤٩٣)، و«لسان الميزان» (٢ / ٧٣).

وكتب (د) هنا ما نصُّه: «وبالتأمل في الفرق بين مسألة الصيد ومسألة الماء، حيث إنه ﷺ رجح في الصيد عدم الحل وفي الماء الطهارة، تجد أنه قد أخذ فيهما بالأصل إن كان اجتهاداً؛ فالأصل الذكاة الشرعية المعروفة، والصيد رخصة بقيود وشروط؛ فما لم نجزم بحصول الشروط رجعنا إلى الأصل، وهو عدم الحل؛ لأنه غير مذكى، وكذٰلك الماء رجح فيه الأصل، وهو الوصف الذي خلق عليه حتى يتبين ما يخالفه، ولما لم يتبين بقي على أصله».

(٣) في النسخ المطبوعة: «إذا»، والمثبت من الأصل و(ط).

(٤) أي: مع المرأة. (ف). (٥) في (ط): «فكيف».

قد أرضَعتْكما؟ دعها عنك»(1).

إلى أشياء من هٰذا القبيل كثيرة.

والسادس: أن الله عز وجل حرَّم الزنى، وأحل التزويج وملكَ اليمين، وسكت عن النكـاح المخـالف للمشروع؛ فإنه ليس بنكاح محض ولا سفاح محض؛ فجاء في السنة ما بين الحكم في بعض الوجوه، حتى يكون(2) محلاً لاجتهاد العلماء في إلحاقه بأحد الأصلين مطلقاً(3)، أو في(4) بعض الأحوال،

---

(1) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب البيوع، باب تفسير المشبَّهات، 4 / 291 / رقم 2052، وكتـاب النكـاح، باب شهـادة المرضعة، 9 / 152 / رقم 5104)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب النكاح، باب الشهادة في الرضاع، 6 / 109)، و«الكبرى» ـ كما في «التحفة» (7 / 300) ـ، والترمذي في «الجامع» (أبواب الرضاع، باب ما جاء في شهادة المرأة الواحدة في الـرضـاع، 3 / 457 / رقم 1151)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الأقضية، باب الشهادة في الـرضـاع، 3 / 306 ـ 307 / رقم 3603)، وأحمـد في «المسند» (4 / 7، 383 ـ 384)، والدارقطني في «السنن» (4 / 175 ـ 176)، والحميدي في «المسند» (رقم 579)، والبيهقي في «الكبرى» (7 / 463) عن عُقبة بن الحارث رضي الله عنه.

وكتب (د) هنا ما نصُّه: «وفيه أنه تزوج بنتاً لأبي إهاب بن عزيز؛ فأتته امرأة فقالت: إني أرضعت عقبة والتي تزوج بها، فركب إلى المدينة. فقال له النبي ﷺ: «وكيف وقد قيل؟». ففارقها؛ إلا أنهم قالوا: إن هٰذا إرشاد إلى طريق الورع والتنزه عن الشبهات ولو ضعيفة، فإن الشارع جعل لسماع دعوى المرأة في الرضاع شروطاً لم تستوف ها هنا؛ فكان مقتضاه ألا يلتفت إلى قول المرأة، ولا يقضي به في تحريم هٰذا النكاح، ومنه تعلم ما في قوله: «التي أراد أن يتزوج بها»».

قلت: انظر في المسألة وفقهها: «شرح السنة» (9 / 87)، و«فتح الباري» (9 / 153 وما بعدها و5 / 269).

(2) أي: المسكوت عنه، أي: باقيه الذي لم تبينه السنة. (د).

(3) كما في مثال النكاح بغير ولي قبل الدخول؛ فليس له أثر يترتب عليه إن حصل الطلاق قبل الدخول، وبعد الدخول ألحق بكل من الأصلين في حالة وحكم وإن كانت هٰذه الأحكام التي ذكرناها أخذت من بيان الحديث لا من الاجتهاد العلماء. (د).

(4) في الأصل: «على».

وبالأصل الآخر في حال آخر؛ فجاء في الحديث: «أيما امرأةٍ نُكِحتْ بغير إذنِ وليِّها؛ فنِكاحُها باطلٌ، فنكاحُها باطلٌ، فنكاحها باطلٌ، فإن دخل بها؛ فلها المهرُ بما استحلَّ منها»[1]، وهٰكذا سائر ما جاء في النكاح الفاسد من السنة.

والسابع: أن الله أحلَّ صيد البحر فيما أحل من الطيبات، وحرم الميتة فيما حرم من الخبائث، فدارت ميتة البحر بين الطرفين؛ فأشكل حكمها؛ فقال عليه الصلاة والسلام: «هو الطَّهُورُ ماؤه، الحِلُّ مَيتتهُ»[2].

---

(١) الحديث صحيح بمجموع طرقه؛ كما بيّنتُه بتفصيل في تعليقي على (٣ / ٤٧).

(٢) أخرجه مالك في «الموطأ» (كتاب الطهارة، باب الطهور للوضوء، ١ / ٢٢ / رقم ١٢) ـ ومن طريقه الشافعي في «الأم» (١ / ١٦)، و«المسند» (٨ / ٣٣٥ ـ مع الأم)، وأبو عبيد في «الطهور» (رقم ٢٣١)، ومحمد بن الحسن في «الموطأ» (رقم ٤٦) ـ، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١ / ١٣١) و«المسند» كما في «نصب الراية» (١ / ٩٦)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٢٣٧ و٣٦١ و٣٩٣)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الطهارة، باب الوضوء بماء البحر، ١ / ١٧٦، وكتاب الصيد والذبائح، باب ميتة البحر، ٧ / ٢٠٧)، و«السنن الكبرى» (رقم ٦٧)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الطهارة، باب ما جاء في ماء البحر أنه طهور، ١ / ١٠٠ ـ ١٠١ / رقم ٦٩)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الطهارة، باب الوضوء بماء البحر، ١ / ٦٤ / رقم ٨٣)، والدارمي في «السنن» (كتاب الطهارة، باب الوضوء من ماء البحر، ١ / ١٨٦، وكتاب الصيد، باب في صيد البحر، ٢ / ٩١)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الطهارة، باب الوضوء بماء البحر، ١ / ١٣٦ / رقم ٣٨٦، وكتاب الصيد، باب الطافي من صيد البحر، ٢ / ١٠٨١ / رقم ٣٢٤٦)، والبخاري في «التاريخ الكبير» (٣ / ٤٧٨، ترجمة سعيد بن سلمة المخزومي)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ١١٩ ـ موارد الظمآن)، وابن خزيمة في «الصحيح» (١ / ٥٩ / رقم ١١١)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ٤٣)، والدارقطني في «السنن» (١ / ٣٦)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ١٤٠ ـ ١٤١) و«معرفة علوم الحديث» (ص ٨٧)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١ / ٣) و«السنن الصغرى» (١ / ٦٣ / رقم ١٥٥)، وابن المنذر في «الأوسط» (١ / ٢٤٧)، والبغوي في «شرح السنة» (٢ / ٥٥ ـ ٥٦ / رقم ٢٨١)، والجورقاني في «الأباطيل والمناكير» (١ / ٣٤٦)، وقال: «إسناده متّصل ثابت»، وقال الترمذي: «هٰذا حديث حسن صحيح»، ونقل عنه البخاري تصحيحه =

وروي في بعض الحديث: «أُحِلَّت [لنا] ميتَتان: الحِيتانُ، والجراد»(١).

= لهٰذا الحديث.

وصححه ابن خزيمة وابن حبان وابن السَّكن وابن المنذر والخطّابي والطحاوي وابن منده وابن حزم والبيهقي وعبدالحق وابن الأثير وابن الملقّن والزّيلعي وابن حجر والنووي والشوكاني والصنعاني وأحمد شاكر والألباني.

انظر: «نصب الراية» (١ / ٩٥)، و«التلخيص الحبير» (١ / ٩)، و«المجموع» (١ / ٨٢)، و«خلاصة البدر المنير» (رقم ١)، و«تحفة المحتاج» (رقم ٣)، و«البناية شرح الهداية» (١ / ٢٩٧)، وتعليق شاكر على «جامع الترمذي» (١ / ١٠١)، و«نيل الأوطار» (١ / ١٧)، و«سبل السلام» (١ / ١٥)، و«إرواء الغليل» (١ / ٤٢)، و«البدر المنير» (٢ ـ ٥).

وقال الإمام الشافعي في هٰذا الحديث: «هٰذا الحديث نصف علم الطهارة». انظر «المجموع» (١ / ٨٤)، وانظر لزاماً: «الطهور» لأبي عبيد (رقم ٢٣١ ـ ٢٤٠) مع تعليقي عليه.

(١) أخرجه أحمد في «المسند» (٢ / ٩٧)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الصيد، باب صيد الحيتان والجراد، ٢ / ١٠٧٣ / رقم ٣٢١٨، وكتاب الأطعمة، باب الكبد والطحال، ٢ / ١١٠٢ / رقم ٣٣١٤)، والشافعي في «الأم»(٢ / ٢٣٣) و«المسند» (٢ / ١٧٣ / رقم ٦٠٧ ـ ترتيب السندي)، وعبد بن حميد في «المنتخب» (ص ٣٤٠ ورقم ٨٢٠)، والعقيلي في «الضعفاء الكبير» (٢ / ٣٣١)، وابن عدي في «الكامل» (٤ / ١٥٨٢)، وابن حبان في «المجروحين» (٢ / ٥٨)، والبيهقي في «الكبرى» (١ / ٢٥٤ و٩ / ٢٥٧)، والدارقطني في «السنن» (٤ / ٢٧٢)، والبغوي في «شرح السنة» (١١ / ٢٤٤)، وابن ثرثال في «سداسياته» ـ كما في «الصحيحة» (رقم ١١١٨) ـ، جميعهم من طريق عبدالرحمٰن بن زيد عن أبيه عن ابن عمر به مرفوعاً.

وعزاه السيوطي في «الجامع الصغير» (١ / ٢٠٠ ـ مع الفيض) للحاكم، وتبعه شيخنا في «الصحيحة»، ولم أعثر عليه في «المستدرك»، ولعل منشأ هٰذا العزو ما حكاه ابن الملقّن في «البدر المنير» (٢ / ١٦١) و«تحفة المحتاج» (١ / ٢١٦ / رقم ١٢٢): «رواه ابن ماجه بإسنادٍ ضعيف، لأجل عبدالرحمٰن بن أسلم، وإنْ كان الحاكم قال في «مستدركه» في حديث هو في سنده: هٰذا حديث صحيح الإسناد»، وذكر الشيخ أحمد شاكر في «تعليقه على المسند» (٨ / ٨١) أنه لم يجده في «المستدرك» بعد طول بحث.

والإسناد المذكور ضعيف جدّاً، وقال الدارقطني والبيهقي: «رواه سليمان بن بلال عن زيد =

. . . .

= ابن أسلم عن عبدالله بن عمر؛ أنه قال: «أحلت لنا. . .». قالا: «وهو الأصح»، يعني أن الحديث موقوف وليس بمرفوع.

وهٰذا الذي رجَّحه أبو زرعة الرازي، كما في «العلل» (٢ / ١٧ / رقم ١٥٢٤) لابن أبي حاتم، وقال الإمام أحمد في «العلل» (٢ / ١٣٦ و٣ / ٢٧١ / رقم ١٧٩٥ و٥٢٠٤ ـ رواية ابنه عبدالله): «روى عبدالرحمٰن أيضاً حديثاً آخر منكر، حديث: «أحل لنا ميتتان ودمان»، وأشار إلى صحَّة وقفه، بروايته في «العلل» أيضاً (١ / ٤٨٠ / رقم ١٠٩٩ ـ رواية عبدالله) عن ابن عمر من طريق آخر، وستأتي الإشارة إليه، مع أن ابن عدي في «كامله» (١ / ٣٨٨) قال: «رواه يحيى بن حَسَّان عن سليمان بن بلال مرفوعاً»، وأسنده من طريقه (٤ / ١٥٠٣)، قال البيهقي: «وقد رفع هٰذا الحديث أولاد زيد عن أبيهم، وهم: عبدالله، وأسامة، وعبدالرحمٰن بنو زيد بن أسلم عن أبيهم عن ابن عمر»، قال: «وأولاد زيد كلهم ضعفاء، جرحهم يحيى بن معين، وكان أحمد بن حنبل وعلي ابن المديني يوثقان عبدالله بن زيد؛ إلا أنَّ الصحيح من هٰذا الحديث هو الأول». يعني: الموقوف الذي ذكره.

قلت: ومتابعة عبدالله وأسامة أخرجها أحمد في «العلل» (١ / ٤٨٠ / رقم ١٠٩٩ ـ رواية ابنه عبدالله)، والعقيلي في «الضعفاء الكبير» (٢ / ٣٣١)، وابن عدي في «الكامل» (١ / ٣٨٨ و٤ / ١٥٠٣).

وقال الشيخ تقي الدين ابن الصلاح في «كلامه على الوسيط»: «هٰذا الحديث ضعيف عند أهل الحديث، غير أنه متماسك»، قال: «وأولاد زيد وإنْ كانوا قد ضُعِّفوا ثلاثتهم؛ فعبد الله منهم، قد وثقه أحمد وعلي بن المديني». قال: «وفي اجتماعهم على رفعه ما يقويه تقوية صالحة».

قلت: وجنح الشيخ ابن دقيق العيد في «الإمام» إلى تصحيح الرواية المرفوعة من طريق عبدالله بن زيد؛ فإنه قال ـ عقب قول البيهقي: إن أحمد بن حنبل وعلي بن المديني كانا يوثِّقان عبدالله بن زيد إلى آخره ـ: «إذا كان عبدالله على ما قالاه؛ فيدخل حديثه فيما رفعه الثقة، ووقفه غيرُهُ، وقد عُرِفَ ما فيه عند الأصوليين والفقهاء». يعني: والأصحّ تقديم ما رواه الرافع؛ لأنها زيادة، وهي من الثقة مقبولة.

قال: «لا سيما وقد تابعه على ذٰلك أخواه»، أي: فلا يُسَلَّم أن الصحيح الأول كما قال البيهقي؛ فتكون هٰذه الطريق حسنة، مع أن الرواية الأخرى يحسن الاستدلال بها، قال البيهقي: =

وأكل عليه الصلاة والسلام مما قذفه البحر لمَّا أتى به أبو عبيدة[1].

والثامن: أن الله تعالى جعل النفس بالنفس، [وأقص من الأطراف بعضها من بعض في قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ . . .﴾ [المائدة: ٤٥]][2] إلى آخر الآية، هٰذا في العمد، وأما الخطأ؛ فالدية لقوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ﴾ [النساء: ٩٢].

= «هي في معنى المسند»، أي: في حكم المرفوع؛ كما فهم ابن حجر في «الفتح» (٩ / ٦٢١).

قلت: لأن قول الصحابي: «أمرنا بكذا»، و«نهينا عن كذا»، و«أحلَّ كذا»، و«حُرِّم كذا»: مرفوع عن النبي ﷺ على المختار عند جمهور الفقهاء، والأصوليين، والمحدثين.

لا جرم أن الشيخ تقي الدين ابن الصلاح، والشيخ محيي الدين النووي قالا: «يحصل الاستدلال بهٰذه الرواية لأنها في معنى المرفوع».

ولهٰذا الحديث طريق ضعيفة جداً، غريبة، لا بأس بالتنبيه عليها، وهي: عن مسور بن الصلت عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً كما تقدم، أخرجه الدارقطني في «العلل» (٣ / ق ١١٢ / أ)، والخطيب في «تاريخه» (١٢ / ٢٤٥)، وقال الدارقطني: «لا يصح لأن المسور كان ضعيفاً»، وهو كما قال؛ فقد كذَّبه أحمد، وقال ابن حبان: «يروي عن الثقات الموضوعات، لا يجوز الاحتجاج به».

وله طريق أخرى فيها أبو هاشم كثير بن عبدالله الأبلي، نركه النسائي، وقال البخاري: «منكر الحديث»، ولذا قال ابن حجر بعد كلامه على رواية أولاد زيد: «تابعهم شخص أضعف منهم، وهو. . .».

وانظر: «التلخيص الحبير» (١ / ٢٦)، و«نصب الراية» (٤ / ٢٠٢)، و«البدر المنير» (٢ / ١٥٨ - ١٦٤)، و«تخريج الزيلعي على الكشاف» (١ / ١٠٠ / رقم ٨٤).

(١) أخرج ذٰلك البخاري في «صحيحه» (كتاب المغازي، باب غزوة سيف البحر وهم يتلقَّون عيراً لقريش وأميرهم أبو عبيدة، ٨ / ٧٨ / رقم ٤٣٦٢)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الزهد والرقائق، باب حديث جابر الطويل، ٤ / ٢٣٠٨ - ٢٣٠٩ / رقم ٣٠١٤) عن جابر رضي الله عنه، وليس في رواية مسلم أكله ﷺ منه.

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

وبيَّن [1] عليه الصلاة والسلام ديةَ الأطراف على النحو الذي يأتي [2] بحول الله ؛ فجاء طرفان أشكل بينهما الجنين إذا أسقطته أمُّه بالضَّربة [3] ونحوها ؛ فإنه يشبه جزء الإنسان كسائر الأطراف، ويشبه الإنسان التام لخلقته [4] ؛ فبيَّنت السنة [5] فيه أن ديته الغُرَّة [6] ، وأن له حكم نفسه لعدم تمحض أحد الطرفين له .

والتاسع : أن الله حرَّم الميتة وأباح المُذكَّاة ؛ فدار الجنين الخارج من بطن

---

(١) وأشهر أحاديث الموضوع ما رواه مالك والنسائي عن عبدالله بن حزم عن أبيه ، وما رواه أبو داود والنسائي عن عمرو بن شعيب ، وهٰذا المثال مما وقع في الكتاب النص على الطرفين ، لٰكن بيان أحدهما به والآخر بالسنة ، وبقيت الواسطة على اجتهاد يبعد على الناظر . (د) .

قلت : حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ أنه قضى في الموضحة بِخَمْس، وفي الأصابع بعَشْر، وفي لفظ : «في المُوضِحَة خَمْسٌ»، أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الديات، باب ديات الأعضاء، ٤ / ٦٩٥ / رقم ٤٥٦٦)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الديات، باب ما جاء في الموضحة، ٤ / ١٣ / رقم ١٣٩٠)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب القسامة، باب المواضح، ٨ / ٥٧)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٩ / ١٤٢)، وعبدالرزاق في «المصنف» (٩ / ٣٠٦ / رقم ٧٣٢٤)، والدارمي في «السنن» (٢ / ١٩٤)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ٧٨٥)، وابن أبي عاصم في «الديات» (١١٣)، والبيهقي في «الكبرى» (٨ / ٨١)، والبغوي في «شرح السنة» (١٠ / ١٩٥)، وإسناده صحيح .

قلت : وسيأتي تخريج الحديث الآخر .

(٢) في المثال الرابع مما يجري مجرى القياس . (د) .

(٣) أي : من غيرها . (د) .

(٤) في (ط) : «الخلقة» .

(٥) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الدِّيات ، باب جنين المرأة ، ١٢ / ٢٤٦ / رقم ٦٩٠٤)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب القسامة ، باب دية الجنين ، ٣ / ١٣٠٩ / رقم ١٦٨١) عن أبي هريرة رضي الله عنه .

(٦) قال صاحب «التيسير» في شرح الحديث : «الغرة عند العرب العبد والأمة ، وعند الفقهاء : ما بلغ ثمنه من العبيد نصف عشر الدية ، وقوله : «حكم نفسه» ؛ أي : لم يلحق بأحد الطرفين . (د) . ونحوه عند (ف) .

المذكاة ميتاً بين الطرفين؛ فاحتملهما؛ فقال في الحديث: «ذَكاةُ الجنينِ ذكاةُ أُمِّه»[1] ترجيحاً لجانب الجزئية على جانب الاستقلال.

---

(١) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الأضاحي، باب ما جاء في ذكاة الجنين، ٣ / ١٠٣ / رقم ٢٨٢٧)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الأطعمة، باب ما جاء في ذكاة الجنين، ٤ / ٧٢ / رقم ١٤٧٦)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الذبائح، باب ذكاة الجنين ذكاة أمه، ٢ / ١٠٦٧ / رقم ٣١٩٩)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٣١، ٥٣)، وعبدالرزاق في «المصنف» (٤ / ٥٠٢ / رقم ٨٦٥٠)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ٩٠٠)، وأبو يعلى في «المسند» (٢ / ٢٧٨ / رقم ٩٩٢)، والدارقطني في «السنن» (٤ / ٢٧٢ - ٢٧٣، ٢٧٤)، والبيهقي في «الكبرى» (٩ / ٣٣٥)، والبغوي في «شرح السنة»(١١/ ٢٢٨)، جميعهم من طريق مجالد بن سعيد عن أبي الودَّاك عن أبي سعيد الخدري رفعه.

وإسناده ضعيف لضعف مجالد، ولٰكنه توبع، تابعه يونس بن أبي إسحاق، وهو متفق على ثقته، وأبو الودَّاك ثقة، احتجَّ به مسلم.

وقد ضعّفه ابن حزم في «المحلى» (٧ / ٤١٩) بقوله: «مجالد ضعيف، وأبو الودَّاك ضعيف».

قلت: أبو الودَّاك وثَّقه ابن معين وابن حبان، وقال النسائي: «صالح»، ولذا قال ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٤ / ١٥٧): «أمَّا أبو الودَّاك فلم أرَ من ضعَّفه».

وأخرج متابعة يونس عن أبي الودَّاك أحمد في «المسند» (٣ / ٣٩)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ١٠٧٧ - موارد)، والدارقطني في «السنن» (٤ / ٢٧٤)، والبيهقي في «الكبرى» (٩ / ٣٣٥)، والخطيب في «الموضّح» (٢ / ٢٤٩).

قال ابن حجر في «التلخيص» (٤ / ١٥٧): «فهٰذه متابعة قويَّة لمجالد»، وقال المنذري في «مختصر السنن» (٤ / ١٢٠): «وهٰذا إسناد حسن، ويونس - وإنْ تُكلِّم فيه -؛ فقد احتج به مسلم في «صحيحه»»، وقال الذهبي في «الميزان» (٤ / ٤٨٣) - وساق كلام الأئمة فيه وعنه -: «قلت: بل هو صدوق، ما به بأس، ما هو في قوة مِسْعَر ولا شعبة»، وترجمه في «من تكلم فيه وهو موثَّق» (رقم ٣٨٩).

وأخرجه أحمد في «المسند» (٣ / ٤٥)، وأبو يعلى في «المسند» (٢ / رقم ١٢٠٦)، والطبراني في «الصغير» (١ / ٨٨، ١٦٨)، والخطيب في «التاريخ» (٨ / ٤١٢)، وأبو نعيم في =

والعاشر: أن الله قال: ﴿ فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ ﴾ [النساء: ١١]؛ فبقيت البنتان مسكوتاً عنهما؛ فنقل

= «مسانيد فراس بن يحيى المكتب» (رقم ٣٩) من طريق عطيّة العوفي ـ وهو ضعيف مدلّس ولم يصرِّح بالسَّماع ـ عن أبي سعيد به.

وله شاهد من حديث جابر أخرجه الدارمي في «السنن» (٢ / ٨٤)، وأبو داود في «السنن» (رقم ٢٨٢٨)، وأبو يعلى في «المسند» (٣ / ٣٤٣ / رقم ١٨٠٨)، وابن عدي في «الكامل» (٢ / ٦٦٠، ٧٣٣ و٦ / ٢٤٠٣)، والدارقطني في «السنن» (٤ / ٢٧٣)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ١١٤)، وأبو نعيم في «الحلية» (٧ / ٩٢ و٩ / ٢٣٦)، و«أخبار أصبهان» (١ / ٩٢ و٢ / ٨٢)، وأبـو الشيخ في «طبقـات المحـدثين بأصبهان» (رقم ٢٨٨)، وابن الأعرابي في «المعجم» (رقم ٢٠٠)، والسهمي في «تاريخ جرجان» (٢٦٥) ـ موقوفاً ـ، والخليلي في «الإرشاد» (١ / ٤٣٨)، والبيهقي في «الكبرى» (٩ / ٣٣٤ ـ ٣٣٥) من طرق عن أبي الزبير عن جابر، وليس من بينها طريق الليث بن سعد، ولم يصرح أبو الزبير في أيٍّ منها بالتحديث؛ فهو معلول من هٰذه الجهة، وبنحوه أعله ابن حزم في «المحلى» (٧ / ٤١٩).

وورد الحديث عن ابن عمر وأبي هريرة وكعب بن مالك وأبي ليلى وأبي أيوب الأنصاري وابن مسعود وابن عباس وعلي وأبي أمامة وأبي الدرداء وعمار بن ياسر والبراء بن عازب، ولا تخلو طرقه هٰذه من ضعف، وليس هٰذا موطن سردها؛ إلا أنّ الحديث **صحيح ثابت** من هٰذه الطرق، قال ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٤ / ١٥٦): «قال عبدالحق: لا يُحتجُّ بأسانيده كلها، وخالف الغزالي في «الإحياء»؛ فقال: «هو حديث صحيح»، وتبع في ذٰلك إمامه».

قلت: يريد إمام الحرمين الجويني، كما صرح به العراقي في «تخريج الإحياء» (٢ / ١١٦).

قال ابن حجر: «فإنه ـ أي: إمام الحرمين ـ قال في «الأساليب»: هو حديث صحيح، لا يتطرَّق احتمالٌ إلى متنه، ولا ضعف إلى سنده، وفي هٰذا نظر، والحقُّ أن فيها ما تنتهض به الحجَّة، وهي مجموع طرق حديث أبي سعيد وطرق حديث جابر».

قلت: والعجب من (د)؛ فإنه نقل عن ابن حجر الكلام السابق، وفيه بدل من «تنتهض»: «تنتقض»!! وقال بعد أن ذكر مخارجه عن «الجامع الصغير»: «الكل معلول»، والأمر ليس كذٰلك كما اتَّضح لك، ولله الحمد، ولا داعي للإطالة بأكثر من هٰذا، والله الموفّق.

في السنة[1] حكمهما، وهو إلحاقهما بما فوق البنتين[2]. ذكره القاضي إسماعيل.

فهٰذه أمثلة يستعان بها على ما سواها؛ فإنه أمر واضح لمن تأمل، وراجع إلى أحد الأصلين المنصوص عليهما، أو إليهما معاً؛ فيأخذ من كل منهما بطرف؛ فلا يخرج عنهما ولا يعدوهما[3].

---

(١) يشير المصنِّف إلى ما أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الفرائض، باب ما جاء في ميراث البنات، ٤ / ٤١٤ / رقم ٢٠٩٢)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الفرائض، باب ما جاء في ميراث الصلب، ٣ / ١٢١ / رقم ٢٨٩٢)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الفرائض، باب فرائض الصلب، ٢ / ٩٠٨ ـ ٩٠٩ / رقم ٢٧٢٠)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٣٥٢)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٣ / ٥٢٤)، والدارقطني في «السنن» (٤ / ٧٩)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٣٣٣ ـ ٣٣٤)، والبيهقي في «الكبرى»(٦ / ٢٢٩) من طرق عن عبدالله بن محمد بن عقيل عن جابر؛ قال: جاءت امرأة سعد بن الربيع بابْنَتَيْها من سعدٍ إلى رسول الله ﷺ؛ فقالت: يا رسول الله! هاتان ابنتا سعد بن الرَّبيع، قُتِل أبوهما معك يوم أُحُدٍ شهيداً، وإنَّ عمَّهما أخذ مالهما فلم يَدَعْ لهما مالاً، ولا تُنْكحان إلا ولهما مال. قال: «يقضي الله في ذٰلك». فنزلت آية الميراث؛ فبعث رسولُ الله ﷺ إلى عمِّهما، فقال: «أعطِ ابنتي سعدٍ الثُّلثين، وأعطِ أمَّهما الثُّمُن، وما بقي؛ فهو لك».

وإسناده حسن، من أجل عبدالله بن محمد بن عقيل، قال الترمذي: «هٰذا حديث صحيح لا نعرفه إلا من حديث عبدالله بن محمد بن عقيل»، صححه الحاكم ووافقه الذهبي، وعزاه السيوطي في «الدر المنثور» (٤ / ٤٤٥) لابن أبي شيبة ومسدد والطيالسي وابن أبي عمر وابن منيع وابن أبي أسامة وأبو يعلى وابن أبي حاتم وابن حبان.

وشذَّ بشر بن المفضل عن عبدالله بن محمد بن عقيل؛ فقال: «هاتان بنتا ثابت بن قيس»، أخرجه أبو داود في «السنن» (رقم ٢٨٩١)، والدارقطني والبيهقي، قال أبو داود والبيهقي: «أخطأ بشر فيه، إنما هما ابنتا سعد بن الربيع، وثابت بن قيس قتل يوم اليمامة».

وانظر: «فتح الباري» (٨ / ٢٤٤)، و«إرواء الغليل» (٦ / ١٢٢)، و«تفسير ابن كثير» (١ / ٤٦٨).

(٢) في (ط): «الثنتين».

(٣) غير ظاهر في الغُرَّة في الجنين؛ لأنه لم يأخذ حكم النفس ولا الأطراف، وهو يفيد عطف قوله: «أو غيره» فيما سبق على قوله «احتياطي». (د).

وأما مجال القياس؛ فإنه يقع في الكتاب العزيز أصول تشير إلى ما كان من نحوها أن حكمه حكمها، وتقرب إلى الفهم الحاصل من إطلاقها أن بعض المقيدات مثلها؛ فيجتزي بذلك الأصل عن تفريع الفروع اعتماداً على بيان السُّنَّة فيه، وهذا النحو بناء على أن المقيس عليه وإن كان خاصّاً في حكم العام معنى، وقد مر في كتاب الأدلة[1] بيان هذا المعنى، فإذا كان كذلك، ووجدنا في الكتاب أصلاً، وجاءت السنة بما في معناه أو ما يلحق به أو يشبهه أو يدانيه؛ فهو المعنى ها هنا، وسواء علينا أقلنا إن النبي ﷺ قاله بالقياس[2] أو بالوحي؛ إلا أنه جارٍ في أفهامنا مجرى المقيس، والأصل الكتاب شامل له بالمعنى المفسر في أول كتاب الأدلة[3]، وله أمثلة[4]:

أحدها[5]: أنَّ الله عز وجل حرم الرِّبا[6]، وربا الجاهلية الذي قالوا فيه:

---

(١) في المسألة التاسعة، وإنه كان العموم هناك للأشخاص، وإن الشريعة ليست خاصة ببعضهم دون بعض، وهنا شمول يرجع للمعنى الذي فيه الحكم؛ كحرمة النبيذ بجعل الخمر شاملاً له معنى وإن لم يشمله صفة. (د).

(٢) بناء على أنه ﷺ يجتهد فيقيس، وقيل: ليس له الاجتهاد. (د).

قلت: انظر لزاماً ما علقناه على قوله هذا في (ص ٣٥٤).

(٣) في المسألة الثانية، حيث قال: «إن الظن الراجع إلى أصل قطعي يعول عليه، ومثال ذلك ما ورد من الأحاديث في النهي عن جملة من البيوع والربا. (د).

(٤) في (ط): «أمثلته». (٥) في (د): «أحدهما».

(٦) أي: وظاهر أن المراد به ما يعقد في الإسلام؛ لأن هذا هو الذي بصدده التشريع، فألحق به ما عقد في الجاهلية، فقال: «وربا الجاهلية موضوع... إلخ»، وهذا إما قياس منه ﷺ، أو بوحي يجري في أفهامنا مجرى القياس، ويصح أن يكون هذا المقدار إلى قوله: «وإذا كان كذلك» مثالاً لما تردد بين طرفين واضحين فألحقه بأحدهما، وذلك أن الله تعالى حرم الربا، وقال أيضاً: ﴿قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف﴾ [الأنفال: ٣٨]؛ فتردد ربا الجاهلية بين ما يغفر فينفذ عقده وما لا يغفر فيبطل عقده، أعني: إنه لا ينفذ ولا يترتب عليه أثره وإن كان مجرد =

﴿ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ [البقرة: ٢٧٥] هو فسخُ الدَّين في الدَّين، يقول الطالب: إما أن تَقتضي وإما أن تُربى، وهو الذي دل عليه أيضاً قوله تعالى: ﴿ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٢٧٩]؛ فقال عليه الصلاة والسلام: «وربا الجاهليةِ موضوعٌ، وأوَّلُ رباً أضعُه ربا العباسِ ابن عبدالمطَّلب؛ فإنه موضوع كله»[١].

وإذا كان كذلك، وكان المنع فيه إنما هو من أجل كونه زيادة على غير عوض؛ ألحقت السنة به كل ما فيه زيادة بذلك المعنى؛ فقال عليه الصلاة والسلام: «الذَّهبُ بالذَّهب، والفضةُ بالفضة، والبُرُّ بالبُرِّ، والشَّعير بالشَّعير، والتَّمر بالتَّمر، والمِلح بالملح، مِثْلاً بمثلٍ، سواء بسواء، يداً بيدٍ، فمن زاد أو ازداد؛ فقد أرْبى، فإذا اختلفت هٰذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يداً بيد»[٢].

= حصول العقد مغفوراً؛ فألحقه بسائر الربا وأبطله؛ وعليه يكون أول أمثلة ما يجري في أفهامنا مجرى القياس قوله: «وإذا كان كذلك»، وهٰذا الوجه أقرب إلى عبارته من الأول حيث ذكر في قوله: «وإذا كان كذلك» ما يصلح علة للقياس، ولم يذكر ما يشير إلى العلة في ربا الجاهلية، وإن كان يبعد كون هٰذا الوجه مقصوداً له هنا أنه فرغ من أمثلة الإلحاق بأحد الطرفين، وأنه بصدد الجاري مجرى القياس. (د).

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، ٢ / ٨٨٩ / رقم ١٢١٨) عن جابر بن عبدالله رضي الله عنه ضمن حديث طويل، فيه خطبة الوداع الجامعة.

(٢) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب المساقاة، باب الصَّرف وبيع الذهب بالورق نقداً، ٣ / ١٢١٠ / رقم ١٥٨٧)، وأبو داود في «السنن» (كتاب البيوع، باب في الصرف، ٣ / ٢٤٨ - ٢٤٩ / رقم ٣٣٤٩، ٣٣٥٠)، والترمذي في «الجامع» (أبواب البيوع، باب ما جاء أنَّ الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل، ٣ / ٥٤١ / رقم ١٥٤٠)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٣٢٠)، والدارقطني في «السنن» (٣ / ٢٤)، والبيهقي في «الكبرى» (٥ / ٢٧٧، ٢٨٢، ٢٨٤) عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه.

ثم زاد[1] على ذٰلك بيع النساء إذا اختلفت الأصناف، وعدَّه من الربا[2]؛ لأن النساء في أحد العوضين يقتضي الزيادة[3]، ويدخل فيه بحكم المعنى[4] السَّلَف يجرُّ نفعاً، وذٰلك[5] لأن بيع هٰذا الجنس بمثله في الجنس من باب بدل الشيء بنفسه؛ لتقارب المنافع فيما يراد منها؛ فالزيادة على ذٰلك من باب إعطاء عوض على غير[6] شيء، وهو ممنوع، والأجلُ في أحد العوضين لا يكون عادة

---

(١) إلحاق ثانٍ جاء في قوله ﷺ: «فإذا اختلفت... إلخ» وثم للتأخر الرتبي، وإلا؛ فالإلحاقان في حديث واحد، إلا أن يعتبر الترتيب في نفس ألفاظ الحديث ترتيباً في الإلحاق زماناً أيضاً، وكان عليه أن يؤخر قوله: «فإذا اختلفت» بعد قوله: «ثم زاد»، ويبقى النظر في أن تحريم بيع النساء عند اختلاف الأصناف جاء بإلحاق السنة؛ لأن هٰذا يتوقف على أن أصل تحريم الربا في القرآن كان لخصوص النساء عند اتفاق الأصناف فقط، وأن تحريم النساء عند الاختلاف إنما جاء من هٰذا الحديث، كما جاء تحريم ربا الفضل به، وربما لا يساعده ما كان جارياً عندهم ووقع عليه التحريم في القرآن؛ إذ كانوا يعطون شعيراً في مقابلة شعير لأجل بأكثر، في مقابلة دراهم لأجل بأكثر، وهٰكذا؛ فليرجع إلى التاريخ المبسوط في مثله. (د).

(٢) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب البيوع، باب بيع الدينار بالدينار نساء، ٤ / ٣٨١ / رقم ٢١٧٨، ٢١٧٩)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلاً بمثل، ٣ / ١٢١٧ / رقم ١٥٩٦) عن أسامة بن زيد مرفوعاً: «لا رباً إلا في «النَّسيئة».

قال ابن حبان في «صحيحه» (١١ / ٣٩٧ - ٣٩٨) عقبه: «معنى هٰذا الخبر أنَّ الأشياء إذا بيعت بجنسها من الستَّة المذكورة في الخبر، وبينهما فضل؛ يكون رباً، وإذا بيعت بغير أجناسها، وبينها فضل؛ كان ذٰلك جائزاً إذا كان يداً بيدٍ، وإذا كان ذٰلك نسيئة كان رباً».

(٣) أي: غالباً في العادة كما صرح به بعد. (د).

(٤) وإن كان لفظه لفظ السلف والقرض. (د).

(٥) تعليل التحريم في بيع هٰذه الأجناس بمثلها متفاضلاً، وقوله بعد: «والأجل... إلخ» تعليل لتحريم النساء فيها حتى عند التساوي قدراً؛ فهو تكميل لقوله: «لأن النساء في أحد العوضين... إلخ». (د).

(٦) قد يقال: إن هٰذا لا يظهر فيما إذا دار الفضل من الجانبين، كما في أخذ كثير رديء في =

إلا عند مقارنة الزيادة به في القيمة؛ إذ لا يُسلَم الحاضر في الغائب إلا ابتغاء ما هو أعلى من الحاضر في القيمة، وهو الزيادة.

ويبقى النظر: لِمَ جاز مثل هٰذا[1] في غير النقدين والمطعومات ولم يجز فيهما؟ محل نظر يخفى وجهه على المجتهدين، وهو من أخفى الأمور التي لم يتّضح معناها[2] إلى اليوم؛ فلذٰلك بينتها السنة[3]؛ إذ لو كانت بينةً لوُكل في الغالب أمرُها إلى المجتهدين، كما وُكل إليهم النظر في كثير من محالٍّ

= قليل جيد؛ فزيادة الرديء تقابل بجودة الجيد، فهناك عوض؛ إلا أن يقال: إن هناك غرراً كبيراً لا يعلم معه أيهما غبن وهو ممنوع، وتعليله غير ما حققه بعضهم من أن العلة سد الذريعة. (د).

(١) أي: التفاضل والنسيئة. (د).

(٢) أي: علتها وسر الفرق بين النقود والأطعمة وبين غيرهما، حيث منعا فيهما أجيزا فيما عداهما، راجع الجزء الثاني من «إعلام الموقعين»؛ ففيه البيان الكافي في المطلوب، والذي أشكل الفرق عند المؤلف هو أنه أخذ علة المنع مجرد الزيادة بدون عوض، ولٰكنهم أضافوا لهٰذا في النقدين والمطعومات المقتاتة ما يصح أن يجعل جزء علة يكون محط الفرق الواضح. (د).

(٣) فمن ذٰلك أنه اشترى العبد بعبدين، وأنه لما نفدت الإبل في جهاز الجيش أمر ﷺ عبدالله بن عمرو بن العاص أن يأخذ على قلائص الصدقة البعير بالبعيرين إلى إبل الصدقة، وهٰذا فيه الأمران معاً. (د).

قلت: يشير الشارح رحمه الله تعالى إلى ما أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب المساقاة، باب جواز بيع الحيوان بالحيوان من جنسه متفاضلاً، ٣ / ١٢٢٥ / رقم ١٦٠٢)، والنسائي في «المجتبى» (٧ / ١٥٠، ٢٩٢)، والترمذي في «الجامع» (رقم ١٢٣٩ و١٥٩٦)، وأبو داود في «السنن» (رقم ٣٣٥٨)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٣٤٩ - ٣٥٠) عن جابر؛ قال: «جاء عبد فبايع النبي ﷺ على الهجرة، ولم يشعر أنه عبد، فجاء سيِّدُه يريده، فقال له النبي ﷺ: «بِعنيه». فاشتراه بعبدين أسودين، ثم لم يبايع أحداً بعد، حتى يسأله: أعَبْدٌ هو؟».

وأما حديث عبدالله بن عمرو؛ فأخرجه أبو داود في «السنن» (رقم ٣٣٥٧)، وأحمد في «المسند» (٢ / ١٧١، ٢١٦)، وهو ضعيف.

الاجتهاد؛ فمثل هٰذا جارٍ[1] مجري الأصل والفرع في القياس؛ فتأمله.

والثاني: أن الله تعالى حرم الجمع[2] بين الأم وابنتها في النكاح، وبين الأختين، وجاء في القرآن: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]؛ فجاء نهيه عليه الصلاة والسلام عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها من باب القياس لأن المعنى الذي لأجله ذم الجمع[3] بين أولٰئك موجود هنا، وقد يروى في هٰذا الحديث: «فإنكم إذا فعلتم ذٰلك قطعتم أرحامكم»[4]، والتعليل يشعر بوجه القياس.

والثالث: أن الله تعالى وصف الماء الطهور بأنه أنزله من السماء، وأنه أسكنه في الأرض، ولم يأتِ مثل ذٰلك في ماء البحر؛ فجاءت السُّنَّةُ بإلحاقِ ماء البحر بغيره من المياه بأنه «الطَّهورُ ماؤه، الحِلُّ ميتتُهُ»[5].

والرابع: أنَّ الدِّية في النَّفس ذكرها الله تعالى في القرآن، ولم يذكر ديات الأطراف، وهي مما يشكل قياسها على العقول؛ فبيَّن[6] الحديث من دياتها ما

---

(١) لم يجزم بأنه منه؛ لما سبق له من أنه من أخفى الأمور التي لم يتضح معناها، فربما كان تعبداً ليس مبنياً على علة؛ فلا يتأتى إجراء القياس فيه، وأيضاً من أنه إما أن يكون بالوحي لا غير، بناء على أنه لا يجتهد، أو بعضه به وبعضه بالقياس إن جوز له ﷺ الاجتهاد، وسيأتي قوله: «ولا علينا أقصد القياس على الخصوص... إلخ». (د).

(٢) أي: في صورة ما إذا عقد على الأم ولم يدخل بها، وأما ما عدا هٰذه الصورة، كما إذا دخل بالأم أو عقد على البنت؛ فإن التحريم تأبيد لا يخص مجرد الجمع. (د).

(٣) في (ط): «الذي من أجله حرم الجمع...».

(٤) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها، ٩ / ١٦٠ / رقم ٥١٠٩)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح، ٢ / ١٠٢٨ / رقم ١٤٠٨) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٥) مضى تخريجه (ص ٣٧١)، وهو صحيح.

(٦) لٰكن أين في هٰذا إجراؤه مجرى القياس في أخذ الفرع حكم الأصل كالأمثلة السابقة =

وضح به السَّبيل(1)، وكأنَّه جارٍ مجرى القياس الذي يشكل أمره؛ فلا بد من الرجوع إليه ويحذى حذوه.

والخامس: أنَّ الله تعالى ذكر الفرائض المقدرة: من النصف، والربع، والثمن، والثلث، والسدس، ولم يذكر ميراث العصبة إلا ما أشار إليه قوله في الأبوين: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾ الآية [النساء: ١١].

وقوله في الأولاد: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١].

وقوله في آية الكلالة: ﴿وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ﴾ [النساء: ١٧٦].

= واللاحقة؛ إلا أن يقال: الإلحاق في مجرد استحقاق المال في نظير التعدي خطأ على البدن، ولذلك قال هذه الكلمة المجملة، وهي أنه بين «ما وضح به السبيل» دون أن يقول: «ألحق الأطراف بالنفس»، وزاد أيضاً قوله: «وكأنه»، ولم يذكرها في تطبيق الأمثلة السابقة ولا اللاحقة. (د).

(1) يشير المصنف إلى جملة من الأحاديث، أشهرها ما جاء في كتاب عمرو بن حزم: «وإنَّ في النفس الدِّية مئة من الإبل، وفي الأنف إذا أوعَبَ جُدعُه الدِّيَةُ، وفي اللسان الدِّيةُ، وفي الشَّفتين الدِّيةُ، وفي البيضتَيْن، وفي الذَّكَر الدِّيةُ، وفي الصُّلْب الدِّيةُ، وفي العينين الدِّيةُ، وفي الرِّجل الواحدة نصفُ الدِّية، وفي المأمومة ثلثُ الدِّيةِ، وفي الجائفةِ ثلثُ الدِّية، وفي المُنقَّلةِ خمسَ عشرة من الإبل، وفي كل أصبعٍ من الأصابع من اليد والرِّجل عشر من الإبل، وفي السِّنِّ خمسٌ من الإبل، وفي المُوضِحَةِ خمسٌ من الإبل».

ولهذا الكتاب وجادَات كثيـرة، تجعل الباحث يجزم أن النبي ﷺ كتب كتاباً لعمرو بن حزم؛ لأن التابعين ومن بعدهم وجدوا هذا الكتاب، وقرؤوه وعملوا بما فيه، ولذا احتج به الإمام أحمد، كما في «مسائله» (رقم ٣٨) للبغوي، وإسحاق في «مسائله لأحمد» (ص ٥)، وابن معين كما في «تاريخ الدوري» (رقم ٦٤٧)، والشافعي في «الرسالة» (٤٢٢ ـ ٤٢٣).

وخرجته وتكلمتُ عليه بإسهاب في تعليقي على «الخلافيات» (١ / ٥٠١ ـ ٥٠٨)، وانظر: «العواصم والقواصم» (١ / ٣٣٣ ـ ٣٣٥)، و«فتح الباري» (١٢ / ٢٢٦)، و«الإرواء» (رقم ١٢٢)، و«تهذيب الكمال» (١١ / ٤١٩)، و«تنقيح التحقيق» (١ / ٤١٢).

وقوله: ﴿وَإِن كَانُوٓا۟ إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١٧٦].

فاقتضى أن ما بقي بعد الفرائض المذكورة فللعصبة، وبقي من ذٰلك ما كان من العصبة غير هٰؤلاء المذكورين؛ كالجد، والعم، وابن العم، وأشباههم؛ فقال[١] عليه الصلاة والسلام: «ألحِقوا الفرائضَ بأهلِها؛ فما بقي فهو لأولى رَجُلٍ ذكَر»[٢]، وفي رواية: «فلأوْلى عصبةٍ ذكَر»[٣]؛ فأتى هٰذا على ما بقي مما يحتاج إليه، بعدما نبه الكتاب على أصله.

والسادس: أن الله تعالى ذكر من تحريم الرضاعة قوله: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾ [النساء: ٢٣]؛ فألحق النبي ﷺ بهاتين سائر القرابات[٤] من الرضاعة التي يحرمن من النسب كالعمة والخالة وبنت الأخ، وبنت الأخت، وأشباه ذٰلك، وجهةُ إلحاقها هي جهة الإلحاق

---

(١) محل الشاهد قوله: «فما بقي . . . إلخ» المفيد للعموم في العصبة. (د).

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الفرائض، باب ميراث الولد من أبيه وأمّه، ١٢ / ١١ / رقم ٦٧٣٢، وباب ميراث ابن الابن إذا لم يكن ابن، ١٢ / ١٦ / رقم ٦٧٣٥، وباب ميراث الجد مع الأب والإخوة، ١٢ / ١٨ / رقم ٦٧٣٧، وباب أبناء عم أحدهما أخ لأم والآخر زوج، ١٢ / ٢٧ / رقم ٦٧٤٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الفرائض، باب ألحقوا الفرائض بأهلها، ٣ / ١٢٣٣ / رقم ١٦١٥) عن ابن عباس رضي الله عنهما.

(٣) قال ابن الجوزي في «التحقيق» (٢ / ٢٤٨ ـ ط دار الكتب العلمية): «ما نحفظ هٰذه اللفظة»، وأوردها الرافعي في «فتح العزيز»، وقال ابن حجر في تخريجه «التلخيص الحبير» (٣ / ٨١): «وهٰذا اللفظ تبع فيه ـ أي: الرافعي ـ الغزاليَّ، وهو تبع إمامه ـ أي: إمام الحرمين ـ، وقد قال ابن الجوزي في «التحقيق»: إنَّ هٰذه اللفظة لا تحفظ، وكذا قال المنذري، وقال ابن الصلاح: فيها بُعْدٌ عن الصِّحة من حيث اللغة، فضلاً عن الرواية؛ فإنَّ العصبة في اللغة اسم للجمع لا للواحد». ثم قال ابن حجر: «وفي «الصحيح» عن أبي هريرة حديث: «أيُّما امرىء ترك مالاً فليرثه عصبته من كانوا»؛ فشمل الواحد وغيره».

(٤) في (ط): «القرابة».

بالقياس إذ ذاك من باب القياس بنفي الفارق، نصت[1] عليه السنة ـ إذ كان لأهل الاجتهـاد سوى النبي عليه الصـلاة والسـلام في ذٰلك نظر وتردد بين الإلحاق والقصر على التعبد ـ؛ فقال عليه الصلاة والسلام: «إنَّ اللهَ حرَّم مِن الرَّضاعةِ ما حرم مِن النَّسبِ»[2]، وسـائر ما جاء في هٰذا المعنى، ثم ألحق[3] بالإناث الذكور؛ لأن اللبن للفحل، ومن جهته درّ للمرأة[4]، فإذا كانت المرأة بالرَّضاع [أُمًّا][5]؛ فالذي له اللبن أب بلا إشكال.

والسابع: أن الله حرَّم مكة بدعاء إبراهيم؛ فقال: ﴿رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا﴾ [البقرة: ١٢٦].

---

(١) أي: وجهة الإلحاق نصت عليه السنة؛ فقال عليه السلاة والسلام. . . إلخ لأن المقام قابل لتردد المجتهدين، فلم يتركه صلوات الله عليه؛ فقوله: «نصت. . . إلخ» خبر ثانٍ. (د).

(٢) أخـرجـه البخـاري في «الصحيح» (كتـاب الشهادات، باب الشهادة على الأنساب والرَّضاع المستفيض والموت القديم، ٥/٢٥٣ ـ ٢٥٤/رقم ٢٦٤٦، وكتاب فرض الخمس، باب ما جاء في بيوت أزواج الـنبي ﷺ، ٦ / ٢١١ / رقم ٣١٠٥)، ومسلم في «الصحيح» (كتـاب الرضاع، باب يحرم من الرضاعة ما يحرم من الولادة، ٢ / ١٠٦٨ / رقم ١٤٤٤) عن عائشة، وفيه: «إن الـرَّضـاعة تُحرِّم ما تُحرِّم الولادة»، لفظ مسلم، ولهما: «إن الرضاعة يَحْرُم منها ما يَحْرُم من الولادة»، وفي رواية لمسلم برقم (١٤٤٥) بعد (٩): «فإنه يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب»، والمذكور عند المصنف لفظ الترمذي في «الجامع» (أبواب الرَّضاع، باب ما جاء يُحَرِّمُ من الرَّضاع ما يُحَرِّم من النَّسب، ٣ / ٤٥٣ / رقم ١١٤٧) عن عائشة أيضاً، وقال: «هٰذا حديث حسن صحيح».

(٣) كما في حديث عائشة في استئذان أفلح أخي أبي القعيس زوج المرأة التي أرضعتها؛ فقالت: يا رسول الله! إن أخاه ليس هو الذي أرضعني، ولٰكن أرضعتني امرأته. فقال: «ائذني له فإنه عمُّك». (د). قلت: وهٰذه القصة هي التي أشرتُ إليها في تخريج الحديث السابق.

(٤) كذا في (ط) فقط، وفي غيره: «جهة در المرأة».

(٥) كذا في (ط)، وسقطت (أُمًّا) من جميع النسخ، وفيها: «فالذي له اللبن أم»!! وكتب (د): «هنا سقط كلمة «أما»، وقوله: «فالذي له اللبن أم» لعل الأصل: «فالذي له اللبن أب»، وهو الذي يلائم قوله عليه السلام في الحديث السابق: «فإنه عمك»».

وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا﴾ [العنكبوت: ٦٧].

وذٰلك حرم الله مكة، فدعا رسولُ الله ﷺ ربَّه للمدينة بمثل ما دعا به إبراهيم لمكة ومثله[1] معه؛ فأجابه الله وحرم ما بين لابَتَيْها[2]، فقال: «إني أحرِّمُ ما بين لابَتَيْ المدينةِ أن يقطع عِضاهُها[3]، أو يُقْتَلَ صيدُها»[4].

---

(١) في رواية للشيخين أنه ﷺ لما أشرف على المدينة قال: «اللهم إني أحرم ما بين جبليها مثل ما حرم إبراهيم مكة»، وقد دعا لأهلها بالبركة في صاعها ومدها، وقال في رواية مسلم (رقم ١٣٧٨) والترمذي (رقم ٣٩٢٤): «لا يصبر على لأواء المدينة وشدتها أحد من أمتي إلا كنت شفيعاً له وشهيداً يوم القيامة»، وورد أيضاً أنها تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد؛ فلعل هٰذه المزايا وما ماثلها يفسر بها قوله: «ومثله معه». (د).

(٢) تثنية (لابة)، وهي الحرّة العظيمة، قال ابن الأثير: «المدينة ما بين حرتين عظيمتين يكتنفانها، والحرة حجارة سود». (ف).

قلت: كلام ابن الأثير في «النهاية» (٤ / ٢٧٤).

(٣) جمع عضاهة وعضيهة وعضة، وأصلها: عضهة، وهي: شجرة ذاتُ شوك. وقيل: العضاة اسم يقع على ما عَظُم من شجر الشوك وطال واشتدَّ شوكُه، فإنْ لم تكن طويلةً؛ فليست من العضاه، والمراد هنا الشجر ذو الشَّوك مطلقاً. (ف).

(٤) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الحج، باب فضل المدينة، ٢ / ٩٩٢ / رقم ١٣٦٣)، والنسائي في «الكبرى» ـ كما في «تحفة الأشراف» (٣ / ٢٩٥) ـ، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١٤ / ١٩٨)، وأحمد في «المسند» (١ / ١٦٩، ١٨١، ١٨٥)، والدورقي في «مسند سعد» (رقم ٣٨)، والحربي في «الغريب» (٣ / ٩٢٤)، وعبد بن حميد في «المنتخب» (رقم ١٥٣)، والجندي في «فضائل المدينة» (رقم ٦٩)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤ / ١٩١)، والبيهقي في «الكبرى» (٥ / ١٩٧) عن سعد مرفوعاً.

وأخرجه مسلم (رقم ١٣٦٢)، والنسائي في «الكبرى» ـ كما في «التحفة» (٢ / ٣٠٤) ـ، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤ / ١٩٢)، وأبو يعلى في «المسند» (٤ / ١١١ / رقم ٢١٥١)، وابن جرير في «التفسير» (٣ / ٤٨ / رقم ٢٠٢٩)، والبيهقي في «الكبرى» (٥ / ١٩٨) عن جابر بألفاظٍ نحوه.

وفي رواية: «ولا يريدُ أحدٌ أهلَ المدينةِ بسوءٍ إلا أذابهُ الله[1] في النار ذَوْبَ الرَّصاصِ أو ذوبَ الملحِ في الماء»[2].

وفي حديث آخر: «فمن أحدثَ فيها حَدثاً أو آوى مُحْدِثاً؛ فعليه لعنةُ الله والملائكةِ والنَّاسِ أجمعين، لا يقبلُ اللهُ منه يومَ القيامةِ صرفاً ولا عَدْلاً»[3].

ومثله في صحيفة عليّ المتقدمة[4]؛ فهٰذا نوع من الإلحاق بمكة في الحرمة، وقد جاء فيها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ . . .﴾ إلى قوله: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الحج: ٢٥].

والإلحاد شاملٌ لكل عدولٍ عن الصواب إلى الظلم، وارتكاب المنهيات

---

(١) مثل هٰذا الوعيد وما بعده لا يقال فيه: إنه قياس وتفريع على تحريم مكة، وكل ما يقبل هنا أن يكون الرسول دعا للمدينة كما دعا إبراهيم لمكة؛ فأجيب من الله وأبلغه إجابة دعوته وما معها من أنواع الوعيد لمن أحدث فيها حدثاً؛ فالمثال السابع على ما ترى من الضعف، وفي «تحرير الأصول» و«شرحه» - في مسألة أن حكم القياس ثبوت حكم الأصل في الفرع -؛ قال: «ولذا لم يستند من قال بحرمة المدينة إلا إلى السمع، وإنما لم يثبت بالقياس لانتفاء الأصل والفرع» اهـ.

وإذا انتفى الأصل والفرع وهما ركنان في القياس؛ فكيف يقال إنه ثبت عند الرسول عليه السلام بالقياس؟ (د).

(٢) هٰذه قطعة من حديث سعد السابق، وهي بهٰذا اللفظ في «صحيح مسلم» (٢ / ٩٩٢ - ٩٩٣/ رقم ١٣٦٣ بعد ٤٦٠)، وأخرجها أيضاً الجندي في «فضائل المدينة» (رقم ٢٨)، ونحوها عند أحمد والدورقي وأبي يعلى، وتقدم مواطن رواياتهم، والله الموفّق.

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب إثم من آوى محدثاً، ١٣ / ٢٨١ / رقم ٧٣٠٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الحج، باب فضل المدينة، ٣ / ٩٩٤ / رقم ١٣٦٦) عن أنس بن مالك رضي الله عنه، وانفرد مسلم بذكر «لا يقبل الله منه . . .».

(٤) انظر: (ص ١٩٢، ٢٠٨).

على تنوعها، حسبما فسَّرته السُّنَّة[1]؛ فالمدينة لاحقة بها في هٰذا المعنى.

والثامن: أن الله تعالى قال: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾ الآية [البقرة: ٢٨٢]؛ فحكم في الأموال بشهادة النساء منضمة إلى شهادة رجل، وظهر به ضعف شهادتهن، ونبه على ذٰلك في قوله: «ما رأيتُ مِن ناقصاتِ عَقلٍ ودين أغلبَ لِذي لُبٍّ منكُنَّ»[2]، وفسر نقصان العقل بأنَّ شهادة امرأتين تعدل شهادة رجل.

وحين[3] ثبت ذلك بالقرآن وقال فيه: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: ٢٨٢]؛ دلَّ على انحطاطهنَّ عن درجة الرَّجُل، فألحقت السنة بذٰلك اليمين مع الشَّاهد؛ فقضى[4] عليه الصلاة والسلام بذٰلك لأن لليمين في اقتطاع الحقوق واقتضائها حكماً قضى به قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ

---

(١) انظر تفصيل ذٰلك في «تفسير ابن كثير» (٣ / ٢٢٤ ـ ٢٢٥).

(٢) قطعة من حديث أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب بيان نقصان الإيمان بنقص الطاعات وبيان إطلاق لفظ الكفر على غير الكفر بالله، ١ / ٨٦ ـ ٨٧ / رقم ٧٩) عن ابن عمر رضي الله عنهما.

وأخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الحيض، باب ترك الحائض الصوم، ١ / ٤٠٥ / رقم ٣٠٤، وكتاب الزكاة، باب الزكاة على الأقارب، ٣ / ٣٢٥ / رقم ١٤٦٢) عن أبي سعيد نحوه.

(٣) لعله: «وحيث ثبت». (ف).

(٤) أخرج مسلم في «الصحيح» (كتاب الأقضية، باب القضاء باليمين والشاهد، ٣ / ١٣٣٧ / رقم ١٧١٢)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الأقضية، باب القضاء باليمين والشاهد، ٤ / ٣٢ / رقم ٣٦٠٨)، والنسائي في «الكبرى» ـ كما في «مختصر سنن أبي داود» (٥ / ٢٢٥) للمنذري ـ، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الأحكام، باب القضاء بالشاهد واليمين، ٢ / ٧٩٣ / رقم ٢٣٧٠)، وأحمد في «المسند» (١ / ٢٤٨، ٣١٥)، والشافعي في «المسند» (٢ / ١٧٨ / رقم ٦٢٧، ٦٢٨ ـ ترتيبه)، والدارقطني في «السنن» (٤ / ٢١٤)، والبيهقي في «الكبرى» (١٠ / ١٦٧) عن ابن عباس؛ أنَّ رسول الله ﷺ قضى باليمين مع الشاهد.

﴿يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَـٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ الآية [آل عمران: ٧٧]؛ فجرى الشاهد واليمين مجرى الشاهدين أو الشاهِد والمرأتين في القياس، إلا أنه يخفى؛ فبيَّنته السُّنَّة.

والتاسع: أن الله تعالى ذكر البيع في الرقاب وأحله، وذكر الإجارة في بعض الأشياء(١)؛ كالجعل المشار إليه في قوله تعالى: ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ﴾ [يوسف: ٧٢].

والإجارة على القيام بمال اليتيم في قوله: ﴿وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: ٦].

وفي العمال على الصدقة كقوله تعالى: ﴿وَٱلْعَـٰمِلِينَ عَلَيْهَا﴾ [التوبة: ٦٠].

وفي بعض منافع(٢) لا تأتي على سائرها؛ فأطلقت السنة فيها القول بالنسبة إلى سائر منافع الرقاب من الناس والدَّواب والدور والأرضين فبينَّ النبي ﷺ من ذٰلك كثيراً(٣)، ووكل سائرها إلى أنظار المجتهدين، وهٰذا هو المجال القياسي المعتبر في الشَّرع، ولا علينا أقصد النبيُّ عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ القياسَ

---

(١) ومنها إجارة شعيب لموسى عليهما وعلى نبينا الصَّلاةُ والسلام. (د).

(٢) وأصرحها الرضاع، بل قال: بعضهم لم تأت الإجارة الجائزة في القرآن إلا في الرضاع ﴿فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن﴾ [الطلاق: ٦]. (د).

قلت: انظر في ذٰلك «الأم» للشافعي (٣ / ٢٥٠)، و«محاسن التأويل» (٣ / ٦١١) للقاسمي.

(٣) يضيق المقام عن سرد الأحاديث، ونحيل القارىء على الكتب التالية؛ فإنه يجد فيها ذكراً جيّداً لما قاله المصنِّف: «سنن البيهقي الكبرى» (٦ / ١١٦ وما بعدها)، و«دلائل الأحكام» لابن شداد (٣ / ٤٣٩ وما بعدها)، و«نصب الراية» (٤ / ١٢٩ وما بعدها)، و«الفتح الرباني» (١٥ / ١٢٢ وما بعدها)، و«الإجارة الواردة على عمل الإنسان» (ص ٣٨ وما بعدها).

على الخصوص أم لا؛ لأنَّ جميع ذٰلك يرجع إلى قصده بيانَ ما أنزل الله إليه على أيِّ وجهٍ كانَ.

والعاشر: أنَّ الله تعالى أخبر عن إبراهيم في شأن الرؤيا بما أخبر به من ذبح ولده[1]، وعن رؤيا يوسف[2]، ورؤيا الفتيين[3]، وكانت رؤيا صادقة، ولم يدل ذٰلك على صدق كل رؤيا؛ فبين النبي ﷺ أحكام ذٰلك، وأن الرؤيا الصالحة من الرجل الصالح جزءٌ من أجزاء[4] النبوَّة[5]، وأنها من المبشِّرات[6]، وأنها على

---

(١) انظر الآيات في سورة الصافات (رقم ١٠٢ ـ ١٠٧).

(٢) انظر الآيات في سورة يوسف (رقم ٤ ـ ٦).

(٣) انظر الآيات في سورة يوسف (رقم ٣٦ ـ ٤١).

(٤) ورد «من ستة وأربعين جزءً»، وقالوا في توجيهه: إن النبوة كانت ثلاثاً وعشرين سنة، ومدة الرؤيا الصالحة قبلها كانت ستة أشهر، ونسبتها إلى ثلاث وعشرين سنة هي ما قاله ﷺ، وهٰذا البيان وإن لم يرتضه بعضهم؛ فهو واضح، وأيضاً؛ فكثيراً ما كان يقول لأصحابه: «هل رأى أحد منكم رؤيا؟»، وكان يعبرها لهم، وهو يتضمن إلحاق غيرهم بهم. (د).

قلت: انظر في نقض التوجيه المذكور: «فتح الباري» (١٢ / ٣٦٤ ـ ٣٦٥)، وما علقناه على (٢ / ٤١٩).

(٥) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب التعبير، باب رؤيا الصالحين، ١٢ / ٣٦١ / رقم ٦٩٨٣، وباب من رأي النبي ﷺ في المنام، ١٢ / ٣٨٣ / رقم ٦٩٩٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الرؤيا، باب منه، ٤ / ١٧٧٤ / رقم ٢٢٦٤) عن أنس مرفوعاً: «الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءً من النبوة». لفظ البخاري، ولهما: «رؤيا المؤمن جزء...» به.

(٦) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب التعبير، باب المبشِّرات، ١٢ / ٣٧٥ / رقم ٦٩٩٠) عن أبي هريرة؛ قال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «لم يبقَ من النبوَّة إلا المبشّرات». قالوا: وما المبشِّرات؟ قال: «الرؤيا الصالحة».

وأخرج مسلم في «الصحيح» (كتاب الرؤيا، باب منه، ٤ / ١٧٧٣ / رقم ٢٢٦٣) ضمن حديث عن أبي هريرة مرفوعاً، فيه: فرؤيا الصالحة بُشرى من الله».

أقسام[1]، إلى غير ذٰلك من أحكامها، فتضمن إلحاق غير أولٰئك المذكورين بهم، وهو المعنى الذي في القياس، والأمثلة في هٰذا المعنى كثيرة.

ـ ومنها: النَّظر إلى ما يتألَّف من أدلَّة القرآن المتفرقة من معان مجتمعة فإن الأدلة قد تأتي في معان مختلفة ولٰكن يشملها معنى واحد شبيه بالأمر في المصالح المرسلة والاستحسان؛ فتأتي السُّنَّةُ بمقتضى ذٰلك المعنى الواحد؛ فيُعلم أو يُظن أنَّ ذٰلك المعنى مأخوذ من مجموع تلك الأفراد، بناء على صحة الدليل الدال على أن السنة إنما جاءت مبينة للكتاب، ومثال هٰذا الوجه ما تقدم في أول[2] كتاب الأدلة الشرعية في طلب معنى قوله عليه الصلاة والسلام: «لا

---

(١) في رواية مسلم في الحديث السابق: «والرؤيا ثلاثة: فرؤيا الصالحة بشرى من الله، ورؤيا تحزينٌ من الشيطان، ورؤيا مما يحدِّث المرءُ نفسه».

وأخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب التعبير، باب الرؤيا من الله، ١٢ / ٣٦٨ - ٣٦٩ / رقم ٦٩٨٤)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الرؤيا، باب منه، ٤ / ١٧٧١ / رقم ٢٢٦١) عن أبي قتادة مرفوعاً: «الرؤيا من الله، والحُلْمُ من الشَّيطان».

وفي رواية للبخاري: «الرؤيا الصادقة»، ولمسلم: «الرؤيا الصالحة».

(٢) في المسألة الثانية، حيث جعله من باب الدليل الشرعي الظني الراجع إلى قطعي لأنه مبثوث في الشريعة في جزئيات وكليات؛ فالسنة قد نظمت هٰذه المواضع المتفرقة المبثوثة، وجعلتها في سلك واحد بقاعدة عامة، وكأن هٰذا الوجه جمع المتفرقات، وأخذ كلي من الجزئيات، وإجمال للتفصيلات؛ فهو عكس لبعض الوجوه المتقدمة، وبالتأمل فيه تجده نادراً ومأخذاً لا تنبني عليه الدعوى في أصل المسألة إلا إذا ضم لغيره من الوجوه، فإن كان مراد المؤلف أن هٰذه الوجوه الخمسة كل واحد منها يكفي لإثبات المسألة؛ فإنما يظهر ذٰلك في الوجه الثالث تاماً، وفي الثاني ببعض تكلف، وفي الأول على الطريق الذي قصد منه، أما ما عداها؛ فلا يظهر انفراده بإثبات المسألة ودفع إشكالاتها، وإذا كان قد اعترض على الوجه السادس بالقصور مع أنه ذكر له عشرة أمثلة، وقال: إن هٰذا النمط في السنة كثير؛ فكيف يكون حال هٰذا الوجه الخامس الذي لم يتيسر له فيه إلا مثال واحد، نعم، إن كان غرضه من وجوهه الخمسة أن تكون مضمومة بعضها إلى بعض كما يشير إليه =

ضررَ ولا ضِرار»[1] من الكتاب ويدخل فيه ما في معنى هٰذا الحديث من الأحاديث[2]؛ فلا معنى للإعادة.

ـ ومنها[3]: النظر إلى تفاصيل الأحاديث في تفاصيل القرآن، وإنْ كان في السنة بيان زائد، ولٰكن صاحب هٰذا المأخذ يتطلب أن يجد كل معنى في السنة مشاراً إليه ـ من حيث وضع اللغة لا من جهة أخرى ـ، أو منصوصاً عليه في القرآن[4]، ولنمثله ثم ننظر في صحته أو عدم صحته.

= في الفصل الآتي بقوله: «إما بتحقيق المناط، وإما بالطريقة القياسية، وإما بغيرها... إلخ»؛ كان الاعتراض على الوجه السادس وجيهاً من جهة أن صاحبه اقتصر عليه وادعى فيه أنه يكفي في إثبات الدعوى كما قال عنه: «ولٰكن صاحب هٰذا المأخذ... إلخ». (د).

(1) مضى تخريجه (٢ / ٧٢)، وهو صحيح لشواهده.

(2) هٰذه المعاني الكلية «التي استنبط النبي ﷺ من جزئياتها الموجودة في الكتاب» قليلة بالنسبة لسائر السنة، وقد لا يمكن لغيره ﷺ أن يأخذها من جزئياتها، وقد يكون علمها بطريق الوحي، لا بالاستنباط من الجزئيات، ثم إن المعقول أن الجزئيات هي المبينة للكليات؛ فالقرآن هو المبين لكليات السنة على هٰذا، ولو سلمنا العكس؛ ففي القرآن كليات لها جزئيات في السنة؛ فالقرآن مبين على ما تقول. قاله في «حجية السنة» (ص ٥٣٤ ـ ٥٣٥).

(3) هٰذا النظر السادس أخص من النظر الثاني المتقدم أنه المشهور عن العلماء؛ لأن ذٰلك بيان للحقيقة المطلوبة أو المنهي عنها مثلاً أو شروطها أو كيفياتها إلى آخر ما تقدم في بيان الأحاديث؛ كقوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة﴾ [الأنعام: ٧٢] مثلاً، أما هٰذا؛ فمقصور على بيان لفظ مجمل ورد في الآية بما يوضح الغرض منه، كما قال: «من حيث وضع اللغة»، وقوله: «لا من جهة أخرى»؛ أي: من الجهات الخمسة السابقة. (د).

(4) قال الشيخ عبدالغني عبدالخالق في كتابه البديع «حجية السنة» (ص ٥٣٥ وما بعدها): «نقول: هٰذا هو المأخذ الذي لو تم لكان مبطلاً لما ذهبنا إليه من وجود سنة جاءت بما لم ينص عليه الكتاب نصاً يمكن للمجتهد أن يأخذه منه، بحسب أوضاع اللغة ومعانيها الحقيقية والمجازية، ولٰكنه لن يتم، ومحاولة تطبيقه على جميع ما ورد في السنة محاولة فاشلة، وقد اعترف الشاطبي نفسه =

. . . .

= بذلك، حيث يقول تعليقاً على هذا المأخذ فيما سيأتي (ص ٤٠١): «ولكن القرآن لا يفي بهذا المقصود على النص والإشارة العربية التي تستعملها العرب، أو نحوها». . . » إلخ قوله.

ولعلك بعد اطلاعك على كلام المصنف في هذه المسألة تدرك أنه رحمه الله يخالف فيها مخالفة لفظية، حيث يذهب إلى أن جميع ما في السنة مبينة بمعنى من المعاني التي علمتها من مأخذ، ولا يقول: إنها مبينة، بمعنى أن القرآن قد نص على كل حكم جاءت به السنة ولو على سبيل الإجمال، وأنه ليس للسنة وظيفة إلا إيضاح أحكامه المجملة وشرحها، وعلى ذلك؛ فهو لا ينكر وجود سنة مستقلة بالمعنى الذي أردناه، وهو أن ترد بما لم ينص عليه الكتاب، وإنما نفى الاستقلال بمعنى يتنافى مع ما أراد من معاني البيان، ونحن لو سلمنا له مأخذه؛ لم يكن هذا التسليم منافياً لمذهبنا بحال، ألا ترى أن الشافعي الذي يقول: إن من السنة ما هو مستقل، يقول في الوقت نفسه بالمأخذ الأول.

غير الذي نأخذه على المصنف أنه لم يبيِّن مقصده من أول الأمر، بل عبر عن مذهبه بعبارات موهمة للخلاف الحقيقي، وأقام الأدلة وطعن في أدلة أخرى بدون موجب لذلك كله.

وللشافعي رضي الله عنه كلمتان رزينتان هادئتان، قاطعتان لألسنة الخصوم على أي مذهب كانوا، مستأصلتان جذور الشغب والنزاع على أي لون كان:

١ ـ قال ـ جزاه الله عن الإسلام والمسلمين أفضل ما جزى به المجاهدين المخلصين ـ في «الرسالة» (ص ٨٨ ـ ٨٩): «وما سن رسول الله فيما ليس لله فيه حكم؛ فبحكم الله سَنَّه، وكذلك أخبرنا الله في قوله: ﴿**وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم. صراط الله**﴾، وقد سنَّ رسولُ الله مع كتاب الله، وسنَّ فيما ليس فيه بعَينه نصّ كتابٍ، وكلُّ ما سَنَّ؛ فقد ألزمنا الله اتّباعَه، وجعل في اتّباعه طاعَتَهُ، وفي العُنُودِ عن اتّباعه معصيتَه التي لم يعذر بها خلقاً، ولم يجعل له من اتباع سُنن رسول الله مخرجاً لما وصفتُ، وما قال رسول الله أسند عن أبي رافع».

٢ ـ وقال رضي الله عنه ونفعنا بعلمه بعد أن ذكر المذاهب في النوع المستقل (ص ١٠٤ ـ ١٠٥): «وأي هذا كان؛ فقد بين الله أنه فَرضَ فيه طاعة رسوله، ولم يجعل لأحد من خلقه عذراً بخلاف أمرٍ عرفه من أمور رسول الله، وأنْ قد جعل الله بالناس كلهم الحاجةَ إليه في دينهم، وأقام عليهم حجته بما دلَّهم عليه من تبيين رسول الله معاني ما أراد الله بفرائضه في كتابه؛ ليعلَمَ من عرف منها ما وصفنا أن سنته ﷺ إذا كانت سنةً مبينة عن الله معنى ما أراد من مفروضه فيما فيه نص كتاب =

وله أمثلة كثيرة:

أحدها: حديث ابن عمر في تطليقه زوجه وهي حائض؛ فقال عليه الصلاة والسلام لعمر: «مُرْهُ فلْيراجِعْها، ثم ليتركها حتى تطهُر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك[1] بعدُ وإن شاء طلق قبل أن يمس؛ فتلك العدةُ التي أمر الله أن يطلق لها النساء»[2] يعني: أمرَه في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١].

والثاني: حديث فاطمة بنت قيس في أن رسول الله ﷺ لم يجعل لها

= يتلونه، وفيما ليس فيه نص كتاب أخرى؛ فهي كذلك أين كانت، لا يختلف حكم الله ثم حكم رسوله، بل هو لازم بكل حال، وكذلك قال رسول الله في حديث أبي رافع «الذي كتبنا قبل هذا» اهـ.

(١) في (ط): «أمسكها».

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الطلاق، باب قول الله تعالى: **﴿يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهنّ لعدتهن وأحصوا العِدَّة﴾**، ٩ / ٣٤٥ / رقم ٥٢٥١)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها، وأنه لو خالف وقع الطلاق ويؤمر برجعتها، ٢ / ١٠٩٣ / رقم ٤١٧١)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الطلاق، باب وقت الطلاق للعدَّة التي أمر الله عز وجل أن تطلق لها النساء، ٦ / ١٣٨)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الطلاق، باب ما جاء في طلاق السنة، ٢ / ٣٢١ / رقم ١١٨٥، ١١٨٦)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الطلاق، باب في طلاق السنَّة، ٢ / ٦٣٢ ـ ٦٣٤ / رقم ٢١٧٩)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الطلاق، باب طلاق السنة، ١ / ٦٥١ / رقم ٢٠١٩)، والشافعي في «المسند» (٢ / ٣٢ ـ ٣٣ / رقم ١٠٢، ١٠٤ ـ ترتيب السندي)، ومالك في «الموطأ» (٢ / ٥٧٦ ـ رواية يحيى)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٦، ٥٤، ٦٣، ٦٤، ١٠٢، ١٢٤)، والدارمي في «السنن» (٢ / ١٦٠)، والطيالسي في «المسند» (رقم ٦٨، ١٨٥٣)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٣ / ٥٣)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ٤٢٤٩ ـ الإحسان)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ٧٣٤)، والدارقطني في «السنن» (٤ / ٧، ٨، ٩)، والبيهقي في «الكبرى» (٧ / ٣٢٣ ـ ٣٢٤)، والبغوي في «شرح السنة» (٩ / ٢٠٢) من طرق عن نافع عن ابن عمر به، وله ألفاظ متقاربة عندهم.

سكنى ولا نفقة؛ إذ طلَّقها[1] [زوجها] ألبتة ـ وشأن المبتوتة أن لها السكنى وإن لم يكن لها نفقة ـ لأنها بذَتْ على أهلها بلسانها[2]؛ فكان ذلك تفسيراً لقوله: ﴿وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾ [الطلاق: ١].

والثالث: حديث سُبَيْعة الأسْلَميَّة؛ إذ ولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر[3]، فأخبرها عليه الصلاة والسلام أن قد حلَّت[4]؛ فبيَّن الحديث أن قوله

---

(١) في نسخة (م): «نفقة طلقها»، وكتب (د) هنا ما نصه: «يعني زوجها أبا عمرو بن حفص بن المغيرة عياش بن أبي ربيعة»، وما بين المعقوفتين من (ط) فقط.

(٢) أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها، ٢ / ١١١٧ / رقم ١٤٨٠)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الطلاق، باب نفقة الحامل المبتوتة، ٦ / ٢١٠)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الطلاق، باب ما جاء في المطلقة ثلاثاً لا سُكنى لها ولا نفقة، ٢ / ٣٢٥ / رقم ١١٩١)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الطلاق، باب في نفقة المبتوتة، ٢ / ٧١٥ / رقم ٢٢٨٩)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً هل لها سكنى ونفقة، ١ / ٦٥٦ / رقم ٢٠٣٥، ٢٠٣٦)، وأحمد في «المسند» (٦ / ٤١١، ٤١٢)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ٤٢٤٠ ـ الإحسان)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٣ / ٦٤)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ٦٧١)، والدارقطني في «السنن» (٤ / ٢٢ ـ ٢٥)، والبيهقي في «الكبرى» (٧ / ٤٧٢ ـ ٤٧٤) عن فاطمة بنت قيس؛ قالت: «طلَّقني زوجي ثلاثاً على عهد رسول الله ﷺ، فأتيتُ النبيَّ ﷺ فَلم يجعل لي سكنى ولا نفقة».

وفي رواية لمسلم برقم (١٤٨٠ بعد ٤٦) وغيره فيها زيادة: «قال عمر: لا نتركُ كتابَ الله وسنَّة نبيِّنا ﷺ لقول امرأةٍ لا ندري لعلها حفظت أو نسيت، لها السكنى والنفقة، قال الله عز وجل: ﴿لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشةٍ مبيِّنة﴾ [الطلاق: ١]».

(٣) ولفظ البخاري: «قريباً من عشر ليالٍ». (د).

(٤) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب ﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾، ٨ / ٦٥٣ / رقم ٤٩٠٩، وكتاب الطلاق، باب ﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾، ٩ / ٤٦٩)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الطلاق، باب انقضاء عدة المتوفَّى عنها زوجها وغيرها، ٢ / ١١٢٢ ـ ١١٢٣ / رقم ١٤٨٥)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الطلاق، =

تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] مخصوص في غير الحامل، وأن قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤] عامٌّ في المطلقات وغيرهن.

والرابع: حديث أبي هريرة في قوله: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِي قِيلَ لَهُمْ﴾ [البقرة: ٥٩]، [قال]: قالوا: حبةٌ في شعرة[1]، يعني: عوض قوله: ﴿وَقُولُواْ حِطَّةٌ﴾ [البقرة: ٥٨].

= باب عدّة الحامل المتوفى عنها زوجها، ٦ / ١٩١ - ١٩٢)، والترمذي في «الجامع» (كتاب الطلاق، باب ما جاء في الحامل المتوفَّى عنها زوجها تضع، ٢ / ٣٣٢ - ٣٣٣ / رقم ١٢٠٨)، ومالك في «الموطأ» (٢ / ٥٩٠ - رواية يحيى)، وأحمد في «المسند» (٦ / ٤٣٢) عن أم سلمة؛ أنَّ امرأةً من أسلم يقال: لها سُبَيعة كانت تحت زوجها تُوفيَ عنها وهي حُبْلى، فخطبها أبو السَّنابل بن بَعكَك؛ فأبتْ أن تنكحه، فقال: والله ما يصلح أن تنكحيه حتى تعتدِّي آخر الأجلين. فمكثت قريباً من عشر ليالٍ ثم جاءت النبي ﷺ؛ فقال: «انكحي». لفظ البخاري الثاني.

وفي اللفظ الأول: «قتل زوج سُبيعة الأسلميَّة وهي حُبلى، فوضعت بعد موته بأربعين ليلة؛ فخُطِبت فأنكحها رسول الله ﷺ، وكان أبو السَّنابل فيمن خطبها»، ولفظ مالك: «إنَّ سُبيعة الأسلمية ولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر»، وفيه: «فجاءت رسولَ الله ﷺ؛ فقال لها: قد حَلَلْتِ فانكحي مَنْ شئتِ».

(١) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب التفسير، ٨ / ١٦٤ / رقم ٤٤٧٩)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب التفسير، باب منه، ٤ / ٢٣١٢ / رقم ٣٠١٥)، والنسائي في «الكبرى» (كتاب التفسير، ١ / ١٧١ / رقم ٩، ١٠)، والترمذي في «الجامع» (أبواب التفسير، باب ومن سورة البقرة، ٥ / ٢٠٥ / رقم ٢٩٥٦)، وابن أبي حاتم في «التفسير» (١ / رقم ٥٧٩، ٥٩١)، وابن جرير في «التفسير» (١ / ٢٤٠)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٣١٢، ٣١٨)، والبغوي في «معالم التنزيل» (١ / ٧٦)، والخطيب في «التاريخ» (٢ / ٢٦٦) عن أبي هريرة مرفوعاً: «قيل لبني إسرائيل: ﴿ادخلوا الباب سُجَّداً وقولوا حطة﴾ [البقرة: ٥٨]. فدخلوا يزحفون على أستاههم؛ فبدَّلوا، وقالوا: حِطة، حبَّةٌ في شعرة».

والخامس: حديث جابر عن النبي ﷺ حين قدم مكة طاف بالبيت سبعاً؛ فقرأ: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ [البقرة: ١٢٥]؛ فصلى خلف المقام، ثم أتى الحجر فاستلمه، ثم قال: «نبدأ بما بدأ الله به»، وقرأ: ﴿۞ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾[1] [البقرة: ١٥٨].

والسادس: حديث النُّعمان بن بَشير عن النبي ﷺ في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠]؛ قال: «الدعاء هو العبادة»، وقرأ الآية إلى قوله: ﴿دَاخِرِينَ﴾[2] [غافر: ٦٠].

والسابع: حديث عديٍّ بن حاتم قال لما نزلت: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾[3] [البقرة: ١٨٧]؛ قال لي النبيُّ ﷺ:

---

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الحج، باب حجَّة النبي ﷺ، ٢ / ٨٨٦ ـ ٨٩٢ / رقم ١٢١٨) عن جابر بن عبدالله رضي الله عنه، وخرَّجتهُ بالتفصيل في تعليقي على «الخلافيات» للبيهقي (١ / رقم ٢٧٠ ـ ٢٧٢)؛ فانظره.

(٢) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الصلاة، باب الدُّعاء، ١ / ٧٦ ـ ٧٧ / رقم ١٤٧٩)، والترمذي في «الجامع» (أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة البقرة، ٥ / ٢١١ / رقم ٢٩٦٩، وباب ومن سورة المؤمن، ٥ / ٣٧٤ ـ ٣٧٥ / رقم ٣٢٤٧، وأبواب الدَّعوات، باب ما جاء في فضل الدُّعاء، ٥ / ٤٥٦ / رقم ٣٣٧٢)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الدعاء، باب فضل الدعاء، ٢ / ١٢٥٨ / رقم ٣٨٢٨)، والنسائي في «الكبرى» (كتاب التفسير، باب سورة حم المؤمن، ٢ / ٢٥٣ / رقم ٤٨٤)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١٠ / ١٠٠)، والطيالسي في «المسند» (رقم ٨٠١)، والبخاري في «الأدب المفرد» (رقم ٧١٤)، وأحمد في «المسند» (٤ / ٢٦٧، ٢٧١، ٢٧٦)، وان حبان في «الصحيح» (رقم ٢٣٩٦ ـ موارد)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٤٩٠ ـ ٤٩١)، والطبراني في «الدعاء» (رقم ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧) و«المعجم الصغير» (١ / ٩٧)، وابن جرير في «التفسير» (٢٤ / ٥١) عن النعمان بن بشير من طرق، بعضها **صحيح**.

(٣) قوله: ﴿من الفجر﴾ نزلت بعد ما اشتبه جملة من الصحابة في المعنى، وصار بعضهم يربط حبلين أسود وأبيض في رجله لينظر إليهما، وبعضهم وهو عدي جعلهما تحت الوسادة، ثم سأل =

«إنما ذٰلك بياضُ النهار من سواد الليل»[1].

والثامن: حديث سمرة بن جُندب أن النبي ﷺ قال: «صلاةُ الوُسطى صلاةُ العصر»[2].

وقال يوم الأحزاب: «اللهم املأ قبورهم وبيوتهم ناراً كما شغلونا عن صلاة

= رسول الله ﷺ عنهما: أهما خيطان؟ فقال له: «إن وسادك لـعريض ـ كناية لطيفة منه صلوات الله وسلامه عليه ـ، بل هما سواد الليل وبياض النهار»، قال الشيخان: ونزل بعد ﴿من الفجر﴾؛ فعلموا إنمـا يعني الليل والنهـار، ولـو كان نزل قوله: ﴿من الفجر﴾ بياناً من أول الأمر؛ لما وضع عدى الخيطين تحت الوسادة ولا سائل، فلو ترك المؤلف ذكرها كان أولى، راجع البخاري ومسلماً. (د).

قلت: وسبق تخريج ذٰلك (٣ / ٢٩٨).

(١) مضى تخريجه (٣ / ٢٩٩)، وهو في «الصحيحين» وغيرهما.

(٢) أخرجـه الترمذي في «جامعه» (أبواب الصلاة، باب ما جاء في صلاة الوسطى أنها العصر، ١ / ٣٤٠ ـ ٣٤١ / رقم ١٨٢، وأبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة البقرة، ٥ / ٢١٧ / رقم ٢٩٨٣)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٧، ٨، ١٢، ١٣، ٢٢)، والطبراني في «الكبير» (رقم ٦٨٢٣، ٦٨٢٤، ٦٨٢٥، ٦٨٢٦)، وابن جرير في «التفسير» (٢ / ٣٤٤)، والبيهقي في «الكبرى» (١ / ٤٦٠)، والدمياطي في «كشف المغطَّى في تبيين الصلاة الوسطى» (رقم ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥) من طرق عن الحسن عن سمرة به.

والحسن لم يسمع من سمرة إلا حديث العقيقة، وتابع الحسن سليمان بن سمرة؛ فرواه عن أبيه ضمن وصيةٍ جامعة كما عند ابن زبر في «وصايا العلماء» (٨٨ ـ ٨٩) ـ ومن طريقه الدمياطي في «كشف المغطى» (رقم ٣٧) ـ، والطبراني في «الكبير» (رقم ٧٠٠١، ٧٠٠٢، ٧٠٠٧، ٧٠٠٨، ٧٠٠٩، ٧٠١٠) مِفرّقاً، وإسناده ضعيف، فيه خبيب بن سليمان من المجهولين، وجعفر بن سعد ليس بالقوي.

والحديث صحيح، أخرجه مسلم في «صحيحه» (رقم ٦٢٨)، والترمذي في «الجامع» (رقم ١٨١ و٢٩٨٥)، والطيالسي في «المسند» (رقم ٣٦٦)، وأحمد في «المسند» (١ / ٣٩٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٥٦)، وغيرهم عن ابن مسعود بلفظه مرفوعاً.

الوُسطى حتى غابت الشمس»[1].

والتاسع: حديث أبي هريرة: قال عليه الصلاة والسلام: «إن موضع[2] سوطٍ في الجنـة لخيرٌ من الدنيا وما فيها، اقرؤوا إن شئتم: ﴿فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ ۗ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَـٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾ [آل عمران: ١٨٥]»[3].

والعـاشـر: حديث أنس في الكبـائر: قال عليه الصلاة والسلام فيها:

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الجهاد، باب الدعاء على المشركين بالهزيمة والزلزلة، ٦ / ١٠٥ / رقم ٢٩٣١، والمغازي، باب غزوة الخندق، ٧ / ٤٠٥ / رقم ٤١١١، وكتـاب التفسير، باب ﴿حـافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى﴾، ٨ / ١٩٥ / رقم ٤٥٣٣، وكتاب الدَّعوات، باب الدعاء على المشركين، ١١ / ١٩٤ / رقم ٦٣٩٦)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب المساجد، باب التغليظ في تفويت صلاة العصر، ١ / ٤٣٦ / رقم ٦٢٧) وغيرهما عن علي رضي الله عنه.

(٢) ولا يظهر هٰذا المثال؛ لأنه ليس فيه تفسير للفظ في الكتاب من حيث وضع اللغة كما هو موضـع هٰذا النظر، وكما هو الجاري فيما قبله وما بعده من الأمثلة، بل هو كأنه استنتاج لهٰذا المعنى من الآية، وربما كان أظهر منه في غرضه حديث «الصحيحين»: «أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر» مصداق قوله تعالـى: ﴿فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين﴾ [السجدة: ١٧]؛ لأن ما في الحديث وإن كان لم يعين بشخصه؛ إلا أنه توضيح وتقريب لمعنى الآية، وهو أقصى ما يعبر به للدلالة على المراد فيها. (د).

(٣) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة الواقعة، ٥ / ٤٨ / رقم ٣٢٩٢)، والدارمي في «السنن» (٢ / ٢٣٩ / رقم ٢٨٣٣)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٤٣٨)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١٣ / ١٠١)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٢٩٩)، وأبو نعيم في «صفة الجنة» (رقم ٥٣)، والبغوي في «شرح السنة» (١٥ / ٢٠٩ ـ ٢١٠ / رقم ٤٣٧٢) من طريق محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة مرفوعاً.

وإسناده حسن من أجل محمد بن عمرو.

والحديث صحيح، روي من وجوه عن أبي هريرة، قال أبو نعيم عقبه: «ورواه همام بن منبِّه، وأبو صالح، وابن أبي عمرة، وأبو أيوب المراغي في آخرين عن أبي هريرة»، وتفصيل ذٰلك يطول.

«الشِّركُ بالله، وعقوقُ الوالدين، وقتل النفس، وقولُ الزور»[1]، وثَمَّ أحاديث أخر فيها ذكر الكبائر[2]، وجميعها تفسير لقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ الآية [النساء: ٣١].

وهٰذا النمط في السنة كثير.

ولٰكن القرآن لا يفي بهٰذا المقصود على [شرط] النص والإشارة العربية التي تستعملها العرب أو نحوها، وأول شاهد في هٰذا الصلاة، والحج، والزكاة، والحيض، والنفاس، واللقطة، والقراض، والمساقاة، والديات، والقسامات، وأشباه ذٰلك من أمور لا تحصى[3]؛ فالملتزم لهٰذا لا يفي بما ادعاه إلا أن يتكلف في ذٰلك مآخذ لا يقبلها كلام العرب ولا يوافق على مثلها السلف الصالح، ولا العلماء الراسخون في العلم.

ولقد رام بعض الناس فتح هٰذا الباب الذي شرع في التنبيه عليه؛ فلم يوفَّ به إلا على التكلف المذكور، والرجوع إلى المآخذ الأول في مواضع كثيرة لم يتأت له فيها نص ولا إشارة إلى خصوصات ما ورد في السنة؛ فكان ذٰلك نازلاً بقصده[4] الذي قصد.

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الشهادات، باب ما قيل في شهادة الزور، ٥ / ٢٦١ / رقم ٢٦٥٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، ١ / ٩١ / رقم ٨٧) عن أبي بكرة رضي الله عنه مرفوعاً.

(٢) انظرها في كتاب «الكبائر» للذهبي بتحقيقي، وهو غير «الكبائر» المليء بالقصص الباطلة، والحكايات الواهية، وانظر عنه: «كتب حذر منها العلماء» (٢ / ٢٠١، ٣١٢ - ٣١٨) بقلمي.

(٣) وكلها ليس ما ورد فيها من السنة يجري هٰذا المجرى الذي يريده هٰذا القائل من البيان الخاص. (د).

(٤) أي: نازلاً بما قصده في هٰذه الدعوى إلى موضع الإهدار. (د).

وهٰذا الرجل[1] المشار إليه لم ينصب نفسه في هٰذا المقام إلا لاستخراج معاني الأحاديث التي خرَّج مسلم بن الحجاج في كتابه «المسند الصحيح»، دون ما سواها[2] مما نقله الأئمة سواه، وهو من غرائب المعاني المصنفة في علوم القرآن والحديث، وأرجو أن يكون ما ذكر هنا من المآخذ[3] موفياً بالغرض في الباب، والله الموفِّق للصَّواب.

فصل

وقد ظهر مما تقدم الجواب عما أوردوا من الأحاديث التي قالوا إن القرآن لم ينبه عليها؛ فقوله عليه الصلاة والسلام: «يوشكُ رجلٌ منكم متَّكِئاً على أريكتِه...»[4] إلى آخره لا يتناول ما نحن فيه؛ فإن الحديث إنما جاء فيمن يطرح السنة معتمداً على رأيه في فهم القرآن، وهٰذا لم ندّعه في مسألتنا هٰذه، بل هو رأي أولٰئك الخارجين عن الطريقة المثلى، وقوله: «ألا وإن ما حرَّم رسولُ الله ﷺ مثلُ ما حرَّم الله»[5] صحيح على الوجه المتقدم؛ إما بتحقيق المناط الدَّائر بين الطرفين الواضحين والحكم عليه، وإما بالطريقة القياسية، وإما بغيرها من المآخذ المتقدمة.

ومن الجواب عن تحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها، وتحريم كل

---

(١) ليت المصنف أشار إلى اسم هٰذا المؤلف؛ ليمكن العثور على ما صنعه؛ إذ إنه مبحث جدير بالاهتمام.

(٢) أي: فإذا كان لم يتم له غرضه في مقدار محدود من الأحاديث وهي أحاديث مسلم؛ فكيف يتم له غرضه إذا نظر إلى دواوين الحديث الأخرى؟ (د).

(٣) الأنظار الخمسة السابقة على هٰذا الأخير. (د).

(٤) مضى تخريجه (٣٢٣).

(٥) هو قطعة من الحديث السابق، وفي (ط): «مثل الذي حرَّم الله».

ذي ناب من السباع وكل ذي مِخْلب من الطير، وعن العَقْل[1].

وأما فكاك الأسير؛ فمأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ﴾ [الأنفال: ٧٢]، وهذا فيمن لم يهاجر إذا لم يقدر على الهجرة إلا بالانتصار بغيره فعلى الغير النصر، والأسير في هٰذا المعنى أولى بالنصر، فهو مما يرجع إلى النظر القياسي.

وأما أن لا يُقتل مسلمٌ بكافر؛ فقد انتزعها العلماء من الكتاب كقوله: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١].

وقوله: ﴿لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾ [الحشر: ٢٠].

وهٰذه الآية أبعد[2]، ولٰكن الأظهر أنه لو كان حكمها موجوداً في القرآن على التنصيص أو نحوه[3] لم يجعلها عليٌّ خارجة عن القرآن؛ حيث قال: «ما عندنا إلا كتابُ الله، وما في هٰذه الصحيفة»[4]؛ إذ لو كان في القرآن لعدّ الثنتين دون قتل المسلم بالكافر، ويمكن أن يؤخذ حكم المسألة مأخذ القياس المتقدم؛ لأن الله تعالى قال: ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ﴾ [البقرة: ١٧٨]؛

---

(١) في (ف) و (ط): «وعلى العقل»، وكتب (ف) في الهامش: «لعله «وعن العقل»، وهو المذكور في صحيفة علي رضي الله عنه»، وفي (م) في الهامش: «العقل: الديَّة، سمِّيت بذٰلك لأنَّ الإبل المأخوذة كانت تعقل ـ أي: تربط ـ بفناء القتيل».

قلت: وقد مضى تخريج المحرمات المذكورة في كلام المصنف (ص ٣٥٥).

(٢) لأن محل نفي الاستواء قد بين في قوله تعالى: **﴿أصحاب الجنة هم الفائزون﴾** [الحشر: ٢٠]؛ فليس المراد ما يشمل عدم استوائهما في القصاص إذا تعدى بعضهم على بعض في الدنيا. (د).

(٣) أي: كما يؤخذ من دعوى انتزاع الحكم من الآيتين. (د).

(٤) مضى تخريجه (ص ١٩٢).

فلم يُقدْ من الحر للعبد، والعبوديةُ من آثار الكفر؛ فأولى أن لا يُقاد من المسلم للكافر.

وأما إخفار ذمة المسلم؛ فهو من باب نقض العهد، وهو في القرآن[1]، وأقرب الآيات إليه قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوٓءُ ٱلدَّارِ ﴾ [الرعد: ٢٥].

وفي الآية الأخرى: ﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴾ [البقرة: ٢٧].

وقد مرَّ تحريم المدينة وانتزاعه من القرآن[2].

وأما من تولى قوماً بغير إذن مواليه؛ فداخلٌ بالمعنى في قطع ما أمر الله به أن يوصل.

وأيضـاً؛ فإن الانتفاء من ولاء[3] صاحب الولاء الذي هو لحمة كلحمة النسب كفرٌ لنعمة ذلك الولاء، كما هو في الانتساب إلى غير الأب، وقد قال تعالى فيها: ﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَٰجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ ۚ أَفَبِٱلْبَٰطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ ٱللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ ﴾ [النحل: ٧٢].

وصدق هٰذا المعنى ما في «الصحيح» من قوله: «أيُّما عبدٍ أبَقَ من مواليهِ؛

---

(١) يرد عليه مثل اعتراضه المتقدم آنفاً، وأنه لو كان موجوداً في الكتاب على التنصيص أو نحوه؛ لم يجعلها علي رضي الله عنه خارجة عن القرآن، والاعتراض هنا أوجه؛ لأنه يقول: إنه من باب نقض العهد، أي: جزئي منه، وهو في آية: ﴿والذين ينقضون...﴾ إلخ [الرعد: ٢٥]، وينظر أيضاً لهٰذا النظر في قوله بعد: «فداخل بالمعنى في قطع ما أمر الله به أن يوصل»؛ إلا أن يقال: إن هٰذا على وجه القياس أو غيره من الوجوه الأخرى. (د).

(٢) انظر (ص ٣٨٧).

(٣) في (م) و (ط): «ولاه» بالهاء في آخره.

فقد كفرَ حتى يَرْجِعَ إليهم»[1].

وفيه: «إذا أبقَ العبدُ لم تُقبلْ له صلاةٌ»[2].

وحديث معاذ[3] ظاهر في أن ما لم يصرح به في القرآن ولا حصل بيانه فيه؛ فهو مبيَّنٌ في السنة، وإلا؛ فالاجتهاد يقضي عليه، وليس فيه معارضة[4] لما تقدم.

* * * * *

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان باب تسمية العبد الآبق كافراً، ١ / ٨٣ / رقم ٦٨) عن جرير بن عبدالله رضي الله عنه.

(٢) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب تسمية العبد الآبق كافراً، ١ / ٨٣ / رقم ٧٠) عن جرير بن عبدالله رضي الله عنه.

وكتب (د) هنا ما نصُّه: «لم يتعرض للجواب عن أسنان الإبل الواردة في الصحيفة، وكذا لم يصرح بالجواب عن الاعتراض بالقضاء للزبير، وقد وعد به سابقاً؛ إلا أن يقال: إنه مندرج في النظر الرابع الراجع إلى القياس أو إلى الاجتهاد بإلحاق الواسطة المترددة بين الطرفين بأحدهما».

(٣) المتقدم (ص ٢٩٨).

(٤) لأن معاذاً لم ينف أصل كونه في القرآن عندما يلجأ للسنة، بل إنما يفيد كلامه أنه إذا لم يجد الحكم صريحاً مبيناً في الكتاب؛ يلجأ إلى السنة لتبينه، وإلا؛ فيبينه طريق الاجتهاد، هٰذا هو ظاهر كلامه، وهو جواب آخر الأسئلة في الاعتراض الثالث بالاستقراء. (د).

المسألة الخامسة

حيث قلنا إن الكتاب دالٌّ على السنة، وإن السنة إنما جاءت مبينة له؛ فذٰلك بالنسبة[1] إلى الأمر والنهي والإذن أو ما يقتضي ذٰلك، وبالجملة ما يتعلق بأفعال المكلفين من جهة التكليف[2]، وأما ما خرج عن ذٰلك من الأخبار عما كان أو ما يكون مما لا يتعلق به أمر ولا نهي ولا إذن؛ فعلى ضربين:

أحدهما: أن يقع في السنة موقع التفسير للقرآن؛ فهٰذا لا نظر في أنه بيان له؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُواْ حِطَّةٌ﴾ [البقرة: ٥٨]؛ قال: «دخَلوا يَزحفون على أوراكِهم»[3].

وفي قوله: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ﴾ [البقرة: ٥٩]؛ قال: «قالوا: حبَّةٌ في شَعَرة»[4].

وفي قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ الآية [البقرة: ١٤٣]؛ قال: «يُدْعَى نوحٌ فيقالُ: هل بلَّغتَ؟ فيقول: نعم. فيُدعى قومُه فيقال: هل بَلَّغكم؟ فيقولون: ما أتانا من نذيرٍ وما أتانا من أحدٍ. فيقال: مَن شُهودك؟ فيقول: محمدٌ وأمَّتـه. قال: فيُؤتى بكم تشهدون أنه قد بلَّغ؛ فذٰلك قولُ الله: ﴿وَكَذَٰلِكَ

---

(١) أي: اطراده، وكليته إنما هي فيما كان راجعاً إلى التكليف، وأما ما عداه؛ فقد يكون كذٰلك، وقد لا يكون له أصل قريب في الكتاب؛ فلا يكون بياناً له إلا على الوجه الأول من الوجوه السابقة، وستأتي الإشارة إليه في آخر المسألة. (د).

(٢) ويندرج فيه الأحكام الوضعية. (د).

(٣) مضى تخريجه (ص ٣٩٧).

(٤) مضى تخريجه قريباً (ص ٣٩٧).

وكتب (ف) هنا ما نصه: «بفتح العين، وروي في شعيرة، أمر بنو إسرائيل أن يقولوا حطة؛ فبدَّلوا وزادوا على ذٰلك مستهزئين، وقالوا: حبة في شَعرة أو شعيرة، وروي أنهم قالوا: حنطة بدل حطة، والحديث أخرجه البخاري في «صحيحه» في كتاب تفسير القرآن».

جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣]»(١).

وفي قوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]؛ قال: «إنكم تَتِمُّون سبعين أمة أنتم خيرُها وأكرمها على الله»(٢).

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأنبياء، باب قول الله عز وجل: **﴿ولقد أرسلنا نوحاً إلى قومه﴾**، ٦ / ٣٧١ / رقم ٣٣٣٩، كتاب التفسير، باب **﴿وكذلك جعلناكم أمَّةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكونَ الرسولُ عليكم شهيداً﴾**، ٨ / ١٧١ ـ ١٧٢ / رقم ٤٤٨٧، وكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب **﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً﴾**، ١٣ / ٣١٦ / رقم ٧٣٤٩)، والترمذي في «الجامع» (أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة البقرة، ٥ / ٢٠٧ / رقم ٢٩٦١)، والنسائي في «الكبرى» (كتاب التفسير، ١ / ١٩٥، ١٩٧ / رقم ٢٦، ٢٧)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الزهد، باب صفة أمة محمد ﷺ، ٢ / ١٤٣٢ / رقم ٤٢٨٤)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١١ / ٤٥٤)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٩، ١٢، ٥٨)، ووكيع في «نسخته عن الأعمش» (رقم ٢٦)، وعبد بن حميد في «المنتخب» (رقم ٩١٣)، وأبو يعلى في «المسند» (رقم ١١٧٣، ١٢٠٧)، وابن جرير في «التفسير» (٢ / ٥، ٦)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ١٧١٩ ـ موارد)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٢٦٨)، والبيهقي في «الأسماء والصفات» (رقم ٤٦٤) و«البعث»، والبغوي في «معالم التنزيل» (١ / ١٢٣) من طريق الأعمش عن أبي صالح عن أبي سعيد الخدري به، بألفاظ مختلفة، والمذكور عند المصنف لفظ الترمذي المطوَّل.

(٢) أخرجه عبدالرزاق في «التفسير» (١ / ١٣٠)، وعبد بن حميد في «المنتخب» (رقم ٤٠٩، ٤١١)، والترمذي في «الجامع» (أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة آل عمران، ٥ / ٢٢٦ / رقم ٣٠٠١)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الزهد، باب صفة أمة محمد ﷺ، ٢ / ١٤٣٣ / رقم ٤٢٨٧، ٤٢٨٨)، وعبدالله بن المبارك في «مسنده» (رقم ١٠٦)، وأحمد في «مسنده» (٤ / ٤٤٧ و٥ / ٣، ٥)، ونعيم بن حماد في «زوائده على زهد ابن المبارك» (ص ١١٤)، وابن أبي حاتم في «تفسيره» (رقم ١١٥٦)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٨٤)، والطبراني في «الكبير» (١٩ / ٤٢٢)، وابن جرير في «التفسير» (٧ / ١٠٤ / رقم ٧٦٢١، ٧٦٢٢ ـ ط شاكر)، والبيهقي في «الكبرى» (٩ / ٥)، والبغوي في «شرح السنة» (١ / ٤٠٥)، والواحدي في «الوسيط» (١ / ٤٧٧ =

وفي قولـه: ﴿بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩]؛ «إن أرواحَهم في حواصلِ طيرٍ خُضرٍ تَسْرَحُ في الجنةِ حيثُ شاءَتْ وتأوي إلى قَناديلَ مُعلقةٍ بالعرش. . .» إلى آخر الحديث[١].

= ـ ٤٧٨) من طرق عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جدّه به بألفاظ متقاربة، وفي سائرها «تتمّون»، وكذا في (م) و (ط) كما أثبتناه، وفي الأصل و (ف) و (ماء) و (د): «تتبعون»، وعزاه السيوطي في «الدر المنثور» (٢ / ٦٤) لابن المنذر وابن مردويه.

وإسناده حسن، وحسنه الترمذي، وصححه الحاكم.

وقال ابن حجر في «الفتح» (٨ / ٢٢٥): «وله شاهد مرسل عن قتادة عند الطبري، رجاله ثقات، وفي حديث علي عند أحمد بإسنادٍ حسن أن النبي ﷺ قال: جعلت أمتي خير الأمم»».

قلت: وله شاهد عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً ضمن حديث فيه: «وإنكم تتمُّون سبعين أمة أنتم خيرها وأكرمها على الله»، أخرجه أحمد في «المسند» (٣ / ٦١)، وفيه علي بن زيد بن جدعان.

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الإمارة، باب بيان أنَّ أرواح الشهداء في الجنة وأنهم أحياء عند ربهم يرزقون، ٣ / ١٥٠٢ ـ ١٥٠٣ / رقم ١٨٨٧)، والترمذي في «الجامع» (أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة آل عمران، ٥ / ٢٣١ / رقم ٣٠١١)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الجهـاد، باب فضـل الشهادة في سبيل الله، ٢ / ٩٣٦ ـ ٩٣٧ / رقم ٢٨٠١)، وأبو عوانة في «المسند» (٥ / ٥٣، ٥٤)، والحميدي في «المسند» (رقم ١٢٠)، وسعيد بن منصور في «السنن» (رقم ٢٥٥٩ ـ ط القديمة)، وعبدالرزاق (٥ / ٢٦٣ / رقم ٩٥٥٤)، وابن أبي شيبة (٥ / ٣٠٨ ـ ٣٠٩)، كلاهما في «المصنف»، وابن منده في «الإيمان» (رقم ٢٤٤)، وابن جرير في «التفسير» (٥ / ٣٨٦)، والواحدي في «الوسيط» (١ / ٥٢٠)، والطبراني في «الكبير» (٩ / ٢٣٧ ـ ٢٣٨)، والبيهقي في «الكبرى» (٩ / ١٦٣)، والبغوي في «معالم التنزيل» (١ / ٥٧٩) و «شرح السنة» (١٠ / ٣٦٤)، وابن عساكر في «الأربعين في الحث على الجهاد» (رقم ٣٩) من طرق عن الأعمش عن عبدالله بن مرة عن مسروق؛ قال: سألنا عبدالله ـ أي: ابن مسعود ـ عن هذه الآية وذكرها؛ فقال: أما أنَّا قد سألنا عن ذلك، فقال: «أرواحهم كطير خُضرٍ تسرح في الجنة في أيها شاءت، ثم تأوي إلى قناديل معلقة بالعرش. . .».

وقال: «ثلاثٌ إذا خرجْنَ ﴿لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ﴾ الآية [الأنعام: ١٥٨]: الدجالُ، والدَّابةُ، وطلوعُ الشمس من مَغْربها»(١).

وفي قولـه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ الآية [الأعراف: ١٧٢]؛ قال: «لما خلقَ الله آدمَ مسح ظهرَهُ فسقط من ظهرِهِ كلُّ نسمَةٍ هو خالقُها من ذُرِّيته إلى يوم القيامة، وجعلَ بين عَيْني كل إنسانٍ منهم وَبيصاً(٢) من نور، ثم عرضهم على آدم، فقال: أيّ ربِّ(٣)! مَن هٰؤلاء؟ قال: هٰؤلاء ذُرِّيتُك»(٤) الحديث.

---

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب الزمن الذي لا يقبل فيه الإيمان، ١ / ١٣٨ / رقم ١٥٨)، والترمذي في «الجامع» (أبواب التفسير، باب ومن سورة الأنعام، ٥ / ٢٦٤ / رقم ٣٠٧٢)، وأبو عوانة في «المسند» (١ / ١٠٧)، وأبو يعلى في «المسند» (١١ / ٣١ ـ ٣٢، ٣٣ / رقم ٦١٧٠، ٦١٧٢)، وابن جرير في «التفسير» (٨ / ١٠٣)، وغيرهم عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً.

(٢) الـوبيص: البريق واللمعان، وفي الحديث: «أخذ العهد على الذرية، وأعجب آدم وبيص ما بين عيني داود عليه السلام». (ف).

(٣) في (ط): «ربي».

(٤) أخرجه النسائي في «الكبرى» (كتاب التفسير، باب قوله تعالى: ﴿وإذ أخذ ربُّك من بني آدم من ظهورهم﴾، ١ / ٥٠٦ / رقم ٢١١)، وأحمد في «المسند» (١ / ٢٧٢)، وابن أبي عاصم في «السنـة» (رقم ٢٠٢)، وابن منـده في «الـرد على الجهمية» (رقم ٢٩)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٢٧ و٢ / ٥٤٤)، وابن جرير في «التفسير» (٩ / ٧٥ و١٣ / ٢٢٢ ـ ط شاكر) و «التاريخ» (١ / ١٣٤)، والبيهقي في «الأسماء والصفات» (١ / ٥١٨ / رقم ٤٤١ و٧١٤) من طريق حسين المروذي عن جرير بن حازم عن أبيه عن كلثوم بن جبر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس مرفوعاً.

وإسنـاده حسن، كلثـوم من رجـال مسلم، وثقـه ابن معين وأحمد، وذكره ابن حبان في «الثقات» (٧ / ٣٥٦)، ومع هٰذا قال النسائي عقب الحديث: «وكلثوم هٰذا ليس بالقوي، وحديثه ليس بالمحفوظ».

=

وفي قوله: ﴿لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ ءَاوِيٓ إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ [هود: ٨٠]؛ قال: «يرحمُ اللهُ لوطاً، كان يأوي إلى رُكن شديدٍ؛ فما بَعث اللهُ من بعدهِ نبياً إلا في ذِروَةٍ من قومه»(١).

= قلت: يريد مرفوعاً، وإلا؛ فقد روي من طرق عديدة موقوفاً، قال ابن منده: «هٰذا حديث تفرد به حسين المروذي عن جرير بن حازم، وهو أحد الثقات، ورواه حماد بن زيد [كما عند ابن سعد في «الطبقات الكبرى» (١ / ٢٩)، وعبدالوارث [كما عند ابن جرير في «التفسير» (١٣ / ٢٢٢) و«التاريخ» (١ / ٦٧)]، وابن عُليَّة [كما عند ابن سعد في «الطبقات» (١ / ٢٩)، وابن جرير في «التفسير»(١٣ / ٢٢٢) و«التاريخ» (١ / ٦٧)]وربيعة بن كلثوم [كما عند ابن جرير في «التفسير» (١٣ / ٢٢٩)]، كلهم عن كلثوم بن جبر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس موقوفاً، وكذٰلك رواه حبيب بن أبي ثابت [كما عند الآجرِّي في «الشريعة» (٢١١، ٢١٢)، وابن جرير في «التفسير» (١٣ / ٢٢٧) و«التاريخ» (١ / ٦٧)]، وعلي بن بذيمة [كما عند ابن جرير في «التفسير» (١٣ / ٢٢٨، ٢٢٩]، وعطاء بن السائب [كما عند ابن جرير في «التفسير» (١ / ٦٧، ٦٨ و١٣ / ٢٢٧ و٢٢٨)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (١ / ٢٩)]، كلهم عن سعيد بن جبير عن ابن عباس مثله» انتهى كلام ابن منده، وما بين المعقوفتين من إضافاتي.

وذكر نحوه ابن كثير في «التفسير» (٢ / ٢٦٣ و٣ / ٥٠١ ـ ط الشعب)، وقال في آخره عن الموقوف: «فهٰذا أكثر وأثبت»، ونحوه في «البداية والنهاية» (١ / ٩٠) له.

والموقوف له حكم الرفع، ولا سيما أن له شواهد عديدة؛ كما تراه في «السلسلة الصحيحة» (رقم ٤٧ ـ ٥٠ و٨٤٨).

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب أحاديث الأنبياء، باب ﴿ولوطاً إذ قال لقومه...﴾، ٦ / ٤١٥ / رقم ٣٣٧٥، وباب قول الله تعالى: ﴿لقد كان في يوسف...﴾، ٦ / ٤١٨ / رقم ٣٣٨٧، وكتاب التفسير، باب ﴿فلما جاءه الرسول قال ارجع إلى ربك...﴾، ٨ / ٣٦٦ / رقم ٤٦٩٤)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب زيادة طمأنينة القلب بتظاهر الأدلة، ١ / ١٣٣ / رقم ١٥١، وكتاب الفضائل، باب من فضائل إبراهيم الخليل ﷺ، ٤ / ١٨٣٩ / رقم ١٥١) عن أبي هريرة، وأوله: «نحن أحقُّ بالشك من إبراهيم»، وفيه: «ويرحم الله لوطاً، لقد كان يأوي إلى رُكنٍ شديد».

واللفظ الذي عند المصنِّف، أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب تفسير القرآن، باب =

وقال: «الحمدُ لله أمُّ القرآن وأمُّ الكتاب والسبعُ المثاني»[1].

= ومن سورة يوسف، ٥ / ٢٩٣ / رقم ٣١١٦) من طريق الفضل بن موسى، وعبدة، وعبدالرحيم بن سليمان، وأخرجه الطحاوي في «المشكل» (١ / ١٣٦ - ط القديمة و١ / ٣٠٠ / رقم ٣٣٠ - ط المحققة) - من طريق عبدالرحيم -، وتصحف في الطبعة القديمة إلى عبدالرحمٰن - بن سليمان، وأحمد في «المسند» (٢ / ٣٣٢) من طريق محمد بن بشر، وأحمد في «المسند» (٢ / ٣٨٤)، وابن جرير في «التفسير» (١٢ / ٥٣)، وتمام في «الفوائد» (٤ / ٢٥٣ - ٢٥٤ / رقم ١٤٤١ - الروض البسام)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٥٦١) من طريق حماد بن سلمة، والبخاري في «الأدب المفرد» (رقم ٦٠٥) من طريق عبدة، وتمام في «الفوائد» (رقم ١٤٤٢ - الروض) من طريق محمد بن خالد الوهبي، كلهم عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة به، وانفرد الفضل بقوله: «ذروة»، وقال الآخرون: «ثروة»، وقال الترمذي عقبه عن اللفظ الثاني: «وهٰذا أصح من رواية الفضل بن موسى، وهٰذا حديث حسن»، والمصنف ينقل عنه كعادته، ولم يلتفت إلى تصحيحه هٰذا؛ فنقله بلفظ «ذروة»، قال الترمذي وغيره: «قال محمد بن عمرو: الثَّرْوة: الكثرة والمنعة».

وإسناد الحديث حسن من أجل محمد بن عمرو. (استدراك ٥).

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التفسير، باب **﴿ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم﴾**، ٨ / ٣٨١ / رقم ٤٧٠٤) و«القراءة» (٥١)، والترمذي في «الجامع» (أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة الحجر، ٥ / ٢٩٧ / رقم ٣١٢٤ - والمذكور لفظه -، والطيالسي في «المسند» (٣٠٥)، والدارمي في «السنن» (٢ / ٤٤٦)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٤٤٨)، وعلي بن الجعد في «المسند» (١٠١٦)، وابن جرير في «التفسير» (١ / ٤٧ و١٤ / ٥٨، ٥٩)، والدارقطني في «السنن» (١ / ٣١٢)، والطحاوي في «المشكل» (٢ / ٧٨ - ط قديمة)، والبيهقي في «الكبرى» (٢ / ٤٥) عن أبي هريرة مرفوعاً.

وأخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التفسير، باب ما جاء في فاتحة الكتاب، ٨ / ١٥٦ - ١٥٧ / رقم ٤٤٧٤، وباب **﴿يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله...﴾**، ٨ / ٣٠٧ - ٣٠٨ / رقم ٤٦٤٧، وباب **﴿ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم﴾**، ٨ / ٣٨١ / رقم ٤٧٠٣)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الافتتاح، باب تأويل قول الله عز وجل: **﴿ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم﴾**، ٢ / ١٣٩) و«فضائل القرآن» من «الكبرى» (رقم ٧٣)، وغيرهم عن أبي سعيد بن المعلّى مرفوعاً بنحوه.

وفي رواية: «ما أنزلَ اللهُ في التوراةِ والإنجيلِ مثلَ أمّ القرآن، وهي السَّبعُ المثاني»[1].

وسأله اليهود عن قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ﴾ [الإسراء: ١٠١]؛ ففسَّرها لهم[2].

---

(١) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة الحجر، ٥ / ٢٩٧ / رقم ٣١٢٥)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الافتتاح، باب تأويل قول الله عز وجل: **﴿ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم﴾**، ٢ / ١٣٩)، وعبد بن حميد في «المنتخب» (٣٧)، وعبدالله بن أحمد في «زوائد المسند» (٥ / ١١٤)، والدارمي في «السنن» (٢ / ٤٤٦)، وأبو عبيد في «فضائل القرآن» (ص ١١٦، ١١٧ ـ ط وهبي)، وابن الضريس في «فضائل القرآن» (رقم ١٤٦)، وابن جرير في «التفسير» (١٤ / ٥٨، ٥٩)، والواحدي في «أسباب النزول» (١٢)، والبغوي في «شرح السنة» (٤ / ٤٤٤، ٤٤٦)، والخطيب في «تاريخه» (٤ / ٣٦٤)، وابن خزيمة في «صحيحه» (١ / ٢٥٢)، والطحاوي في «المشكل» (١ / ٤٦٧ و٢ / ٧٨)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٥٥٣)، والبيهقي في «السنن» (٢ / ٣٧٥) و«القراءة» (١٩، ٥٢، ٥٣، ٥٤)، وابن النجار في «تاريخه» (١ / ١٦٩) من طريق العلاء عن أبيه عن أبي هريرة به، وبعضهم يزيد عن أبيّ.

وإسناده حسن، وله طرق أخرى يصل بها إلى درجة الصحة.

(٢) يشير المصنِّف إلى ما أخرجه الترمذي في «جامعه» (أبواب الاستئذان، باب ما جاء في تقبيل اليد والرِّجل، ٥ / ٧٧ / رقم ٢٧٣٣، وأبواب التفسير، باب ومن سورة بني إسرائيل، ٥ / ٣٠٥ / رقم ٣١٤٤)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب تحريم الدم، باب السحر، ٧ / ١١١ - ١١٢)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الأدب، باب الرجل يُقبِّل يد الرجل، ٢ / ١٢٢١ / رقم ٣٧٠٥ ـ مختصراً)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٨ / ٥٦٢ و١٤ / ٢٨٩)، وابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» (٤ / ٤١٤ ـ ٤١٥، ٤١٥) و«الجهاد» (٢ / ٦٤٩ / رقم ٢٧٥)، والطيالسي في «المسند» (رقم ١١٦٤)، وأحمد في «المسند» (٤ / ٢٣٩ ـ ٢٤٠)، وإسحاق بن راهويه وأبو يعلى في «تخريج الزيلعي للكشاف» (٢ / ٢٩٣)، والطحاوي في «المشكل» (١ / ٤ ـ ٥)، وابن جرير في «التفسير» (١٥ / ١٧٢ ـ ١٧٣)، والطبراني في «الكبير» (٨ / ٨٣ / رقم ٧٣٩٦)، والحاكم في =

. . . .

= «المستدرك» (١ / ٩)، والبيهقي في «دلائل النبوة» (٦ / ٢٦٨)، وأبو نعيم في «الحلية» (٥ / ٩٧ - ٩٨)، والخطيب في «الموضح» (١ / ٣٣٠ - ٣٣١، ٣٣٢؛ ، والبغوي في «شرح السنة» (٥ / ١٨٧)، والواحدي في «الوسيط» (٣ / ١٣٠ - ١٣١) من طريق شعبة عن عمرو بن مرة عن عبدالله بن سلمة عن صفوان بن عسَّال؛ قال: قال يهوديٌّ لصاحبه: اذهب بنا إلى هٰذا النبي. فقال صاحبُه: لا تَقُلْ نبي، إنَّه لو سمعك كان له أربعة أعيُن، فأتيا رسولَ الله ﷺ فسألاه عن تسع آياتٍ بيِّناتٍ؛ فقال لهم: «لا تشركوا بالله شيئاً، ولا تسرقوا، ولا تزنوا، ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق، ولا تمشوا ببريء إلى ذي سُلطان ليقتُلَهُ، ولا تسحروا، ولا تأكلوا الرِّبا، ولا تقذفوا محصنة، ولا تُوَلُّوا يوم الزَّحف، وعليكم خاصَّةً اليهود أن لا تعتدوا في السَّبت». قال: فقبَّلوا يده ورجله. فقالا: نشهد أنَّك نبيّ، قال: فما يمنعكم أن تتبعوني؟ قالوا: إن داود دعا ربه أن لا يزال في ذريته نبي، وإنا نخاف إنْ تَبعناك أن تقتُلنا اليهود. لفظ الترمذي.

وقال: «هٰذا حديث حسن صحيح»، وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي.

قلت: وظاهر إسناده الصحة، ورجاله ثقات؛ إلا أن عبدالله بن سلمة اختلط، ورواية عمرو ابن مرة عنه حال اختلاطه، وقد فصَّلتُ ذٰلك ولله الحمد في تعليقي على «الخلافيات» (٢ / ١٧ - ٢٠).

ولذا؛ فالحديث ضعيف، ولا طريق له إلا المذكور، قال العقيلي: «ولا يحفظ هٰذا الحديث من حديث صفوان بن عسَّال؛ إلا من هٰذا الطريق».

وقد تفطَّن الإمام الحافظ ابن كثير إلى علَّة تقدح في هٰذا الحديث، وبيَّن وهماً وقع لعبدالله ابن سلمة هٰذا فيه؛ فقال: «فهٰذا الحديث رواه هٰكذا الترمذي، والنسائي، وابن ماجه، وابن جرير في «تفسيره» من طرق عن شعبة بن الحجاج به، وقال الترمذي: حسن صحيح، وهو حديث مشكل، عبدالله بن سلمة في حفظه شيء، وقد تكلموا فيه، ولعل اشتبه عليه التسع الآيات بالعشر الكلمات؛ فإنها وصايا في التوراة لا تعلق لها بقيام الحجة على فرعون، والله أعلم».

وقد أورد الزيلعي في «تخريج الكشاف» (٢ / ٢٩٣) إشكالين على الحديث؛ فقال: «والحديث فيه إشكالان:

أحدهما: أنهم سألوا عن تسعة وأجاب في الحديث بعشرة، وهٰذا لا يرد على رواية أبي نعيم والطبراني؛ لأنهما لم يذكرا فيه السحر، ولا على رواية أحمد أيضاً؛ لأنه لم يذكر القذف مرة، وشك =

وحديث موسى مع الخضر ثابتٌ صحيح(١).

وفي قوله تعالى: ﴿فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [الصافات: ٨٩]؛ قال: «لم يَكذب إبراهيمُ في شيءٍ قطُّ إلا في ثلاث: قولِه إني سقيمٌ» الحديث(٢).

= في أخرى؛ فيبقى المعنى في رواية غيرهم، أي: خذوا ما سألتموني عنه وأزيدكم ما يختص بكم لتعلموا وقوفي على ما يشتمل عليه كتابكم.

الإشكال الثاني: أن هٰذه وصايا في التوراة ليس فيها حجج على فرعون وقومه، فأي مناسبة بين هٰذا وبين إقامة البراهين على فرعون، وما جاء هٰذا إلا من عبدالله بن سلمة؛ فإن في حفظه شيئاً، وتكلموا فيه وأن له مناكير، ولعل ذينك اليهوديين إنما سألا عن العشر كلمات؛ فاشتبه عليه بالتسع آيات، فوهم في ذٰلك، والله أعلم».

ثم قال: «ورواه ابن مردويه في «تفسيره» كذٰلك بلفظ «السنن»».

(١) مضى تخريجه مسهباً في (١ / ٥٤٦)، وهو في «صحيح البخاري» وغيره، وانظر كتابنا: «من قصص الماضين في حديث سيِّد المرسلين» (ص ٢١ ـ ٤٥).

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿**واتّخذ الله إبراهيم خليلاً**﴾، ٦ / ٣٨٨ / رقم ٣٣٥٧، ٣٣٥٨، وكتاب النكاح، باب اتخاذ السراري، ٩ / ١٢٦ / رقم ٥٠٨٤)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الفضائل، باب من فضائل إبراهيم الخليل ﷺ، ٤ / ١٨٤٠ / رقم ٢٣٧١) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

وكتب (ف) هنا ما نصه: «وقوله: بل فعله كبيرهم هٰذا، وقوله في زوجة ساره: هي أختي، وهٰذا من معاريض الكلام وإن في المعاريض لمندوحة كقول نبينا ﷺ لمن قال له في طريق الهجرة: ممن الرجل؟ قال: «من ماء»؛ حيث أراد عليه الصلاة والسلام ذكر مبدأ خلقه، ففهم السائل أنه بيان قبيلة، فسيدنا إبراهيم عليه السلام نظر نظرة في النجوم أوهمهم أنه ينظر فيها من حيث الأوضاع الفلكية التي يستدل بها على ما سيقع من الحوادث الكونية؛ فقال لهم: إني سقيم، وأراد أنه مستعد للسقم أو أنه سقيم القلب لكفرهم، والقوم توهموا أنه أراد قرب سقمه حيث لا يستطيع معهم الخروج إلى معبدهم، ولا يعد ذٰلك كذباً في الحقيقية، وتسميته في بعض الأحاديث بالكذب بالنظر لما فهمه الغير منه لا بالنسبة لما قصده المتكلم».

قلت: وسيأتي في (ص ٤٤٢) تخريج قوله ﷺ: «من ماء».

وقال: «إنكم محشورونَ إلى اللهِ [عراةً][1] غُرْلاً[2]. ثم قرأ: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ الآية [الأنبياء: ١٠٤]»[3].

وفي قوله: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: ١]؛ قال: «ذٰلك يومٌ يقولُ اللهُ لآدم: ابعثْ بَعْثَ النار» الحديث[4].

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (د).

(٢) الغُرلة ـ بالضم ـ: القلفة. (ف).

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: **﴿واتخذ الله إبراهيم خليلاً﴾**، ٦ / ٣٨٦ ـ ٣٨٧ / رقم ٣٣٤٩، وباب قول الله: **﴿واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها﴾**، ٦ / ٤٧٨ / رقم ٣٤٤٧، وكتاب التفسير، باب **﴿وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم﴾**، ٨ / ٢٨٦ / رقم ٤٦٢٥، وباب **﴿إن تعذبهم فإنهم عبادك﴾**، ٨ / ٢٨٦ / رقم ٤٦٢٦، وباب **﴿كما بدأنا أول خلق نعيده وعداً علينا﴾**، ٨ / ٤٣٧ ـ ٤٣٨ / رقم ٤٧٤٠، وكتاب الرقاق، باب الحشر، ١١ / ٣٧٧ / رقم ٦٥٢٤، ٦٥٢٥، ٦٥٢٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب فناء الدنيا، ٤ / ٢١٩٤ ـ ٢١٩٥ / رقم ٢٨٦٠)، والترمذي في «جامعه» (أبواب صفة القيامة، باب ما جاء في شأن الحشر، ٤ / ٦١٥ ـ ٦١٦ / رقم ٢٤٢٣، وأبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة الأنبياء عليهم السلام، ٥ / ٣٢١ ـ ٣٢٢ / رقم ٣١٦٧)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الجنائز، باب البعث، ٤ / ١١٤، وباب ذكر أول من يكسى، ٤ / ١١٧) و«السنن الكبرى» (كتاب التفسير، ١ / ٤٦٢ ـ ٤٦٣ / رقم ١٨٠ و٢ / ٧٨ / رقم ٣٥٧) عن ابن عباس مرفوعاً.

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب أحاديث الأنبياء، باب قصة يأجوج ومأجوج، ٦ / ٣٨٢ / رقم ٣٣٤٨، وكتاب التفسير، باب **﴿وترى الناس سكارى﴾**، ٨ / ٤٤١ / رقم ٤٧٤١، وكتاب الرقاق، باب قوله عز وجل: **﴿إن زلزلة الساعة شيء عظيم﴾**، ١١ / ٣٨٨ / رقم ٦٥٣٠، وكتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: **﴿ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له. . .﴾**، ١٣ / ٤٥٣ / رقم ٧٤٨٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب قوله: يقول الله لآدم: أخرج بعث النار، ١ / ٢٠١ ـ ٢٠٢ / رقم ٢٢٢)، والنسائي في «الكبرى» (كتاب التفسير، ٢ / ٨٠ ـ ٨١ / رقم ٣٥٩)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٣٢ ـ ٣٣)، وعبد بن حميد في «المنتخب» (رقم =

وقال: «إنما سمي البيت العتيق لأنه لم يَظْهر عليه جَبَّار»[1].

= ٩١٧)، وابن جرير في «التفسير» (١٧ / ٨٧)، ووكيع في «نسخته عن الأعمش» (رقم ٢٧) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه مرفوعاً.

وفي الباب عن عمران بن حُصين، أخرجه الترمذي في «جامعه» (أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة الحج، ٥ / ٣٢٣ - ٣٢٤ / رقم ٣١٦٩) - والمذكور لفظه -، والنسائي في «الكبرى» (كتاب التفسير، ٢ / ٨٢ / رقم ٣٦٠)، وأحمد في «المسند» (٤ / ٤٣٢، ٤٣٥)، وابن جرير في «التفسير» (١٧ / ١١١)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٢٨ و٢ / ٢٣٣، ٣٨٥ و٤ / ٥٦٧) من طرق عن الحسن عن عمران به، قال الحاكم: «صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وأكثر أئمة البصرة على أن الحسن قد سمع من عمران، غير أنَّ الشيخين لم يخرِّجاه».

قلت: الحسن مدلس، وقد عنعن، ولم يصرح بالسماع؛ إلا أن ما قبله يشهد له، وفي الباب عن ابن مسعود وأبي هريرة وأبي الدرداء وأنس وغيرهم.

وعزاه السيوطي في «الدر» (٤ / ٣٤٣) لسعيد بن منصور وعبد بن حميد وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه عن الحسن عن عمران به.

(١) أخرجه الترمذي في «جامعه» (أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة الحج، ٥ / ٣٢٤ / رقم ٣١٧٠)، والبخاري في «التاريخ الكبير» (١ / ٢٠١)، والبزار في «مسنده» (٢ / ٤٥ / رقم ١١٦٥ - زوائده)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٣٨٩)، والطبراني في «الكبير» (رقم ٢٦٢ - قطعة من الجـزء ١٣)، والبيهقي في «الدلائل» (١ / ١٢٥)، وابن جرير في «التفسير» (١٧ / ١٥١ - ١٥٢)، والواحدي في «الوسيط» (٣ / ٢٦٨ - ٢٦٩) من طريق عبدالله بن صالح عن الليث عن عبدالرحمٰن بن خالد عن ابن شهاب عن محمد بن عروة بن الزبير عن عبدالله بن الزبير مرفوعاً به.

قال الترمذي: «هٰذا حديث حسن صحيح، وقد روي هٰذا الحديث عن الزهري عن النبي ﷺ مرسلاً»، ثم أخرجه؛ فقال: ثنا قتيبة ثنا الليث عن عقيل عن الزهري به.

وأخرجه ابن جرير في «التفسير» (١٧ / ١٥٢) من طريق حجاج عن ابن جريج عن الزهري مرسلاً.

وإسناد المرفوع ضعيف، قال البزار عقبه: «لا نعلمه عن النبي ﷺ إلا بهٰذا الإسناد».

قلت: فيه عبدالله بن صالح، كاتب الليث، قيل: ثقة مأمون، ضعفه الأئمة أحمد وغيره، وبقية رجاله ثقات، كذا في «مجمع الزوائد» (٣ / ٢٩٦). =

وأمثلة هٰذا الضرب كثيرة.

والثاني: أن لا يقع موقعَ التفسير، ولا فيه معنى تكليف اعتقادي أو عملي؛ فلا يلزم أن يكون له أصل في القرآن لأنه أمر زائد على مواقع التكليف، وإنما أنزل القرآن لذٰلك[1]؛ فالسنة إذا خرجت عن ذٰلك فلا حرج، وقد جاء من ذٰلك نمط صالح في «الصحيح»[2] كحديث أبرص وأقرع وأعمى[3]، وحديث جريج العابد[4]، ووفاة موسى[5]، وجُمَل من قصص الأنبياء عليهم السلام والأمم

= وقال ابن أبي حاتم في «العلل» (١ / ٢٧٤ - ٢٧٥ / رقم ٨١٠): «سألتُ أبي عن حديث رواه صالح بن أبي الأخضر عن الزهري عن سعيد بن المسيب وأبي سلمة عن أبي هريرة. . .»، وذكره مرفوعاً، ثم قال: «قال أبي: هٰذا خطأ، رواه معمر عن الزهري عن محمد بن عروة عن عبدالله بن الزبير موقوف، ورواه الليث. . .»، وساقه من الطريق التي ذكرناها، ثم قال: «قال أبي: حديث معمر عندي أشبه؛ لأنه لا يحتمل أن يكون عن النبي ﷺ مرفوع».

(١) أي: أن هٰذا هو المقصود الأول من الكتاب، كما سبق بيانه في المسألة السابعة من الطرف الثاني. (د).

(٢) في «البخاري» من هٰذا النوع طائفة صالحة، تجدها في كتاب التفسير منه، وكتاب بدء الخلق، وكتاب أحاديث الأنبياء. (د).

(٣) انظره في «صحيح البخاري» (كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث أبرص وأعمى وأقرع في بني إسرائيل، ٦ / ٥٠٠ - ٥٠١ / رقم ٣٤٦٤، وكتاب الأيمان والنذور، باب لا يقول ما شاء الله وشئت وهل يقول: أنا بالله ثم بك، ١١ / ٥٤٠ / رقم ٦٦٥٣)، و«صحيح مسلم» (كتاب الزهد والرقائق، باب منه، ٤ / ٢٢٧٥ - ٢٢٧٧ / رقم ٢٩٦٤) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) انظره في «صحيح البخاري» (كتاب أحاديث الأنبياء، باب ٤٨، ٦ / ٤٧٦ / رقم ٣٤٣٦، وباب ٥٤، ٦ / ٥١١ رقم ٣٤٦٦)، و«صحيح مسلم» (كتاب البر والصلة، باب تقديم بر الوالدين على التطوع بالصلاة وغيرها، ٤ / ١٩٧٦ / رقم ٢٥٥٠)، و«مسند أحمد» (٢ / ٣٠٧ و٣٠٨ و٣٨٥ و٣٩٥ و٤٣٣)، و«مجابي الدعوة» (رقم ١)، و«الآداب» (رقم ١٠٧٩) للبيهقي، و«مسند أبي يعلى» (١١ / ١٧٨ - ١٧٩ / رقم ٦٢٨٩) عن أبي هريرة به.

(٥) انظره في «صحيح البخاري» (كتاب الجنائز، باب من أحبَّ الدَّفن في الأرض المقدسة =

قبلنا[1]، ممـا لا ينبني عليه عمـل، ولٰكن في ذٰلك من الاعتبار نحو مما في القصص القرآني، وهو نمط ربما رجع إلى الترغيب والترهيب؛ فهو خادم للأمر والنهي، ومعدود في المكملات لضرورة التشريع؛ فلم يخرج بالكلية عن القسم الأول[2]، والله أعلم.

* * * * *

= أو نحوها، ٣ / ٢٠٦ / رقم ١٣٣٩، وكتاب أحاديث الأنبياء، باب وفاة موسى عليه السلام، ٦ / ٤٤٠ / رقم ٣٤٠٧)، و«صحيح مسلم» (كتاب الفضائل، باب من فضائل موسى ﷺ، ٤ / ١٨٤٢ / رقم ٢٣٧٢)، و«المجتبى» للنسائي (٤ / ١١٨ و١١٩)، و«مسند أحمد» (٢ / ٢٦٩ و٥٣٣)، و«مصنف عبدالرزاق» (١١ / ٢٧٤ - ٢٧٥ / رقم ٢٠٥٣٠ و٢٠٥٣١)، و«السنة» لابن أبي عاصم (رقم ٥٩٩، ٦٠٠)، و«صحيح ابن حبان» (٨ / ٣٨ / رقم ٦١٩٠ - الإحسان)، و«شرح السنة» (٥ / ٢٦٥ - ٢٦٦ / رقم ١٤٥١)، و«صحيفة همام بن منبه» (رقم ٦٠).

(١) تجد هٰذه الأحاديث - ومنها ما أشار إليه المصنف آنفاً - مع تخريجها وبيان غريبها والفوائد المستنبطة منها في كتابي «من قصص الماضين»، وهو مطبوع، ولله الحمد.

(٢) وهو ما كان مبيناً للكتاب لأنه خادم لمقصود الكتاب. (د).

المسألة السادسة

السُّنة ثلاثة أنواع كما تقدم: قول، وفعل[1]، وإقرار بعد العلم والقدرة على الإنكار لو كان منكراً.

فأما القول؛ فلا إشكال فيه ولا تفصيل.

وأما الفعل؛ فيدخل تحته الكف عن الفعل[2] لأنه فعل عند جماعة، وعند كثير من الأصوليين أن الكف غير فعل، وعلى الجملة؛ فلا بد من الكلام على كل واحد منهما[3].

---

(١) مما فرق به بين القول والفعل أن الفعل لا يعارض فعلاً آخر؛ فلا ينسخه ولا يخصصه لأنه لا عموم للأفعال، فلا يعقل التعارض بينها، وإنما يعقل بين الفعل والقول كما يعقل بين الأقوال. (د).

(٢) أي: ترك الفعل مطلقاً أو ترك الفعل المنهي عنه لأنه الذي اختلف في كونه فعلاً أو غير فعل؛ فالجمهور على أنه فعل، وهو الكف أي الانصراف عن المنهي عنه، مع سبق الداعية إليه أو بدونها؛ فيشمل نهي المعصوم أو هو فعل الضد للمنهي عنه، وقال قوم منهم أبو هاشم المعتزلي: مقتضى النهي الترك، أي عدم الفعل، وهو انتفاء المنهي عنه هٰذا هو المشهور عند الأصوليين وإن كان تركه ﷺ لا يتقيد بكونه تركاً لخصوص المنهي عنه كما سيأتي. (ف).

قلت: انظر في تحقيق أن الترك المقصود فعل: «جمع الجوامع» (١ / ٢١٤ ـ مع شروحه)، و«شرح مختصر ابن الحاجب» (٢ / ١٣، ١٤)، و«المستصفى» (١ / ٩٠)، و«الإحكام» (١ / ١١٢)، و«إرشاد الفحول» (ص ٩١)، و«أصول السرخسي» (١ / ٧٩ ـ ٨٠)، وانظر في عدم الالتفات إلى الترك غير المقصود: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢١ / ٣١٣ ـ ٣١٤)، وانظر في الترك وأقسامه وأحكامه: «أفعال الرسول ﷺ» (٢ / ٤٥ ـ ٧٠) للشيخ محمد الأشقر، و«أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام» (ص ٢٠٧ ـ ٢٢٧) للدكتور محمد العروسي عبدالقادر ـ ط دار المجتمع، جُدَّة، سنة ١٤٠٤هـ ـ ط الأولى.

(٣) أي: الفعل والكف. (د).

فالفعـل منـه(١) ﷺ دليل على مطلق الإذن فيه(٢) ما لم يدل دليلٌ على غيره(٣)؛ من قول، أو قرينـة حال، أو غيرهمـا، والكـلام هنـا مذكـور(٤) في الأصول، ولٰكن الذي يخصُّ هٰذا الموضع أن الفعل منه أبلغ في باب التأسِّي والامتثال من(٥) القول المجرد، وهٰذا المعنى وإن كان محتاجاً إلى بيان؛ فقد ذكر ذٰلك في فصل البيان والإجمال وكتاب الاجتهاد من هٰذا الكتاب، والحمد لله.

وأيضاً؛ فإنه وإن دل الدليل أو القرينة على خلاف مطلق الإذن؛ فلا يخرج عن أنواعه، فمطلق الإذن يشمل الواجب والمندوب والمباح؛ ففعله عليه الصلاة والسلام لا يخرج عن ذٰلك؛ فهو إما واجب أو مندوب أو مباح، وسواء علينا أكان ذٰلك في حال أم كان مطلقاً؛ فالمطلق كسائر المفعولات(٦) له، والذي في حال كتقريره للزاني إذ أقر عنده؛ فبالغ في الاحتياط عليه(٧) حتى صرح له بلفظ الوطء

---

(١) أراد به ما قابل الكف واجباً أو مندوباً أو مباحاً؛ كما يدل عليه بيانه بعد (ف).

(٢) أي: غير مقيد بكونه واجباً أو مندوباً أو مباحاً، واتخاذ ذٰلك يفهم من دليل آخر كما قال، وليس مراده أن فعله ﷺ عند ذٰلك يكون غير مأذون فيه كما بيَّنه بعد. (ف).

(٣) أي: على غير الإطلاق، بأنْ دلَّ على تعيين نوع الإذن من وجوبٍ أو ندبٍ أو إباحةٍ، كما يشير إليه بعد. (د).

(٤) واختلفوا فيه على أربعة أقوال، والآمدي اختار أنه إن لم يظهر فيه قصد القربة؛ فهو دليل على القدر المشترك بين الثلاثة، وإن ظهر؛ فهو دليل على المشترك بين الواجب والمندوب، وابن الحاجب قال: «إن ظهر قصد القربة؛ فالمختار أنه للندب، وإلا؛ فللإباحة». (د).

(٥) في (م): «عن».

(٦) أي: غير الطبيعة الجبلية؛ فإنه لا نزاع في كونها للإباحة لا غير. (د).

(٧) حيث ردد الكلام معه وشدَّد عليه فيه حتى صرح. . . إلخ؛ ففعل هٰذا مأذون فيه في حالٍ دون حال. (ف).

الصريح[1]، ومثله في غير هٰذا المحل منهي عنه؛ فإنما جاز لمحل الضرورة، فيتقدر بقدرها بدليل النهي عن التَّفحش مطلقاً[2]، والقول هنا فعل[3]؛ لأنه معنى تكليفي[4] لا تعريفي؛ فالتعريفي هو المعدود في الأقوال، وهو الذي يؤتى به أمراً أو نهياً أو إخباراً بحكم شرعي، والتكليفي هو الذي لا يعرِّف بالحكم بنفسه من حيث هو قول، كما أن الفعل كذٰلك.

وأما التَّرك[5]؛ فمحله في الأصل غير المأذون فيه، وهو المكروه والممنوع؛ فتركه عليه الصلاة والسلام دالٌّ على مرجوحية الفعل، وهو إما مطلقاً وإما في حال؛ فالمتروك مطلقاً ظاهر، والمتروك في حال كتركه الشهادة[6] لمن

---

(١) وذٰلك في قوله ﷺ: «أنكتها»، كما في «صحيح البخاري» (رقم ٦٨٢٤)، وقد مضى تخريجه (ص ١١٧).

(٢) أورد البخاري في «صحيحه» (كتاب الأدب، باب لم يكن النبي ﷺ فاحشاً ولا متفحشاً، ١٠ / ٤٥٢) عدَّة أحاديث فيها النهي عن الفحش، أصرحها برقم (٦٠٣٠) من حديث عائشة رضي الله عنها، فيه: «وإياك والعنف والفحش».

(٣) أي: فالفعل في هٰذا المقام أم مما تعورف عليه في مقابلة القول بالفعل؛ فلذا عد تقريره للزاني فعلاً. (د).

(٤) التكليف متعلق بالشرع، ومسألة الفرق بين (القول) و(الفعل) لغوية محضة، والاختلاف المذكور بين جهتي القول واقع في كل قول، سواء صدر من المنتسبين إلى الشرع أم غيرهم؛ فلو عبر بقوله: «الوجه الفعلي للقول»؛ لكان أوضح، أفاده الشيخ محمد الأشقر في «أفعال الرسول ﷺ» (٢ / ٣٦)، وله كلام جيد في التفريق بين الوجه العباري والوجه الفعلي للقول، وانظر: «إحكام الأحكام» (١ / ١٠)، و«تيسير التحرير» (١ / ٢٤٩)، و«المعتمد» (١ / ٣٨٧ و٢ / ١٠٠٦)، و«الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام» (ص ٧٥).

(٥) أي: المعبر عنه بالكف سابقاً، وإن كان بينهما اختلاف في المعنى عندهم. (د).

(٦) أي: تحملها؛ لأن تحمل الشهادة فيما ليس بمباح مكروه، وليس المراد أداء الشهادة؛ لأن كتمان الشهادة لا يجوز مطلقاً، وفي رواية قال: «لا رجعة»، وعليها يكون قد أبطل الهبة رأساً، =

نَحَلَ بعض ولده دون بعض[1]؛ فإنه قال: «أكُلَّ وَلَدِكَ نَحَلْتَهُ مثل هٰذا؟ قال: لا. قال: فأشهد غيري؛ فإنِّي لا أشهدُ على جَوْرٍ»[2]، وهٰذا ظاهر[3].

= فترك الشهادة لعدم وجود محلها إما على رواية «أشهد غيري»؛ فإن محل الشهادة موجود، ولٰكنه مرجوح ومكروه، فلم يشهد عليه، مع بقائه نافذاً فيكون مما نحن فيه، وبعد؛ فإنما صح له التمثيل بهٰذا للمتروك في حال لأنه أخذ الشهادة مطلقة، لٰكنه لو أخذ نوعاً منها وهو الشهادة على نحلة بعض الأولاد دون بعض؛ لكان من قبيل المتروك مطلقاً. (د).

(١) أي: وهبه دون الآخر، والنُّحل ـ بالضم ـ: إعطاؤك الإنسان شيئاً بلا استعاضة، والاسم: النِّحلة ـ بالكسر ـ. (ف).

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور، ٥ / ٢٥٨ / رقم ٢٦٥٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الهبات، باب كراهية تفضيل بعض الأولاد في الهبة، ٣ / ١٢٤٣ / رقم ١٦٢٣) وغيرهما عن النعمان بن بشير بهٰذا اللفظ.

وأخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الهبة، باب الهبة للولد، ٥ / ٢١١ / رقم ٢٥٨٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الهبات، باب كراهية تفضيل بعض الأولاد في الهبة، ٣ / ١٢٤١ / رقم ١٦٢٣)، وأبو داود في «السنن» (كتاب البيوع والإجارات، باب الرجل يفضل بعض ولده في النُّحل، ٣ / ٨١١ / رقم ٣٥٤٢)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الأحكام، باب في النُّحل والتسوية بين الولد، ٣ / ٦٤٩ / رقم ١٣٦٧)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب النحل، باب اختلاف الناقلين لخبر النعمان بن بشير في النحل، ٦ / ٢٥٨ ـ ٢٥٩)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الهبات، باب الرجل ينحل ولده، ٢ / ٧٩٥ / رقم ٢٣٧٥)، ومالك في «الموطأ» (٢ / ٧٥١)، وأحمد في «المسند» (٤ / ٢٦٨) عن النعمان بألفاظ، منها: «فارْتَجِعْهُ»، ومنها: «فاردده».

(٣) أي: أن تطبيق قاعدة الترك على غير المأذون سواء أكان من المتروك مطلقاً الذي لا يحتاج إلى جلب أمثلة له، أم من المتروك في حال كمثال النحلة ظاهر؛ لأن الأصل فيما تركه أنه غير مأذون فيه، إلا أن هناك أموراً وقع تركها مع كونها مأذوناً فيها، وهي في ظاهرها تخرج عن هٰذه القاعدة؛ فذكر هٰذه الأمور التي تركها ﷺ وهي مأذون فيها، وذكر أسباب الترك، ثم عاد فحللها ورجعها إلى القاعدة، وبين أنها لتلك الأغراض صارت غير مأذون فيها سوى أولها؛ فليس فيه ترك أصلاً. (د).

وقد يقع الترك لوجوه غير ما تقدم:

ـ منها: الكراهية طَبْعاً؛ كما قال في الضَّب وقد امتنع من أكله: «إنَّه لم يكن بأرض قومي؛ فأجدُني أعافُه»[1]؛ فهٰذا ترك للمباح بحكم الجبلة[2]، ولا حرج فيه.

ـ ومنها: الترك لحقّ الغير؛ كما في تركه أكل الثوم والبصل لحق الملائكة[3]، وهو ترك مباح لمعارضة حق الغير.

ـ ومنها: الترك خوف الافتراض؛ لأنه كان يترك العمل [وهو يحبُّ أن يعمل][4] به مخافة أن يعمل به الناس فيفرض عليهم، كما ترك القيام في المسجد في رمضان[5].

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الذَّبائح والصَّيد، باب الضَّبِّ، ٩ / ٦٦٣ / رقم ٥٥٣٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيد والذبائح، باب إباحة الضب، ٣ / ١٥٤٣ / رقم ١٩٤٦) عن خالد بن الوليد رضي الله عنه.

(٢) انظر تفصيلاً في الفعل الجبليّ الصادر منه ﷺ، ومتى يكون مندوباً في «أفعال الرسول ﷺ» (١ / ٢١٩ ـ ٢٣٦) للأستاذ محمد الأشقر.

(٣) روي في «التيسير» عن الخمسة أنه ﷺ أتي بقدر فيه خضـرات من بقول، فوجد لها ريحاً، فسأل عنها، فأخبر بما فيها من البقول، فأشار إليهم أن يقدموها إلى بعض أصحابه، فلما رآه أكلها؛ قال له: «كل فإني أناجي من لا تناجي»، وهٰذا أوضح في التمثيل للمسألة السابعة من مثال العسل الآتي له. (د). قلت: وقد مضى تخريجه (ص ١١٥)، وذكرتُ جملة من الأحاديث في هٰذا الباب مع تخريجها في «التعليقات الحسان على تحقيق البرهان في شأن الدخان» (ص ١٠٧ ـ ١١٣).

(٤) سقط من (ط).

(٥) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب صلاة التراويح، باب فضل من قام رمضان، ٤ / ٢٥١ / رقم ٢٠١٢)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الترغيب في قيام رمضان وهو التراويح، ١ / ٥٢٤ / رقم ٧٦١) عن عائشة مرفوعاً، وفيه: «فإنه لم يَخْفَ عليَّ شأنكم، ولٰكن خشيتُ أن تُفرض عليكم صلاة الليل فتعجزوا عنها».

وقال: «لولا أن أشُقَّ[1] على أمَّتي لأمرتهم بالسواك»[2]، وقال لمَّا أعتم بالعشاء حتى رقد النساء والصبيان: «لولا أن أشُقَّ[3] على أمَّتي لأمرتهم بالصلاة هٰذه الساعةَ»[4].

ـ ومنها: الترك لما لا حرج في فعله بناء على أن ما لا حرج فيه بالجزء منهيٌّ عنه بالكل؛ كإعراضه عن سماع غناء الجاريتين في بيته[5]، وفي

(۱و۳) جعل هٰذين مما تركه خشية الافتراض فيه نظر؛ لأنه لم يصرح فيه إلا بمجرد خوف المشقة إذا أمرهم به، ولو بتأكد الطلب على جهة الفضيلة، ولا يلزم أن تكون المشقة متوقفة على الطلب المحتم، نعم، فسر بعضهم قوله: «لأمرتهم»؛ فقال أي أمر إيجاب؛ فهو جارٍ على مقتضى هٰذا التفسير.

(۲) ورد عن جمع من الصحابة، وعدُّ متواتراً، انظر: «صحيح البخاري» (كتاب الجمعة، باب السواك يوم الجمعة، ۲ / ۳۷٤ / رقم ۸۸۷)، و«صحيح مسلم» (كتاب الطهارة، باب السواك، ۱ / ۲۲۰)، وقد خرجتُ غير حديث باللفظ المذكور في تحقيقي لرسالة الشيخ علي القاري «معرفة النساك في معرفة السّواك» (رقم ۱ ـ ۸).

(٤) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب مواقيت الصَّلاة، باب النَّوم قبل العشاء لمن غُلِب، ۲ / ٥۰ / رقم ٥۷۱، وكتاب التمني، باب ما يجوز من اللو، ۱۳ / ۲۲٤ / رقم ۷۲۳۹)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب وقت العشاء وتأخيرها، ۱ / ٤٤٤ / رقم ٦٤۲) عن ابن عباس رضي الله عنهما.

(٥) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب العيدين، باب الحِراب والدَّرَق يوم العيد، ۲ / ٤٤۰ / رقم ۹٤۹، وباب سنَّة العيدين لأهل الإسلام، ۲ / ٤٤٥ / رقم ۹٥۲، وباب إذا فاتته العيد يصلِّي ركعتين، ۲ / ٤۷٤ / رقم ۹۸۷، وكتاب الجهاد، باب الدَّرَق، ٦ / ۹٤ / رقم ۲۹۰٦، وكتاب المناقب، باب قصة الحبشة، ٦ / ٥٥۳ / رقم ۳٥۲۹، وكتاب مناقب الأنصار، باب مقدم النبي ﷺ وأصحاب المدينة، ۷ / ۲٦٤ / رقم ۳۹۳۱)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة العيدين، باب الرخصة في اللعب الذي لا معصية فيه في أيام العيد، ۲ / ٦۰۷ ـ ٦۰۸ / رقم ۸۹۲) عن عائشة؛ قالت: دخل عليَّ رسول الله ﷺ وعندي جاريتان تغنِّيان بغناء بُعَاث، فاضطجع على الفراش وحوَّل وجهه، ودخل أبو بكر فانتهرني، وقال: مزمارة الشيطان عند النبي ﷺ. فأقبل عليه =

الحديث: «لستُ مِن دَدٍ ولا دَدٌ مني»[1]، والدَّدُ: اللهو، وإنْ كان مما لا حرج فيه؛ فليس كل ما لا حرج فيه يؤذن فيه، وقد مر الكلام فيه في كتاب الأحكام.

= رسول الله ﷺ، فقال: «دعهما، فلما غفل غمزتُهما فخرجتا». لفظ البخاري.

وانظر في شرح الحديث بما يوافق استدلال المصنف به في «مجموعة الرسائل» (٣ / ٢٠١)، ومجموع الفتاوى» (١١ / ٥٦٥، ٥٦٩)، و«تلبيس إبليس» (٢٣٧ ـ ٢٣٨)، و«غاية المرام» (٢٢٦ ـ ٢٢٧) لشيخنا الألباني، و«المدخل» (٣ / ١٠٩) لابن الحاج، و«الإعلام بأن العزف حرام» (ص ٤٠) لأبي بكر الجزائري.

(١) أخرجه البخاري في «الأدب المفرد» (رقم ٧٨٥)، والبزار في «مسنده» (٣ / ١٢٩ / رقم ٢٤٠٢ ـ زوائده)، والطبراني في «الأوسط» (١ / ٢٦٢ / رقم ٤١٥)، والدولابي في «الكنى» (١ / ١٧٩)، والبيهقي في «الكبرى» (١٠ / ٢١٧)، و«الآداب» (رقم ٩٢٥ ـ ط عطا ورقم ٩٠٤ ـ ط عبدالقدوس)، وابن عدي في «الكامل» (٧ / ٢٦٩٨) من طريق يحيى بن محمد بن قيس أبي زُكَير عن عمرو بن أبي عمرو عن أنس مرفوعاً، وفي آخره: «قال يحيى بن قيس بن عقبة: يعني: لستُ من الباطل، ولا الباطل مني»، وقال البيهقي عقبه: «قال علي بن المديني: سألت أبا عبيدة ـ صاحب العربية ـ عن هٰذا؛ فقال: يقول: لست من الباطل، ولا الباطل مني»، وقال: «وقال أبو عبيدالقاسم بن سلاَّم: الدد هو اللعب واللهو».

قال البزار: «لا نعلمه يروى إلا عن أنس، ولا نعلم رواه عن عمرو إلا يحيى بن محمد بن قيس».

قلت: وكلامه متعقَّب بما يأتي.

وقال الطبراني: «لم يرو هٰذا الحديث عن عمرو بن أبي عمرو إلا أبو زكير».

قلت: وإسناده ضعيف، فيه يحيى بن محمد بن قيس، وقد وثق، ولٰكن ذكر هٰذا الحديث من منكراته، والله أعلم، وقال الذهبي: «قد تابعه عليه غيره»، قاله الهيثمي في «المجمع» (٨ / ٢٢٥).

وأعله ابن عدي بيحيى أيضاً، وقال: «عامة رواياته مستقيمة إلا هٰذا الحديث، وهو يعرف به»، وأورده العقيلي في «الضعفاء الكبير» (٤ / ٤٢٧) في ترجمة يحيى المذكور، وقال: «وقد تابعه عليه من هو دونه». =

ـ ومنها: ترك المباح الصِّرف[1] إلى ما هو الأفضل؛ فإنَّ القسْمَ لم يكن لازماً لأزواجه في حقِّه، وهو معنى قوله تعالى: ﴿ ۞ تُرْجِى مَن تَشَآءُ مِنْهُنَّ وَتُـْٔوِىٓ إِلَيْكَ مَن تَشَآءُ ﴾ الآية [الأحزاب: ٥١] عند جماعة من[2] المفسرين، ومع ذٰلك؛ فترك ما أبيح له إلى القسم الذي هو أخلقُ بمكارم أخلاقه، وترك[3] الانتصار ممن قال[4] له: اعدِلْ؛ فإنَّ هٰذه قسمةٌ ما أريد بها وجهُ الله، ونهى مَن

= وأخرجه الطبراني في «الكبير» (١٩ / ٣٤٣ - ٣٤٤ / رقم ٧٩٤) من طريق عبدالعزيز بن محمد الدراوردي عن عمرو بن أبي عمرو عن المطلب عن معاوية رفعه.

قال الهيثمي في «المجمع» (٨ / ٢٢٦): «رواه الطبراني عن محمد بن أحمد بن نصر الترمذي عن محمد بن عبدالوهاب الأزهري، ولم أعرفهما، وبقية رجاله ثقات».

قلت: محمد بن أحمد بن نصر الترمذي ترجمه الخطيب في «التاريخ» (١ / ٣٦٥)، والسبكي في «طبقاته» (٢ / ١٨٧ - ١٨٨)، وابن حجر في «لسان العرب» (٥ / ٤٩)، وهو ثقة؛ إلا أنه اختلط.

وفيه محمد بن إسماعيل الجعفري، رواه عن الدراوردي، قال أبو حاتم: «منكر الحديث، يتكلمون فيه»، وقال أبو نعيم: «متروك، والراوي عنه محمد بن عبدالوهاب الذي جهله الهيثمي، ولم أظفر له بترجمة»، قال ابن أبي حاتم في «العلل» (٢ / ٢٦٦ / رقم ٢٢٩٥) بعد أن ذكر حديث أنس ومعاوية: «قلت لأبي زُرعة: أيهما عندك أشبه؟ قال: الله أعلم، ثم تفكر ساعة؛ فقال: حديث الدراوردي أشبه، وسألتُ أبي؛ فقال: حديث معاوية أشبه».

وانظر: «تخريج الزيلعي لأحاديث الكشاف» (٢ / ٣٦٦).

(١) أي: الخالص. (ماء).

(٢) وحمله بعضهم على الطلاق والإمساك، أعني: تطلق من تشاء منهن وتمسك من تشاء، وحمله بعضهم على الأمرين جميعاً. (د).

(٣) في (ف) و(م): «وتركه».

(٤) هو ذو الخويصرة، وكان من المنافقين، قتل في الخوارج يوم النهروان على يد علي رضي الله عنه. (د).

أراد قتله(1)، وترك قتل المرأة التي سَمَّتْ له الشاةَ(2)، ولم يعاقب غَوْرَث بن الحارث إذ أراد الفتك به، وقال: مَنْ يمنعُك مني؟ الحديث(3).

---

(1) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب المناقب، باب علامات النُّبوَّة في الإسلام، ٦ / ٦١٧ ـ ٦١٨ / رقم ٣٦١٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، ٢ / ٧٤٤ ـ ٧٤٥ / رقم ١٠٦٤) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(2) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الجزية والموادعة، باب إذا غدر المشركون بالمسلمين هل يُعفى عنهم؟ ٦ / ٢٧٢ / رقم ٣١٦٩، وكتاب المغازي، باب الشَّاة التي سُمَّت للنبي ﷺ بخيبر، ٧ / ٤٩٧ / رقم ٤٢٤٩، وكتاب الطب، باب ما يذكر في سمِّ النبي ﷺ، ١٠ / ٢٤٤ ـ ٢٤٥ / رقم ٥٧٧٧) عن أبي هريرة.

وأخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الهبة، باب قبول الهدية من المشركين، ٥ / ٢٣٠ / رقم ٢٦١٧)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب السلام، باب السم، ٤ / ١٧٢١ / رقم ٢١٩٠) عن أنس رضي الله عنه، وفيه: «ألا نقتلها؟». قال: لا. وفي رواية للبيهقي: «أنه أمر بقتلها».

قال (د): «ويجمع من الروايات بأنه عفا عنها لحقِّ نفسه، فلما مات من أكلها بشر بن البراء ـ وهو ابن معرور ـ أمر النبي ﷺ بقتلها قصاصاً». وقد مضى عند المصنف (٢ / ٤٦١)، وتخريجه هناك أيضاً.

(3) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الجهاد، باب من علَّق سيفه بالشجرة في السفر عند القائلة، ٦ / ٩٦ / رقم ٢٩١٠، وباب تفرق الناس عن الإمام عند القائلة والاستظلال بالشجر، ٦ / ٩٧ / رقم ٢٩١٣، وكتاب المغازي، باب غزوة ذات الرقاع، ٧ / ٤٢٦ / رقم ٤١٣٤)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الفضائل، باب منه، ٤ / ١٧٨٧ / رقم ٨٤٣) عن جابر بن عبدالله رضي الله عنه.

ووقع اسم الأعرابي أو الرجل الذي أراد أن يفتك به ﷺ في (ف) و(م) و(د) و(ماء): «عروة» وهو خطأ، والصواب ما ذكرناه، ووقع في الأصل و(ط) على الجادَّة، ودليله ما ذكره البخاري في «صحيحه» (٧ / ٤٢٦ / رقم ٤١٣٦) عقب حديث جابر: «وقال مسدد عن أبي عوانة عن أبي بشر: اسم الرجل: غورث بن الحارث»، ووقع مسمى هكذا في «مسند أحمد» (٣ / ٣٦٤ ـ ٣٦٥)، و«سنن سعيد بن منصور» (٢ / ٢٣٨ / رقم ٢٥٠٤ ـ ط الأعظمي)، و«غريب الحديث» للحربي (١ / ٣٠٧ ـ ٣٠٨)، و«دلائل النبوة» (٣ / ٣٧٣، ٣٧٥، ٣٧٦) للبيهقي. =

ـ ومنها: الترك للمطلوب خوفاً من حدوث مفسدة أعظم من مصلحة ذلك المطلوب؛ كما جاء في الحديث عن عائشة: «لولا أن قومَكِ حديثٌ عهدُهم بالجاهلية؛ فأخافُ أنْ تُنْكِر قلوبُهم أن أُدخِلَ الجدْرَ في البيت، وأنْ أُلْصِقَ بابَه بالأرض»[1]، وفي رواية: «لأسَّسْتُ البيتَ على قواعد إبراهيم»[2]، ومنع من قتل أهل النفاق، وقال: «لا يتحدَّث الناسُ أنَّ محمداً يقتلُ أصحابَه»[3].

وكل هٰذه الوجوه قد ترجع إلى الأصل المتقدم[4].

= وانظر له لِزاماً: «تنبيه المعلم بمبهمات صحيح مسلم» (رقم ٩٥٨) لأبي ذر ابن سبط ابن العجمي وتعليقنا عليه.

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الحج، باب فضل مكة وبنيانها، ٣ / ٤٣٩ / رقم ١٥٨٤) ـ والمذكور لفظه ـ، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها، ٢ / ٩٦٨ ـ ٩٦٩ / رقم ١٣٣٣) عن عائشة رضي الله عنها.

(٢) ورد نحوه في «الصحيحين» ـ كما في المواطن السابقة ـ وفي «مسند إسحاق بن راهويه» (رقم ٧): «ووضعته على أساس إبراهيم»، و(رقم ٨): «لبنيت البيت على قواعد إبراهيم»، و(رقم ٦٧١): «وبنيته على أساس إبراهيم»، وكذا في «المجتبى» للنسائي (٥ / ٢١٥) من طريقه، وفي رواية أخرى له: «فبلغتُ به أساس إبراهيم عليه السلام»، ونحو هٰذه الألفاظ في «مسند أحمد» (٦ / ٥٧، ٢٣٩).

والحديث عند علي بن الجعد في «المسند» (رقم ٢٥٢٥)، و«جامع الترمذي» (رقم ٨٧٥)، وغيرهما.

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب المناقب، باب ما ينهى من دعوى الجاهلية، ٦ / ٥٤٦ / رقم ٣٥١٨، وكتاب التفسير، باب قوله: ﴿سواء عليهم أستغفرت لهم أم لم تستغفر لهم﴾، ٨ / ٦٤٨ ـ ٦٤٩ / رقم ٤٩٠٥، وباب: ﴿يقولون لئن رجعنا إلى المدينة﴾، ٨ / ٦٥٣ / رقم ٤٩٠٧) عن جابر رضي الله عنه.

(٤) وهو أنَّ التَّرك محلُّه غير المأذون فيه، والمؤلف في رده هٰذه الأمور إلى القاعدة تارة يلاحظ الفعل فيجعله منهياً عنه، وتارة يلاحظ الترك فيجعله مطلوباً، وهما متلازمان، وإنما هو التنويع في التعبير. (د).

أما الأول؛ فلم يكن في الحقيقة من هٰذا النمط لأنه ليس بترك بإطلاق[1]، كيف وقد أكل على مائدته عليه الصلاة والسلام؟

وأما الثاني؛ فقد صار في حقه التناول ممنوعاً أو مكروهاً لحقٍّ[2] ذٰلك الغير، هٰذا في غير مقاربة المساجد، وأما مع مقاربتها والدخول فيها؛ فهو عام[3] فيه وفي الأمة؛ فلذٰلك نهى آكلها عن مقاربة المسجد، وهو راجع إلى النهي عن أكلها لمن أراد مقاربته.

وأما الثالث؛ فهو من الرفق المندوب إليه؛ فالترك هنالك مطلوب، وهو راجع إلى أصل الذرائع إذا كان تركاً لما هو مطلوب خوفاً مما هو أشد منه، فإذا رجع إلى النهي عن المأذون فيه خوفاً من مآل لم يؤذن فيه؛ صار الترك هنا مطلوباً.

وأما الرابع؛ فقد تبين[4] فيه رجوعه إلى المنهي عنه.

وأما الخامس؛ فوجه النهي المتوجه على الفعل حتى حصل الترك أن

---

(١) أي: لا يعد تركاً رأساً؛ لأن إقراره كفعله سواء، وقد أقر أكله على مائدته، وأيضاً؛ فهو جبلي لا يدخل في الباب رأساً كما تقدمت الإشارة إليه. (د).

(٢) أي: وهو أمر مستمر ومطلق لا يخص حالاً دون حال. (د).

(٣) كما ورد في الحديث: «من أكل ثوماً أو بصلاً؛ فليعتزلنا، أو ليعتزل مسجدنا»، أخرجه في «التيسير» عن الخمسة. (د).

قلت: أخرجه مسلم في «صحيحه» (رقم ٥٦٧) عن عمر، ورقم (٥٦٣) عن أبي هريرة، ورقم (٥٦٥ ـ ٥٦٦) عن أبي سعيد، والبخاري في «صحيحه» (٢ / ٣٣٩ / رقم ٨٥٣)، ومسلم في «صحيحه» (رقم ٥٦١) عن ابن عمر، والبخاري (٢ / ٣٣٩ / رقم ٨٥٦ و٩ / ٥٧٥ / رقم ٥٤٥١)، ومسلم (رقم ٥٦٢) عن أنس رضي الله عنه.

(٤) أي: في مبحث المباح، وأن ما لا حرج فيه بالجزء منهي عنه بالكل؛ فلذٰلك قال: «تبين رجوعه»، ولم يقل: إنه منهي عنه. (د).

الرفيع المنصب مطالَبٌ بما يقتضي منصبهُ، بحيث يعد خلافه منهياً عنه وغير لائق به، وإن لم يكن كذٰلك في حقيقة الأمر، حسبما جرت به العبارة عندهم في قولهم: «حسناتُ الأبرار سيئاتُ المقرَّبين»[1]، إنما يريدون في اعتبارهم لا في حقيقة الخطاب الشرعي، ولقد روي أنه عليه الصلاة والسلام كان بعد القسم على الزوجات وإقامة العدل على ما يليق به يعتذر إلى ربه ويقول: «اللهمَّ! هٰذا عملي فيما أملكُ؛ فلا تؤاخذْني بما تمْلِكُ ولا أملِكُ»[2]، يريد بذٰلك ميل القلب

---

(١) انظر ما قدَّمناه (٣ / ٥٤٨).

(٢) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب النكاح، باب ما جاء في التَّسوية بين الضرائر، ٣ / ٤٤٦ / رقم ١١٤٠)، وأبو داود في «السنن» (كتاب النكاح، باب في القسم بين النساء، ٢ / ٢٤٢ / رقم ٢١٣٤)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب عشرة النساء، باب ميل الرجل إلى بعض نسائه دون بعض، ٧ / ٦٤)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب النكاح، باب القسمة بين النساء، ١ / ٦٣٣ / رقم ١٩٧١)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٤ / ٣٨٦ ـ ٣٨٧)، وأحمد في «المسند» (٦ / ١٤٤)، وإسحاق بن راهويه في «المسند» (رقم ١٣٧٠ ـ مسند عائشة)، وابن أبي حاتم في «العلل» (١ / ٤٢٥)، وابن حبان في «الصحيح» (١٠ / ٥ / رقم ٤٢٠٥ ـ الإحسان)، والطحاوي في «المشكل» (١ / ٨٨)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ١٨٧)، والبيهقي في «الكبرى» (٧ / ٢٩٨) من طرق عن حماد بن سلمة عن أيوب عن أبي قلابة عن عبدالله بن يزيد عن عائشة به.

ورجاله ثقات، واختلف في رفعه ووصله، وانفرد حماد بن سلمة في وصله، وأرسله غيره.

قال النسائي بإثره: «أرسله حماد بن زيد»، وقال الترمذي عقبه: «ورواه حماد بن زيد وغير واحدٍ عن أيوب عن أبي قلابة مرسلاً؛ أن النبي ﷺ كان يقْسم، وهٰذا أصحُّ من حديث حماد بن سلمة».

وقال ابن أبي حاتم: «فسمعت أبا زرعة يقول: لا أعلم أحداً تابع حماداً على هٰذا»، وقال: «قلت: روى ابن عُليَّة عن أيوب عن أبي قلابة قال: «كان رسول الله ﷺ يقسم بين نسائه. . .» الحديث مرسل».

وأخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» (٤ / ٣٨٦) من طريق ابن عُليَّة التي ذكرها ابن أبي حاتم. =

إلى بعض الزوجات دون بعض؛ فإنه أمر لا يملك، كسائر الأمور القلبيَّة التي لا كسب للإنسان فيها أنفسها.

والذي يوضح هٰذا الموضع ـ وأن المناصب تقتضي في الاعتبار الكمالي العَتْبَ على ما دون اللائق بها ـ قصةُ نوح وإبراهيم عليهما السلام في حديث الشفاعة[1]، وفي اعتذار نوح عليه السلام عن أن يقوم بها، بخطيئته وهي دعاؤه على قومه، ودعاؤه على قومه إنما كان بعد يأسه من إيمانهم، قالوا[2]: وبعد قول الله له: ﴿لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ﴾ [هود: ٣٦] وهذا يقضي[3] بأنه دعاء مباح؛ إلا أنه استقصر نفسه لرفيع شأنه أن يصدر من مثله مثل هٰذا؛ إذ كان الأولى الإمساك عنه، وكذٰلك إبراهيم اعتذر بخطيئته، وهي الثلاث المحكيات في الحديث بقوله: «لم يكذِبْ إبراهيمُ إلاَّ ثلاثَ كذباتٍ»[4]؛ فعدَّها كذبات وإنْ

= ويشهد لما ذكره المصنف أولاً ما أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب النكاح، باب في القسم بين النساء، ٢ / ٢٤٢ ـ ٢٤٣ / رقم ٢١٣٥)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ١٨٦)، والبيهقي في «الكبرى» (٧ / ٧٤) عن عائشة رضي الله عنها؛ قالت: «كان رسول الله ﷺ لا يُفَضِّلُ بعضنا على بعضٍ في القَسْم، من مكثه عندنا، وكان قلَّ يومٌ إلا وهو يطوف علينا جميعاً فيدنو من كل امرأةٍ من غير مسيسٍ؛ حتى يبلغ إلى التي هو يومُها، فيبيت عندها». وإسناده حسن.

(١) انظره بطوله في «صحيح البخاري» (كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار، ١١ / ٤١٧ ـ ٤١٨ / رقم ٦٥٦٥)، و«صحيح مسلم» (كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، ١ / ١٨٠ ـ ١٨١ / رقم ١٩٣).

(٢) كأنه يحتاج عنده إلى تثبت، وسيأتي له أن قوله: ﴿إنك إن تذرهم يضلوا عبادك﴾ [نوح: ٢٧]، إنما كان بوحي، وأنه هو معنى قوله تعالى: ﴿وأوحي إلى نوح. . .﴾ إلخ [هود: ٣٦]؛ أي: يستلزمه، إلا أن كل هٰذا وإن أفاد أن دعاءه اقترن بما هو في معنى: ﴿لن يؤمن من قومك. . .﴾ إلخ [هود: ٣٦]؛ فهو لا يعتبر أنه ما دعا إلا بعد ما نزل عليه ذٰلك صريحاً، بل هٰذا القدر محتاج للإثبات. (د).

(٣) في (ط): «يقتضي».

(٤) مضى تخريجه قريباً (ص٤١٤) وهو في «الصحيحين» عن أبي هريرة رضي الله عنه.

كانت تعريضاً اعتباراً بما ذكر.

والبرهان على صحة هٰذا التقرير ما تقدَّم[1] في دليل الكتاب أنَّ كلَّ قضية لم تردّ أو لم تبطِلْ أو لم ينبِّه على ما فيها؛ فهي صحيحةٌ صادقة، فإذا عرضنا مسألتنا على تلك القاعدة وجدنا الله تعالى حكى عن نوح دعاءه على قومه؛ فقال: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا﴾ [نوح: ٢٦].

ولم يذكر قبله ولا بعده ما يدل على عتب ولا لوم، ولا خروج عن مقتضى الأمر والنهي، بل حكى أنه قال: ﴿إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا۟ عِبَادَكَ﴾ الآية [نوح: ٢٧].

ومعلوم أنه عليه الصلاة والسلام لم يقل ذٰلك إلا بوحي من الله؛ لأنه غيب، وهو معنى قوله تعالى: ﴿وَأُوحِىَ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ﴾ [هود: ٣٦].

وكذلك قال تعالى في إبراهيم: ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِى ٱلنُّجُومِ * فَقَالَ إِنِّى سَقِيمٌ﴾ [الصافات: ٨٨، ٨٩].

ولم يذكر قبل ذٰلك ولا بعده ما يشير إلى لوم ولا عتب، ولا مخالفة أمر ولا نهي، ومثله قوله تعالى: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾ [الأنبياء: ٦٣]؛ فلم يقع في هٰذا المساق ذكرٌ لمخالفة ولا إشارةٌ إلى عتب، بل جاء في الآية الأولى: ﴿إِذْ جَآءَ رَبَّهُۥ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [الصافات: ٨٤]، وهو غاية في المدح بالموافقة، وهٰكذا سائر المساق إلى آخر القصة.

وفي الآية الأُخرى قال: ﴿۞ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَآ إِبْرَٰهِيمَ رُشْدَهُۥ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِۦ عَٰلِمِينَ...﴾ [الأنبياء: ٥١] إلى آخرها؛ فتضمَّنت الآيات مدحه ومناضلته عن

---

(١) في (ص ١٦٠).

الحق من غير زيادة؛ فدلَّ على أن كل ما ناضل به صحيح موافق، ومع ذٰلك؛ فقـد قال محمد ﷺ: «لم يكذِبْ إبراهيمُ إلاَّ ثلاث كذباتٍ»[1]، وإبراهيم في القيامـة يستقصر نفسه عن رتبة الشفاعة بما يذكره[2]، وكذٰلك نوح؛ فثبت أن إثبات الخطيئة هنا ليس من قِبَل[3] مخالفة أمر الله، بل من جهة الاعتبار من العبد فيما تطلبه به المرتبة؛ فكذٰلك قصة محمد عليه الصلاة والسلام في مسألة القسم[4].

وقد مددتُ في هٰذا الموضع بعض النَّفَسِ لشرفه، ولولا الإطالة؛ لبُيِّن من هٰذا القبيل في شأن الأنبياء عليهم السلام ما ينشرح له الصدر، وتطمئن إلى بيانه النفس، مما يشهد له القرآن والسنة والقواعد الشرعية، والله المستعان.

وفي آخر[5] فصل الأوامر والنَّواهي أيضاً مما يتمهد به هٰذا الأصل، وقد حصل من المجموع أنَّ التَّرك هنا[6] راجع إلى ما يقتضيه النَّهي، لٰكن النهي الاعتباري.

وأما السادس؛ فظاهر أنه راجع إلى الترك الذي يقتضيه النهي لأنه من باب

---

(١) مضى تخريجه (ص ٤١٤)، وهو في «الصحيحين» عن أبي هريرة.

(٢) وهو قوله: «وإني كنت كذبت... إلخ»، وكذٰلك نوح إذ يقول: «إني كانت لي دعوة دعوت بها على قومي». (د).

قلت: ورد ذٰلك في حديث الشفاعة المشار إليه آنفاً، وهو في «الصحيحين».

(٣) في (م): «قبيل».

(٤) والحديث مرسل وليس بصحيح، كما بيَّناه قريباً (ص ٤٣٠).

(٥) في المسألة الثامنة عشرة، وفيها أنه إذا رجع الأمر إلى الأصل والنهي إلى المآل يكون من باب سد الذرائع، وقوله: «هٰذا الأصل»؛ أي: وهو أن الترك محله في الأصل غير المأذون فيه، وتمهيده للوجه الثالث منه ظاهر، ولو ذكر هٰذا هناك؛ لكان أوضح. (د).

(٦) أي: في الوجه الخامس. (د).

تعـارض مفسـدتين؛ إذ يطلب الـذهـاب إلى الـراجـح، وينهى عن العمـل بالمرجوح، والترك هنا هو الراجح؛ فعمل عليه.

فصل

وأمـا الإقـرار[1] فمحمله[2] على أن لا حرج في الفعـل الذي رآه عليه السلام فأقـرَّه، أو سمـع به فأقره، وهٰذا المعنى مبسوط في[3] الأصول، ولٰكن الذي

---

(1) أي: تثبيته لأحد على شيء. (ماء).

(2) في (ماء): «فمحله».

(3) وحاصله أنه إذا علم بفعل وإن لم يره، فسكت قادراً على إنكاره، فإن كان معتقد كافر يعلم إنكاره له ﷺ؛ فلا أثر لسكوته لأنه يعلم أنه لا ينتفع بالإنكار في الحال، وإن لم يكن معتقد كافر؛ فإن سبق تحريمه بعام يكون الفعل الذي أقره نسخاً للتحريم أو تخصيصاً له به، على الخلاف بين الحنفية والشافعية في ذٰلك، وإلا بأن لم يسبق التحريم؛ فدليل الجواز حتى لا يكون فيه تأخير البيان عن وقت الحـاجـة، وهو غير واقع في الشريعة، فإذا استبشر بالفعل؛ فأولى أن يدل على الجواز، إلا أن يدل دليل على أن هٰذا الاستبشار لأمر آخر اقترن بالفعل لا لنفس الفعل؛ فعند ذٰلك يختلف القـول في اعتبـار سكـوتـه واستبشاره تقريراً لأصل المسألة وأحقيتها، أو يجعل السكوت والاستبشار غير إقرار ولا موجب لأحقية أصل المسألة، كما في مسألة المدلجي لما دخل على النبي ﷺ؛ فإذا أسامة بن زيد وزيد بن حارثة عليهما قطيفة قد غطيا رؤوسهما، وقد بدت أقدامهما؛ فقال: «إن هٰذه الأقدام بعضها من بعض»، وكان أسامة مثل الليل، وزيد مثل القطن؛ فأثبت الشافعي صحة النسب بالقيافة ومنعها الحنفية، ولكل منهما حجته ورده على الآخر، وإنما نقلنا هٰذه النبذة لتساعد على فهم المقام. (د).

قلت: وتجـد كلامـاً عن القيافـة في «الـطرق الحكمية» لابن القيم، وتعليقنـا عليه، ومضى تخـريج حديث: «إن هٰذه الأقـدام...» في (ص ٧٥)، وهـو صحيح، وانـظر بسط موضوع «الإقرار» في: «التمهيد» (١ / ١١ وما بعدها) للكلوذاني، و«شرح الكوكب المنير» (٢ / ١٦٦، ١٩٤)، و«المحلي على جمع الجوامع» (٢ / ٩٤)، و«الإحكام» (١ / ١٦٩) للآمدي، و«تيسير التحرير» (٣ / ١٩)، و«أصول السرخسي» (١ / ١١٣)، و«التلويح على التوضيح» (٢ / =

يخصُّ الموضع هنا أن ما لا حرج فيه جنس لأنواع: الواجب، والمندوب، والمباح بمعنى المأذون فيه[1] وبمعنى أن لا حرج فيه، وأما المكروه؛ فغير داخل تحته[2] على ما هو المقصود لأن سكوته عليه يؤذن إطلاقُه بمساواة[3] الفعل للترك، والمكروهُ لا يصح فيه ذلك؛ لأن الفعل المكروه منهيٌّ عنه، وإذا كان كذلك؛ لم يصح السكوت عنه، ولأن الإقرار محلُّ تشريعٍ عند العلماء؛ فلا يفهم منه المكروه بحكم إطلاق السكوت عليه دون زيادة[4] تقترن به، فإذا لم يكن ثمَّ قرينةٌ ولا تعريفٌ[5] أوْهَم ما هو أقرب إلى الفهم، وهو الإذن أو أن لا حرج بإطلاق، والمكروه ليس كذلك.

لا يقال: فيلزم مثله في الواجب والمندوب؛ إذ لا يفهم بحكم الإقرار فيه غير مطلق الإذن أو أن لا حرج، وليسا كذلك؛ لأن الواجب منهي عن تركه ومأمور بفعله، والمندوب مأمور بفعله، وجميع ذلك زائد[6] على مطلق رفع الحرج؛ فلا يدخلان تحت مقتضى الإقرار، وقد زعمتَ أنه[7] داخل، هذا خلف.

= ٢)، و«نهاية السول» (٢ / ٢٣٨)، و«فواتح الرحموت» (٢ / ٩٧)، و«التفتازاني على ابن الحاجب» (٢ / ٢٢)، و«إرشاد الفحول» (٣٣)، و«إعلام الموقعين» (٢ / ٣٨٧ وما بعدها).

(١) مرتبط بالمباح إشارة إلى إرادة معنييه السابقين في مبحث المباح. (ف).

(٢) أي: تحت ما لا حرج فيه الذي هو محمل الإقرار الشامل للأنواع الثلاثة. (ف).

(٣) أي: على الأقل، حتى يدخل الواجب والمندوب، ثم يقال: وهل هذه العبارة تسع دخول المباح بمعنى ما لا حرج فيه على تفسيره له سابقاً؟ (د).

(٤) أي: زيادة من شأنها أن تصرف السكوت إلى غير معنى الإقرار. (د).

(٥) أي: ولا قول يفيد غير الإذن. (د).

(٦) أي: ينافي مطلق رفع الحرج، يرشدك إلى ذلك قوله: «للموافقة بينهما» المقتضي أن أصل الاعتراض بالتنافي بين عدم الحرج وبين مفهوم الواجب والمندوب. (د).

(٧) الأنسب: «أنهما داخلان». (د).

لأنـا نقـول: بل هما داخلان لأن عدم الحرج مع فعل الواجب[1] لازم للموافقة بينهما؛ لأنَّ الواجب والمندوب إنما يعتبران في الاقتضاء قصداً من جهة الفعل، ومن هٰذه الجهة صارا لا حرج فيهما، بخلاف المكروه؛ فإنه إنما يعتبر في الاقتضاء من جهة الترك، لا من جهة الفعل، و«أن لا حرج»[2] راجع إلى الفعل؛ فلا يتوافقان، وإلا؛ فكيف يتوافقان والنهي يصادم عدم الحرج في الفعل؟

فإن قيل: من مسائل كتاب الأحكام أن المكروه معفوٌّ عنه من جهة الفعل، ومعنى كونه معفواً عنه هو معنى عدم الحرج فيه، وأنت تثبت هنا الحرج بهٰذا الكلام.

قيل: كلا، بل المراد هنا غير المراد هنالك؛ لأن الكلام هنالك فيما بعد الوقوع لا فيما قبله، ولا شك أن فاعل المكروه مصادم للنهي بحتاً[3] كما هو مصادم في الفعل المحرم ولٰكن خفة شأن المكروه وقلَّة مفسدته صيرته بعدما وقع في حكم ما لا حرج فيه؛ استدراكاً له من رفق الشارع بالمكلف، ومما يتقدمه من فعل الطاعات تشبيهاً له بالصغيرة التي يكفرها كثير من الطاعات؛ كالطهارات، والصلوات، والجمعات، ورمضان، واجتناب الكبائر، وسائر ما ثبت من ذٰلك في الشَّريعة، والصغيرة أعظم من المكروه؛ فالمكروه أولى بهٰذا الحكم، فضلاً من الله ونعمة.

وأما ما ذكر هنا من مصادمة النهي لرفع الحرج؛ فنظرٌ إلى ما قبل الوقوع، ولا مرية في أنَّ الأمر كذٰلك؛ فلا يمكن والحال هٰذه أن يدخل المكروه تحت

---

(١) الأنسب: «مع فعل الواجب أو المندوب». (ف).

(٢) أي: الذي يدل عليه الإقرار إنما هو في الفعل، وهٰذا موجود في الواجب والمندوب لا في المكروه. (د).

(٣) صوابه: «بحتا» ـ بالتَّاء ـ؛ أي: خالصاً لا شبهة فيه. (ف).

ما لا حرج فيه، وأمثلة هٰذا القسم كثيرة؛ كقيافة المدلجي في أسامة وأبيه زيد[1]، وأكل الضب على مائدته عليه الصلاة والسلام[2].

وعن عبدالله بن مُغَفَّل؛ قال: أصبتُ جِراباً مِن شَحْمٍ يومَ خَيْبر، قال: فالتزمتُه فقلت: لا أعطي اليومَ أحداً من هٰذا شيئاً، قال: فالتفتُّ فإذا رسولُ الله ﷺ مبتسماً[3].

وقد استدلَّ بعض العلماء على طهارة دم النبي عليه الصلاة والسلام بترك الإنكار على من شرب دم حِجامتِه[4].

---

(١) مضى تخريجه (ص ٧٥).

(٢) مضى تخريجه (ص ٣٥٧، ٤٢٣)، وهو في «الصحيحين» عن خالد رضي الله عنه.

(٣) أخرجه بهٰذا اللفظ مسلم في «صحيحه» (كتاب الجهاد والسير، باب جواز الأكل من طعام الغنيمة في دار الحرب، ٣ / ١٣٩٣ / رقم ١٧٧٢ بعد ٧٢)، وأخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، ٨ / ٤٨١ / رقم ٤٢١٤)، ومسلم أيضاً (رقم ١٧٧٢ بعد ٧٣) عن عبدالله بن مغفَّل بلفظٍ آخر.

(٤) أخرج البزار في «مسنده» (٣ / ١٤٥ / رقم ٢٤٣٦ ـ زوائده)، والحاكم في «المستدرك» (٣ / ٥٥٤)، والطبراني في «الكبير» ـ كما في «التلخيص الحبير» (١ / ٣٠)، و«المجمع» (٨ / ٢٧٠)، و«مناهل الصفا» (رقم ٧٢)، ومن طريقه أبو نعيم في «الحلية» (١ / ٣٢٩ ـ ٣٣٠)، وهو ساقط حتى من القطعة التي طبعت ملحقاً بالمعجم ـ، والبيهقي في «الكبرى» (٧ / ٦٧) من طريق موسى بن إسماعيل عن هنيد بن القاسم عن عامر بن عبدالله بن الزبير عن أبيه؛ قال: احتجم النبي ﷺ فأعطاني الدّم، فقال: «اذهب فغيِّبه». فذهبتُ فشربتهُ، فأتيتُ النبي ﷺ، فقال: «ما صنعت؟». قلت: غيَّبته. قال: «لعلك شربتَه؟». قلت: شربتُه. زاد الطبراني؛ فقال: «من أمرك أن تشرب الدّم، ويل لك من الناس، وويل للناس منك».

قال البزار: «قد روي عن ابن الزبير من وجهٍ آخر». قلت: كما عند الدارقطني في «السنن» (١ / ٢٢٨)، وأبي نعيم في «الحلية» (١ / ٣٣٠)، والطريق المذكور آنفاً فيه هنيد ـ أو جنيد ـ بن القاسم، لا بأس به، ولٰكنه ليس بالمشهور في العلم، قاله ابن حجر في «التلخيص» (١ / ٣٠)، =

المسألة السابعة

القول منه ﷺ إذا قارنه الفعل؛ فذٰلك أبلغ ما يكون في التأسي بالنسبة إلى المكلفين لأن فعله عليه الصلاة والسلام واقع على أزكى[1] ما يمكن في وضع التكاليف؛ فالاقتداء به في ذٰلك العمل في أعلى مراتب الصحة.

بخلاف ما إذا لم يطابقه الفعل؛ فإنه وإنْ كان القول يقتضي الصحة؛ فذٰلك لا يدل[2] على أفضلية ولا مفضولية.

ومثاله ما روي أنَّ النبي ﷺ قيل له: أأكذبُ لامرأتي؟ قال: «لا خيرَ في الكذب». قال: أفأعدُها وأقول لها؟ قال: «لا جُناحَ عليك»[3].

ثم إنه لم يفعل مثلَ ما أجازه، بل لما وعد عزم على أن لا يفعل، وذٰلك حين شرب عند بعض أزواجه[4] عسلاً؛ فقال له بعض أزواجه: إني أجدُ منكَ

= وقال الهيثمي في «المجمع» (٨ / ٢٧٠): «رواه الطبراني والبزّار باختصار، ورجال البزار رجال الصحيح؛ غير جنيد بن القاسم، وهو ثقة».

ولذا أطلق السيوطي في «مناهل الصفا» (رقم ٧٢) على إسناده بأنه جيد. وفي الباب عن جماعة، والمذكور أقواها، انظرها في «البدر المنير» (٢ / ٢٠٦ - ٢١٩).

(١) أي: أكمله في شرع التكاليف وإنشائها؛ ففعله في أعلى طبقات التشريع للأحكام، أي فإذا انضم إلى القول؛ كان ذٰلك أعلى مراتب الصحة في الاقتداء. (د).

(٢) كيف هٰذا؟ وسيأتي له في التعقيب على الأمثلة يقول: «وذٰلك يدل على مرجوحيته»، أي أن مخالفة فعله لقوله يدل على مرجوحية مضمون القول، فإن قيل: إن ذٰلك بالنظر للقول وحده بدون نظر إلى أن تركه قصداً؛ قيل: إن القول إذا كان بصيغة الأمر ففيه أقوال في كونه مشتركاً أو للوجوب والندب كما سبق له؛ فلا يتأتى إطلاق القول بعدم الدلالة على راجحية ومرجوحية. (د).

(٣) الحديث صحيح بشواهده، وقد مضى تخريجه (١ / ٤٩١)، وانظر: «السلسلة الصحيحة» (رقم ٤٩٨، ٥٤٥).

(٤) وهي السيدة حفصة رضي الله عنها كما جاء في حديث عائشة أن النبي ﷺ شرب عند حفصة عسلاً، فتواخينا أن نقول له: أكلتَ مغافير، وهي صمغ العرفط، وله ريح كريهة. (ف).

ريحَ مغافِير ـ كأنه مما يتأذى من ريحه ـ؛ فحلف أن لا يشربه، أو حرَّمه على نفسه ـ ويرجع[1] إلى الأول ـ؛ فقال الله[2] له: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ﴾ [التحريم: ١]، وكان قادراً على أن يعد ويقول، ولٰكنه عزم بيمين علقها على نفسه، أو تحريم عقده؛ حتى رده الله إلى تحلة الأيمان.

وأيضاً؛ فلما قال للرجل الواهب لابنه: «أشْهِدْ غيري»[3] كان ظاهراً في الإجازة، ولما امتنع[4] هو من الشهادة؛ دل على مرجوحية مقتضى القول.

---

(١) فقد قارن فعله ـ وهو الكف عن شربه ـ قولَه: إنه لن يشربه، ثم التمثيل به إنما يظهر لو أنه كف عنه وفاءً بوعده للزوجة فيما لا يلزم الوفاء به، بل لمجرد إرضائها، ولٰكنه قرن الوعد بالحلف والتحريم؛ فليس له قبل نزول آية التحليل أن يخالف؛ فجعل المثال مما نحن فيه ليس واضحاً، وتقدم لنا أن التمثيل لهٰذا الوضع بقدر البقول الذي امتنع عن التناول منها مع أمره بتقريبها لبعض من حضر من أصحابه أوضح من هٰذا المثال. (د).

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التفسير، باب ﴿يا أيها النبي لم تحرم ما أحلَّ الله لك تبتغي مرضات أزواجك والله غفور رحيم﴾، رقم ٤٩١٢، وكتاب الطلاق، باب ﴿لم تحرم ما أحل الله لك﴾، رقم ٥٢٦٧، وكتاب الأيمان والنذور، باب إذا حرم طعاماً / رقم ٦٦٩١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الطلاق، باب وجوب الكفارة على من حرَّم امرأته ولم ينوِ الطلاق، رقم ١٤٧٤)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الأشربة، باب في شراب العسل، ٣ / ٣٣٥ / رقم ٣٧١٤)، والنسائي في «الكبرى» (كتاب التفسير، ٢ / ٤٥٠ / رقم ٦٢٨، وكتاب عشرة النساء، باب الغيرة، رقم ٢٠)، و«المجتبى» (كتاب الطلاق، تأويل هٰذه الآية من وجه آخر، ٦ / ١٥١، وكتاب الأيمان والنذور، باب تحريم ما أحل الله عز وجل، ٧ / ١٣، وكتاب عشرة النساء، باب الغيرة، ٧ / ٧١) عن عائشة رضي الله عنها.

(٣) مضى تخريجه (ص ٤٢٢)، وهو في «الصحيحين» وغيرهما.

(٤) وأيضاً قوله: «لا أشهد على جور»، بل هٰذا محتاج إلى تأويل في الجور بالتغليظ على الرجل بتسميته جوراً حتى يبقى الأصل جائزاً. (د).

قلت: مضى تخريجه (ص ٤٢٢).

وأمر عليه الصلاة والسلام حسان وغيره بإنشاد الشعر[1] وأذن[2] لهم فيه، ومع ذلك؛ فقد مُنِعه[3] عليه الصلاة والسلام ولم يُعلَّمه، وذلك يدل على

---

(١) يشير المصنِّف إلى ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب المناقب، باب من أحبَّ أن لا يُسَبَّ نسبُه، ٦ / ٥٥٣ / رقم ٣٥٣١، وكتاب المغازي، باب حديث الإفك، ٧ / ٤٣٦ / رقم ٤١٤٥، وكتاب الأدب، باب هجاء المشركين، ١٠ / ٥٤٦ / رقم ٦١٥٠)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل حسَّان بن ثابت رضي الله عنه، ٤ / ١٩٣٤ / رقم ٢٤٨٩) عن عائشة؛ قالت: استأذن حسانُ بن ثابت النَّبيَّ ﷺ في هجاء المشركين؛ فقال رسول الله ﷺ: «فكيف بنسبي؟». فقال حسان: لأسُلَّنَّك منهم كما تُسَلُّ الشَّعرة من العجين.

وأخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الأدب، باب هجاء المشركين، ١٠ / ٥٤٦ / رقم ٦١٥٣)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل حسان بن ثابت رضي الله عنه، ٤ / ١٩٣٣) عن البراء بن عازب؛ قال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول لحسَّان بن ثابت: «اهْجُهُمْ - أو هَاجِهِم - وجبريل معك».

وانظر سائر الأحاديث في «جزء أحاديث الشعر» للحافظ عبدالغني المقدسي (ت ٦٠٠هـ)، وهو مطبوع. وانظر «الاعتصام» (١/ ٣٤٥ وما بعده ط ابن عفان و٢٧٠ ط رضا).

(٢) فقد دخل مكة في عمرة القضاء وابن رواحة ينشد بين يديه:

خلوا بني الكفار عن سبيله ... اليوم نضربكم على تنزيله

البيتين.

فلما أنكر عمر على ابن رواحة وقال له: بين يدي رسول الله وفي حرم الله تقول الشعر؟ قال له: «خل عنه يا عمر؛ فلهي أسرع فيهم من نضح النبل»، أخرجه الترمذي وصححه النسائي. (د).

قلت: أخرجه النسائي في «المجتبى» (كتاب مناسك الحج، باب إنشاد الشعر في الحرم، ٥ / ٢٠٢، وباب استقبال الحج، ٥ / ٢١١ - ٢١٢)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الأدب، باب ما جاء في إنشاد الشعر، رقم ٢٨٤٧) و«الشمائل» (٢٤٥)، وأبو يعلى في «المسند» (رقم ٣٣٩٤، ٣٤٤٠)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ٥٧٥٨ - الإحسان)، والبيهقي في «الكبرى» (١٠ / ٢٢٨)، وأبو نعيم في «الحلية» (٦ / ٢٩٢)، والبغوي في «شرح السنة» (رقم ٣٤٠٤) عن أنس بإسنادٍ صحيح.

(٣) قد يقال: حيث لم يكن في قدرته الشعر، ولم يكن تركه اختياراً؛ فلا يكون مما نحن =

مرجوحيته، ولقوله: ﴿وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ﴾ [يس: ٦٩]، وقال لحسان[1]: «اهْجُهم وجبريلُ مَعَك»؛ فهٰذا إذن في الهجاء، ولم يذُمَّ عليه الصلاة والسلام أحداً بعيب فيه، خلاف عيب الدين، ولا هجا أحداً بمنثور، كما لم يتأت له المنظوم أيضاً.

ومن أوصافه عليه الصلاة والسلام أنه لم يكن عيَّاباً ولا فحَّاشاً[2]، وأذن لأقوام في أن يقولوا[3] لمنافع كانت لهم في القول أو نضال[4] عن الإسلام، ولم

= فيه إلا أن يقال: إن هٰذا يكون أبلغ في الدلالة على مرجوحيته، ويقويه قوله تعالى: ﴿وما ينبغي له﴾ [يس: ٦٩]. (د).

(١) يوم قريظة، حيث قال له: «اهج المشركين؛ فإن جبريل معك»، أخرجه الشيخان. (د).

(٢) يدل على ذٰلك أحاديث كثيرة، منها ما أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأدب، باب لم يكن النبي ﷺ فاحشاً ولا متفحِّشاً، ١٠ / ٤٥٢ / رقم ٦٠٣١، وباب ما ينهى عن السِّباب واللعن، ١٠ / ٤٦٤ / رقم ٦٠٤٦) عن أنس بن مالك رضي الله عنه؛ قال: «لم يكن النبي ﷺ سبَّاباً ولا فحَّاشاً ولا لعَّاناً، كان يقول لأحدنا عند المعتبة: ما له تَرِبَ جبينُه».

وأخرج مسلم في «الصحيح» (كتاب الفضائل، باب كان رسول الله ﷺ أحسن الناس خُلقاً، ٤ / ١٨٠٤ ـ ١٨٠٥) عن أنس؛ قال: «خدمتُ رسولَ الله ﷺ تسع سنين، فما أعلمه قال لي قط: لم فعلت كذا وكذا، ولا عاب عليَّ شيئاً قط».

قلت: مضى تخريجه قريباً.

(٣) يكذبوا الكذب المباح المستثنى في الأحاديث؛ كحديث الخمسة إلا النسائي: «ليس بالكذاب الذي يصلح بين اثنين؛ فيقول خيراً أو ينمي خيراً»، وحديث الترمذي الذي استثنى فيه الكذب على المرأة، وفي الحرب وفي إصلاح ذات البين من حرمة الكذب. (د).

(٤) كما في قصة نعيم بن مسعود الذي قال له عليه الصلاة والسلام: «خذل عنا إن استطعت». فقال لقريش وغطفان وقريظة ما قال؛ حتى أوقع الفرقة بينهم، وتخاذلوا في واقعة الأحزاب. (د).

قلت: وقصته في «سيرة ابن هشام» (٣ / ٢٦٤ ـ مع الروض الأنف» ـ وذكرها ابن حجر في «الفتح» (٧ / ٤٠٢) وسكت عنها ـ، و«مغازي الواقدي» (٢ / ٤٨٠ ـ ٤٩٣)، و«مغازي الزهري» =

يفعل هو شيئاً من ذٰلك، وإنما كان منه التورية؛ كقوله: «نحنُ من ماء»[1]، وفي التوجه إلى الغزو؛ فكان إذا أراد غزوةً[2] ورَّى بغيرها[3]، فإذا كان كذٰلك؛ فالاقتداء بالقول[4] الذي مفهومه الإذن إذا تركه قصداً مما لا حرج فيه، وإن تركه اقتداءً بالنبي عليه الصلاة والسلام أحسن لمن قدر على ذٰلك، فمن أتى شيئاً من ذٰلك؛ فالتوسعة على وفق القول مبذولة، وباب التيسير مفتوح، والحمد لله.

= (ص ٨٠ - ٨١)، وقصته في «ضعيف الجامع» (رقم ٢٨١٨)، وأفاد أنها عند الشيرازي في «الألقاب».

(١) لقي النبي ﷺ طائفة من المشركين وهو في نفر من أصحابه؛ فقال المشركون: ممن أنتم؟ فقال لهم: «نحن من ماء». فنظر بعضهم إلى بعض، فقالوا: أحياء اليمن كثير، فلعلهم منهم. والمعنى الآخر أنهم مخلوقون من ماء. (د).

قلت: القصة المذكورة أخرجها ابن إسحاق - كما في «سيرة ابن هشام» (٢ / ١٩٤ - ١٩٥): حدثني محمد بن يحيى بن حبان به، وهي معضلة، وعنه ابن كثير في «البداية والنهاية» (٣ / ٢٦٣)، وابن الجوزي في «الأذكياء» (١٤٠ - ١٤١)، وذكرها ابن القيم في «الطرق الحكمية» (ص ٤١).

(٢) إلا في غزوة تبوك، كما ورد في حديث كعب بن مالك عن تخلفه عنها، وقد أخرجه في «التيسير» عن الخمسة. (د).

قلت: ومضى تخريج تخلف كعب (٢ / ٢٧٠).

(٣) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الجهاد، باب من أراد غزوة فورَّى بغيرها، ٦ / ١١٢ - ١١٣ / رقم ٢٩٤٧، ٢٩٤٨) بسنده إلى كعب بن مالك رضي الله عنه؛ قال: «ولم يكن رسول الله ﷺ يريد غزوة إلا ورَّى بغيرها».

(٤) يريد أن يجمل حكم هٰذا القسم الثاني المعبر عنه سابقاً بقوله: «بخلاف ما إذا لم يطابقه الفعل»؛ أي: ففعل ما أذن فيه الرسول قولاً، ولٰكنه تركه قصداً يعد مما لا حرج فيه، وتركه بقصد الاقتداء بالرسول في تركه له أحسن وأفضل لمن قدر ولم يتضرر بالترك، وقوله: «تركه قصداً» مفهومه أنه إذا كان تركه ﷺ له اتفاقاً ومصادفة، أو لأنه تعافه نفسه كأكل الضب، أو لأنه منع منه سجية كالشعر لا يكون مما نحن فيه، وتقدم الكلام عن الإشكال في الشعر والجواب عنه. (د).

المسألة الثامنة

الإقرار منه عليه الصلاة والسلام إذا وافق الفعل؛ فهو صحيح في التأسي لا شوب فيه، ولا انحطاط عن أعلى مراتب التأسي؛ لأنَّ فعلَه عليه الصلاة والسلام واقع موقع الصواب، فإذا وافقه إقراره لغيره على مثل ذٰلك الفعل؛ فهو كمجرد[1] الاقتداء بالفعل؛ فالإقرار دليل زائد مثبت.

بخلاف ما إذا لم يوافقه؛ فإن الإقرار وإن اقتضى الصحة فالترك كالمعارض، وإن لم تتحقق فيه المعارضة؛ فقد رمى فيه شوب التوقف لتوقفه عليه الصلاة والسلام عن الفعل.

ومثاله إعراضه عن سماع اللهو[2] وإن كان مباحاً، وبعدُه[3] عن التلهي به وإن لم يحرج[4] في استعماله، وقد كانوا يتحدثون بأشياء من أمور الجاهلية بحضرته وربما تبسم عند ذٰلك[5] ولم يكن يذكر هو من ذٰلك إلا ما دعت إليه حاجة

---

(١) لا يصح أن يكون الاقتداء به ﷺ في مجموع فعله وإقراره كمجرد الاقتداء به في الفعل؛ لأن كلًّا منهما دليل مستقل؛ فاجتماعهما أقوى وأقطع للاحتمالات، ألا ترى أن الفعل وحده لا زال يحتمل الخصوصية مثلًا؟ وأيضاً؛ فإنه لا يتفق مع قوله: «ولا انحطاط عن أعلى مراتب التأسي» لأن الفعل وحده ليس كذٰلك؛ ففي العبارة ضعف، وكأنه يريد أن يقول: إن الفعل القائم من المكلف على الاقتداء بفعله صحيح، ويزيد على ذٰلك الإقرار لأنه دليل مثبت أيضاً. (د).

قلت: انظر في اختلاف التقرير والفعل واختلافه والقول في: «جمع الجوامع» (٢ / ٣٦٥)، و«أفعال الرسول ﷺ» (٢ / ٢٢٦ - ٢٢٧).

(٢) يشير المصنف إلى قوله ﷺ: «لستُ من ددٍ، ولا دد مني»، ومضى تخريجه (ص ٤٢٥).

(٣) كما تقدم في حديث غناء الجاريتين بغناء بُعاث. (د).

قلت: وهو في «الصحيحين» كما مضى (ص ٤٢٤).

(٤) في (ماء): «يخرج بالخاء».

(٥) يشير المصنف إلى ما أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد، باب فضل الجلوس في مصلاة بعد الصبح، ١ / ٤٦٣ / رقم ٦٧٠) بسنده إلى سِماك بن حرب؛ قال: قلتُ =

أو ما لا بدَّ منه، ولما جاءته المرأة تسأله عن مسألة من طهارة الحيضة؛ قال لها: «خذي فِرْصةً[1] مُمَسَّكةً[2] فتطهَّري بها»[3]. فقالت: وكيف أتطهر بها؟ فأعاد عليها واستحيى حتى غطَّى وجهه[4]. ففهمت عائشة ما أراد، ففهَّمتها بما هو

= لجابر بن سمرة: أكنتَ تجالس رسولَ الله ﷺ؟ قال: نعم، كثيراً، كان لا يقوم من مصلاَّهُ الذي يُصَلِّي فيه الصُّبح أو الغداة حتى تطلعَ الشمس، فإذا طلعتِ الشمس؛ قام، وكانوا يتحدَّثون؛ فيأخذون في أمر الجاهلية، فيضحكون، ويتبسَّم.

وأخرجه مسلم أيضاً في (كتاب الفضائل، باب تبسّمه ﷺ وحسن عشرته، ٤ / ١٨١٠ / رقم ٢٣٢٢)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب السهو، باب قعود الإمام في مصلاَّهُ بعد التسليم، ٣ / ٨٠ - ٨١) و«عمل اليوم والليلة» (١٧٠)، وأبو داود في «سننه» (كتاب الصلاة، باب صلاة الضحى، ٢ / ٢٩ / رقم ١٢٩٤)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٩١، ١٠٥)، وعلي بن الجعد في «المسند» (رقم ٢٧٥٥)، والبيهقي في «الكبرى» (٧ / ٥٢)، وفي رواية للترمذي في «الجامع» (رقم ٢٨٥٠)، والطيالسي في «المسند» (٧٧١)، وأحمد في «المسند» (٥ / ١٠٥)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٨ / ٧١٢ - ٧١٣)، والبيهقي في «السنن» (٧ / ٥٢ و١٠ / ٢٤٠) عنه؛ قال: «وكان الصحابة يذكرون عنده ﷺ الشِّعر وأشياء من أمورهم».

(١) الفِرصة - بكسر الفاء -: قطعة من صوفٍ أو قطن أو خرقة تتمسَّح بها الحائض. (ف) و(م).

(٢) المُمَسَّكة: المطيَّبة بالمسك، يتبع بها أثر الدّم، فيحصل منه الطِّيب والتنشيف. (ف) و(م).

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الحيض، باب دلك المرأة نفسها إذا تطهَّرت من المحيض، ١ / ٤١٤ / رقم ٣١٤، وباب غسل المحيض، ١ / ٤١٦ - ٤١٧ / رقم ٣١٥، وكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الأحكام التي تعرف بالدلائل، ١٣ / ٣٣٠ / رقم ٧٣٥٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الحيض، باب استحباب استعمال المغتسلة من الحيض فِرصة من مسكٍ في موضع الدَّم، ١ / ٢٦٠ - ٢٦١ / رقم ٣٣٢) عن عائشة رضي الله عنها.

(٤) المعروف أنه أعرض بوجهه؛ فانظر أين وردت التغطية؟ (د).

قلت: ورد في «صحيح مسلم» (١ / ٢٦١): «واستتر»، وأشار لنا سفيان بن عيينة بيده على وجهه، وعند النسائي في «المجتبى» (١ / ١٣٦): «فاستتر كذا»، وفي «مسند أبي يعلى» (٨ / ١٧٩ =

أصرح وأشرح؛ فأقر عائشة على الشرح الأبلغ، وسكت هو عنه حياءً؛ فمثل هٰذا مراعى إذا لم يتعين بيان ذٰلك؛ فإنه[1] من باب الجائز، أما إذا تعين؛ فلا يمكن إلا الإفهام كيف كان؛ فإنه محل مقطع الحقوق، والأمثلة كثيرة[2].

والحاصل أن نفس الإقرار لا يدل على مطلق الجواز من غير نظر[3]، بل فيه ما يكون كذٰلك، نحو الإقرار على المطلوبات[4] والمباحات الصرفة، ومنه ما لا يكون كذٰلك كالأمثلة.

فإن قارنه قولٌ[5]، فالأمر فيه كما تقدم[6]، فينظر إلى الفعل؛ فيقضى بمطلق الصحة فيه مع المطابقة دون المخالفة.

= / رقم ٤٧٣٣): «فستر وجهه بطرف ثوبه»، ورواية الإعراض في «صحيح البخاري» و«مسند أحمد» (٦ / ١٢٢)، و«المجتبى» (١ / ٢٠٧ - ٢٠٨) للنسائي.

(١) أي: العمل بالفرصة من باب الجائز؛ فلا يتعين فيه الإفهام، أو أن نفس التفهيم لما وجد من يقوم به عنه وهو عائشة صار غير متعين عليه، وعد جائزاً. (د).

(٢) تقدم منها تقريره لمن اعترف بالزنا، وتصريحه باللفظ الذي يعد في غير هٰذا المقام فحشاً مبالغة في الاحتياط في الحد. (د).

(٣) أي: وضم دليل آخر يعين خصوص الحكم. (د).

(٤) انظر ما وجه زيادة المطلوبات، مع أن أصل الكلام في مطلق الجواز، ولو قال بدله مطلق الإذن لشمل المطلوبات والمباح بنوعيه، وكان موافقاً لما تقرر آنفاً فيما يفيده الإقرار من أنه لا حرج فيه، ولٰكن لا يناسب قوله: «ومنه ما لا يكون كذٰلك كالأمثلة المذكورة» التي هي من النوع الثاني من المباح، أعني: ما لا حرج فيه. (د).

(٥) مقابل أصل المسألة تكميل للصور التي يقتضيها المقام، وهي هنا ضم القول إلى الإقرار. (د).

(٦) أي: في صورة انضمام الفعل للإقرار، وقد قرر ما يقتضيه التشبيه؛ فقال: «فينظر إلى الفعل... إلخ»، أي: ينظر إلى الفعل الذي أقره الرسول: هل جاء القول على وفق الإقرار له، أم جاء على عكسه؟ أقول: أما فرض مطابقة القول للإقرار؛ فظاهر، والحكم ظاهر أيضاً، وهو مطلق =

المسألة التاسعة

سنة[1] الصحابة رضي الله عنهم سنة يعمل عليها ويرجع إليها، ومن الدليل على ذٰلك أمور:

= الصحة أو مطلق الإذن، ولٰكن كيف يتصور مخالف الإقرار للقول؟ وكيف يتصور بقاؤهما دليلين مع هٰذه المعارضة بحيث يجوز الأخذ بأيهما بلا حرج، قياساً على ما سبق في مخالفة الفعل للإقرار؟ اللهم إلا إذا كان القول المخالف للإقرار خاصاً بالرسول وليس فيه تصريح بأمر ولا نهي للمكلف ولا إباحة له، كما إذا فرض في مسألة الضب أنه مع الإقرار للآكل قال: «لا آكل» فقط دون أن يبين أن العلة أنه تعافه نفسه الشريفة. (د).

قلت: وعدم أكله ﷺ للضب وتعليله ذٰلك بالمذكور آنفاً مضى تخريجه (ص ٤٢٣).

(١) مفاد الدليل الأول والثاني أن المراد السنة العملية، أي: إذا عمل الصحابة عملاً لم ينقل لنا فيه سنة عن الرسول لا موافقة ولا مخالفة؛ فإنا نعد هٰذا كسنة للنبي ﷺ، ونقتدي بهم فيه، وعلى هٰذا يكون قوله بعد: «فقولهم معتبر وعملهم مقتدى به» المراد بالقول القول التكليفي لا التعريفي، وذٰلك كما إذا رأينا الصحابي في الحج مثلاً يكبر أو يلبي في مكان مخصوص، وليس المراد القول بمعنى الرأي والاجتهاد، وإلا؛ فمجرد المدح بالعدالة في الدليل الأول، والأمر باتباع سنتهم في الدليل الثاني لا يفيدان ذٰلك في الاجتهاد والآراء، أما الدليل الثالث الذي جعله معتمده؛ فمفاده الأخذ بآرائهم ومذاهبهم، وأنها تكون كالسنة، والظاهر أن مراد المؤلف ما هو أعم من آرائهم والاقتداء بهم في أعمالهم، وأنه يؤيد رأي القائلين: «مذهب الصحابة حجة»، تراجع المسألة بأدلة الطرفين في إحكام الآمدي، وقد أوضح ابن قيم الجوزية هٰذا المقام وحرره تحريراً شافياً، وأقام ستة وأربعين دليلاً على ما قصد إليه المؤلف هنا، وجعل محل الكلام فيما إذا قال بعضهم ولم يخالفه غيره، سواء أشتهر فيما بينهم أم لم يشتهر، وأنه إذا اشتهر ولم يخالفه أحد؛ هل يكون حجة فقط أم يعتبر إجماعاً؟ خلاف، فإن لم يشتهر كان حجة فقط، وهٰذا كله فيما ليس فيه نص من كتاب ولا سنة كما قلنا. (د).

قلت: انظر كلام ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٤ / ١٢٨ وما بعدها)، وانظر مبحث حجية قول الصحابي والأقوال فيه في «مختصر المنتهى» (٢ / ٢٨٧ - مع شرح العضد)، و«الإحكام» (٣ / ١٩٥) للآمدي، و«سلم الوصول على نهاية السول» (٤ / ٤٠٨)، و«كشف الأسرار» (٣ / =

أحـدها: ثناء الله عليهم من غير مَثْنَويَّة[1]، ومدحهم بالعدالة وما يرجع إليها؛ كقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

ففي الأولى إثبات الأفضلية على سائر الأمم، وذٰلك يقضي باستقامتهم في كل حال، وجريان أحوالهم على الموافقة دون المخالفة، وفي الثانية إثبات العدالة مطلقاً، وذٰلك يدل على ما دلت عليه الأولى.

ولا يقال: إن هٰذا عام في الأمة؛ فلا يختص[2] بالصحابة دون من بعدهم

لأنا نقول: «أولاً» ليس كذٰلك، بناء على أنهم المخاطبون على الخصوص، ولا يدخل[3] معهم من بعدهم إلا بقياس وبدليل آخر.

= ٢١٧)، و«نهاية السول» (٤ / ٤٠٧)، و«الرسالة» (٥٩١) للشافعي، و«إرشاد الفحول» (٢٤٣)، و«فواتح الرحموت» (٢ / ١٨٥ - ١٨٦).

(١) مَثْنويّة - بفتح، فسكون -؛ أي: من غير استثناء، وأصله قولهم: حلف فلان يميناً ليس فيهـا [ثُنيًا - بضمٍّ - أو: ولا ثنيَّة ولا] مثنوية ولا استثناء، بمعنى واحدٍ، ومأخذه من الثني والكلف والرَّدّ؛ لأن الحالف إذا قال: «إلا أن يشاء الله» [مستثنياً في يمينه]؛ فقد ردَّ ما قاله بمشيئة الله غيره. (ف) و(م).

(٢) في (ماء): «يخص».

(٣) كما هو المذهب المنصور أن الخطاب الشفاهي كـ ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ ليس خطاباً لمن بعدهم، وإنما يُثبت لمن بعدهم بدليل خارج من نص أو إجماع أو قياس، خلافاً للحنابلة؛ فقوله: «بدليل آخر» عطف على «قياس» عطف عام على خاص، وهٰذا الجواب ضعيف؛ لأنه لا يلزم في تعـديتـه لمن بعدهم وجود الدليَل المذكور في كل جزئية، بل الدليل الكلي كاف، وهو موجود، والثاني لا يفيد، والثالث يحتاج إلى بينة تثبت أن التابعين مثلاً لم يتصفوا على الكمال بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما كان الصحابة. (د).

«وثانياً» على تسليم التعميم أنهم أول داخل في شمول الخطاب؛ فإنهم أول من تلقى ذٰلك من الرسول عليه الصلاة والسلام، وهم المباشرون للوحي.

«وثالثاً» أنهم أولى بالدخول من غيرهم؛ إذ الأوصاف التي وُصفوا بها لم يتصف بها على الكمال إلا هم؛ فمطابقة الوصف للاتصاف شاهد على أنهم أحق من غيرهم بالمدح.

وأيضاً؛ فإن مَن بعدَ الصحابة من أهل السنة عدَّلوا الصحابة على الإطلاق والعموم، فأخذوا عنهم رواية ودراية من غير استثناء ولاْ محاشاة، بخلاف[1] غيرهم؛ فلم يعتبروا منهم إلا من صحت إمامته وثبتت عدالته، وذٰلك مصدِّق لكونهم أحق بذٰلك المدح من غيرهم، فيصح أن يطلق على الصحابة أنهم خير

---

(١) يفيد أنهم كانوا لا ينقبون عن عدالة الصحابي في الأخذ عنه، بخلاف غيره، مع أنهم لما اشترطوا العدالة قالوا: فلا يؤخذ عن مجهول الحال؛ لأن الفسق مانع من القبول؛ فلا بد من تحقق عدمه، أي تحقق ظن عدم الفسق، ولا يكون ذٰلك مع الجهالة، ومقتضى هٰذا أنه لا فرق بين الصحابي وغيره، على أن المسألة خلافية، والمؤلف جارٍ على مذهب الأكثر القائل: إن الصحابة عدول، لا يسأل عن عدالتهم، بل تؤخذ مسلمة بدون تنقيب ولا بحث في رواية ولا شهادة؛ لأنا إذا قبلنا تعديل بعضنا بتزكية واحد منا؛ فكيف لا تقبل فيهم تزكية رب العالمين، ورسوله الصادق الأمين؟ وعليه لا يعتبر الصحابي من المجهول الحال، وقيل: هم كغيرهم؛ فلا بد من التعديل، وقيل بالتفصيل بين ما بعد فتنة عثمان وما قبلها؛ فيحتاج إلى التعديل في الأول دون الثاني، والذي يتجه أن يبنى هٰذا المبحث على مبحث تعريف الصحابي؛ فقد يقوى النظر الأول، وقد يقوى الثاني. (د).

قلت: الصواب قبول رواية مجهول الحال من الصحابة؛ كما تراه في «علوم الحديث» (ص ١٤٧)، و«فتح المغيث» (٣ / ١٠٣)، و«شرح الألفية» (٣ / ١٣ ـ ١٤)، و«الأجوبة العراقية» (ص ١٠) للآلوسي، و«شرح الكوكب المنير» (٢ / ٤٧٥)، و«الكفاية» (٩٦) للخطيب البغدادي، و«شرح مختصر المنتهى» (٢ / ٦٧)، و«تيسير التحرير» (٣ / ٦٥)، و«إرشاد الفحول» (ص ٧٠)، و«صحابة رسول الله ﷺ في الكتاب والسنة» (ص ٢٧١ ـ ٣٠١).

أمة بإطلاق، وأنهم وسط ـ أي عدول ـ بإطلاق، وإذا كان كذلك؛ فقولهم معتبر، وعملهم مقتدى به، وهكذا سائر الآيات التي جاءت بمدحهم؛ كقوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا . . .﴾ إلى قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ﴾ الآية [الحشر: ٨ ـ ٩]، وأشباه ذلك.

والثاني: ما جاء في الحديث من الأمر باتباعهم، وأن سنتهم في طلب الاتباع كسنة النبي ﷺ؛ كقوله: «فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ»(١).

وقوله: «تَفترق أمتي على ثلاث وسبعينَ فرقةً، كلها في النار إلا واحدة». قالوا: ومن هم يا رسول الله؟ قال: «ما أنا عليه وأصحابي»(٢).

---

(١) مضى تخريجه (ص ١٣٣)، وهو صحيح.

(٢) ورد عن جماعة من الصحابة منهم أبو هريرة، أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الإيمان، باب ما جاء في افتراق هذه الأمة، ٥ / ٢٥ / رقم ٢٦٤٠)، وأبو داود في «السنن» (كتاب السنة، باب شرح السنة، ٤ / ١٩٧ ـ ١٩٨ / رقم ٤٥٩٦)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الفتن، باب افتراق الأمم، ٢ / ١٣٢١ / رقم ٣٩٩١)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٣٣٢)، وابن حبان في «الصحيح» (١٤ / ١٤٠ / رقم ٦٢٤٧ ـ الإحسان و١٥ / ١٢٥ / رقم ٦٧٣١ ـ الإحسان)، وابن أبي عاصم في «السنة» (رقم ١٦، ٦٧)، والمروزي في «السنة» (رقم ٥٨)، وأبو يعلى في «المسند» (رقم ٥٩١٠، ٥٩٧٨، ٦١١٧)، والآجري في «الشريعة» (٢٥)، وابن بطة في «الإبانة» (١ / ٣٧٤ ـ ٣٧٥ / رقم ٢٧٣)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٦، ٤٧، ١٢٨)، والبيهقي في «الكبرى» (١٠ / ٢٠٨)، وعبدالقاهر البغدادي في «الفرق بين الفِرق» (٥)، وابن الجوزي في «تلبيس إبليس» (١٨) من طرق عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة به، من غير ذكر: «ما أنا عليه وأصحابي»، وإسناده حسن.

وأخرجه الترمذي في «الجامع» (رقم ٢٦٤١)، وابن وضّاح في «البدع والنهي عنها» (٨٥)، والآجرِّي في «الشريعة» (١٥ ـ ١٦) و«الأربعين» (رقم ١٣)، والمروزي في «السنة» (٥٩)، =

وعنه أنه قال: «أصحابي مثل الملح، لا يصلح الطَّعام إلا به»[1].

= والعقيلي في «الضعفاء الكبير» (٢ / ٢٦٢)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ١٢٨ ـ ١٢٩)، واللالكائي في «شرح أصول أهل السنة» (رقم ١٤٧)، وابن بطة في «الإبانة» (١ / ٣٦٨ ـ ٣٦٩ / رقم ٢٦٤)، وقِوام السنة في «الحجة» (١ / ١٠٦)، وعبدالقاهر البغدادي في «الفرق بين الفِرَق» (٥ ـ ٦)، وابن الجوزي في «تلبيس إبليس» (٧) من طريق عبدالرحمٰن بن زياد بن أنعم الإفريقي عن عبدالله بن يزيد عن عبدالله بن عمرو رفعه مع ذكر: «ما أنا عليه وأصحابي».

قال الترمذي: «هٰذا حديث مفسَّر غريب، لا نعرفه مثل هٰذا إلا من هٰذا الوجه».

قلت: إسناده ضعيف، فيه عبدالرحمٰن بن زياد بن أنعم الإفريقي، ضعيف في حفظه؛ إلا أن الحديث صحيح لطرقه وشواهده، وقد صححه ابن القيم في «مختصر الصواعق المرسلة» (٢ / ٤١٠)، والمصنِّف في «الاعتصام» (٢ / ٢٥٢)، وحسنه العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء» (٣ / ١٩٩)، وشيخنا الألباني في «السلسلة الصحيحة» (رقم ٢٠٣، ٢٠٤)، وانظر للحديث: «حديث افتراق الأمة إلى نيف وسبعين فرقة» للصنعاني، و«نصح الأمة في فهم أحاديث افتراق هٰذه الأمة» لأخينا الشيخ سليم الهلالي.

(١) أخرجه عبدالله بن المبارك في «الزهد» (رقم ٥٧٢) ـ ومن طريقه البغوي في «شرح السنة» (١٤ / ٧٢ ـ ٧٣ / رقم ٣٨٦٣)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (٢ / ٢٧٥ / رقم ١٣٤٧) ـ، وأبو يعلى في «المسند» (٥ / ١٥١ / رقم ٢٧٦٢)، والبزار في «المسند» (٣ / ٢٩١ ـ ٢٩٢ / رقم ٢٧٧١ ـ زوائده)، والديلمي في «الفردوس» (٤ / ١٢٩ / رقم ٦٤٠٠)، وأبو القاسم الحلبي في «حديثه» (٣ / ١) ـ كما في «السلسلة الضعيفة» (رقم ١٧٦٢) ـ، جميعهم من طريق إسماعيل بن مسلم المكي عن الحسن البصري عن أنس به.

قال البزار عقبه: «لا نعلم رواه عن الحسن إلا إسماعيل، ولا عنه إلا أبو معاوية، وإسماعيل روى عنه الأعمش والثوري، وجماعة كثيرة، على أنه ليس بالحافظ، وقد احتمل الناس حديثه، تفرد بهٰذا الحديث أنس».

قلت: أما تفرد أبو معاوية؛ فغير صحيح، فقد رواه ابن المبارك عن إسماعيل، **والحديث ضعيف**، آفة حديث أنس إسماعيل بن مسلم المكي، وهو ضعيف، وفيه عنعنة الحسن.

وأخرجه القضاعي في «مسند الشهاب» (٢ / ٢٧٦ / رقم ١٣٤٨) من طريق آخر عن أنس، وفيه أبو هدبة إبراهيم بن هدبة وهو كذاب، وفيه مجاهيل أيضاً. =

وعنه أيضاً: «إن اللهَ اختار أصحابي على جميع العالمين سوى النبيين والمرسلين، واختار لي منهم أربعة: أبا بكر، وعمر، وعثمان، وعلياً؛ فجعلهم خير أصحابي، وفي أصحابي كلهم خيرٌ»[1].

= وأخطأ بعض الرواة؛ فجعله من مرسل الحسن من طريق ابن المبارك، انظر تفصيل ذٰلك في «العلل» لابن أبي حاتم» (٢ / ٣٥٤ - ٣٥٥ / رقم ٢٥٨٢)، وهي رواية ابن بطة في «الإبانة» (رقم ٩٦٤).

وأخرجه عبدالرزاق في «المصنف» (١١ / ٢٢١)، ومن طريقه أحمد في «فضائل الصحابة» (رقم ١٦، ١٧٣٠) عن معمر عمن سمع الحسن به، وأخرجه أحمد أيضاً (رقم ١٧ و١٧٤٠) من طريق آخر عن الحسن مرسلاً.

ولـه شاهـد من حديث سمرة بن جندب عند البزار والطبراني، قاله البوصيري في هامش «المطالب العالية» (٤ / ١٥٠ / رقم ٤٢٠٧)، ونقله عنه صاحب «بذل النصح والشفقة للتعريف بصحبة السيد ورقة» (ق ١١ / ١)، وزاد الهيثمي في «المجمع» (١٠ / ١٨): «وإسناد الطبراني حسن».

قلت: حديث سمرة أخرجه الطبراني في «الكبير»، والبزار في «المسند» (٣ / ٢٩١ / رقم ٢٧٧٠ - زوائده)، ولفظه: «إنكم توشكون أن تكونوا في الناس كالملح في الطعام، ولا يصلح الطعام إلا بالملح».

وفي إسناده جعفر بن سعد، وهو ضعيف، عن خبيب بن سليمان وهو مجهول، عن سليمان ابن سمرة وهو مجهول الحال، قاله شيخنا الألباني في «السلسلة الضعيفة» (رقم ١٧٦٢).

(١) أخرجه البزار في «المسند» (٣ / ٢٨٨ / رقم ٢٧٦٣ - زوائده)، وابن أبي زمنين في «أصول السنة» (رقم ١٩١)، وابن جرير في «صريح السنة» (رقم ٢٣)، والخطيب في «الموضح» (٢ / ٢٨٠) و«التاريخ» (٣ / ١٦٢)، وابن حبان في «المجروحين» (٢ / ٤١)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (٧ / ١٢٤٣ / رقم ٢٣٣٤)، كلهم من طريق عبدالله بن صالح ثنا نافع بن يزيد عن زهرة بن سعيد عن سعيد بن المسيب عن جابر بن عبدالله به مرفوعاً.

قال البزار: «لا نعلمه يروى عن جابر إلا بهٰذا الإسناد، ولم يشارك عبدالله بن صالح في روايته هٰذه عن نافع بن يزيد أحدٌ نعلمه».

قال الهيثمي في «المجمع» (١٠ / ١٦): «رواه البزار، ورجاله ثقات، وفي بعضهم =

ويُرْوَى في بعض الأخبار: «أصحابي كالنُّجوم، بأيِّهم اقتدَيتم اهتدَيتم»[1] إلى غير ذٰلك مما في معناه.

= خلاف»، وصححه القرطبي في «تفسيره» (١٣ / ٣٠٥).

قلت: كلا والله؛ **فالحديث موضوع**، وأُدخل على عبدالله بن صالح، وحكم عليه بالوضع النسائي؛ كما في «تهذيب الكمال» (١٥ / ١٠٤)، وأسند الحاكم ـ كما نقل المزي ـ إلى أحمد بن محمد بن سليمان التُّسْتَري قال: سألتُ أبا زُرعة الرازي عن حديثِ زهرة، وساقه، فقال: «هٰذا حديث باطل، كان خالد بن نجيح المصري وضعه ودلسه في كتاب الليث، وكان خالد بن نجيح هٰذا يضع في كتب الشيوخ ما لم يسمعوا ويدلِّس لهم، وله غير هٰذا. قلت لأبي زُرعة: فمن رواه عن ابن أبي مريم؟ قال: هٰذا كذَّاب. قال التُّستري: وقد كان محمد بن الحارث العسكري حدثني به عن كاتب الليث وابن أبي مريم.

قال الحاكم أبو عبدالله: «فأقول: رضي اللهُ عن أبي زُرعة، لقد شفى في علَّة هٰذا الحديث وبيَّن ما خفي علينا؛ فكل ما أُتي أبو صالح كان من أجل هٰذا الحديث، فإذا وضعه غيره وكتبه في كتاب الليث؛ كان المذنب فيه غير أبي صالح»، وبنحوه قال البَرْذَعيُّ، وقال أبو حاتم في «الجرح والتعديل» (٥ / رقم ٣٩٨): «الأحاديث التي أخرجها أبو صالح في آخر عمره فأنكروها عليه، أرى أنَّ هٰذا مما افتعل خالد بن نجيح، وكان أبو صالح يصحبه، وكان أبو صالح سليم النَّاحية، وكان خالد بن نجيح يفتعل الكذب، ويضعه في كتب الناس».

وانظر: «أبو زرعة الرازي وجهوده في السنة المشرفة» (٣ / ٨٩١)، و«تهذيب الكمال» (١٥ / ١٠٥ ـ ١٠٦)، و«تذكرة الحفاظ» (٢ / ٧٥٧ ـ ٧٥٨)، و«التهذيب» (٥ / ٢٥٩)، و«الميزان» (٢ / ٤٤٢).

(١) ورد بألفاظ متقاربة عن جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم، هم:

● **ابن عباس**، أخرجه أبو العباس الأصمّ في «حديثه» (رقم ١٤٢) ـ ومن طريقه البيهقي في «المدخل» (رقم ١٥٢) ـ، والخطيب في «الكفاية» (٤٨)، والديلمي في «الفردوس» (٤ / ٧٥) من طريق سليمان بن أبي كريمة عن جويبر عن الضحاك به.

وإسناده ضعيف جدّاً، آفته ابن أبي كريمة ضعيف، وجويبر متروك، والضحاك لم يلق ابن عباس، ولذا قال الزركشي في «المعتبر» (ص ٨٣): «وهٰذا الإسناد فيه ضعفاء»، وأخرجه البيهقي من حديث أبي زرعة ثنا إبراهيم بن موسى ثنا يزيد بن هارون عن جويبر عن جواب بن عبيدالله رفعه. =

= ثم قال البيهقي: «هٰذا حديث مشهور، وأسانيده كلها ضعيفة، لم يثبت منها شيء».

وأخرجه أبو ذر الهروي في كتاب «السنة» من حديث مندل عن جويبر عن الضحاك بن مزاحم منقطعاً، وهو في غاية الضعف، قاله ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٤ / ١٩١).

ورواه ابـن بطة في «الإبانة» (رقم ٧٠٢) من طريق آخر عن ابن عباس، وفيه حمزة بن أبي حمزة، وهو كذاب.

● جابـر، أخرجه الدارقطني في «المؤتلف والمختلف» (٤ / ١٧٧٨)، ومن طريقه ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٩٢٥ / رقم ١٧٦٠)، وابن حزم في «الإحكام» (٦ / ٨٢) من طريق سلام بن سليمان عن الحارث بن غُصين عن الأعمش عن أبي سفيان به.

قال ابن عبدالبر عقبه: «هٰذا إسناد لا تقوم به حُجَّة؛ لأنّ الحارث بن غصين مجهول»، وقال ابن حزم: «هٰذه رواية ساقطة، أبو سفيان ضعيف، والحارث بن غصين هٰذا هو أبو وهب الثقفي، وسلام بن سليمان يروي الأحاديث الموضوعة، وهٰذا منها بلا شك».

قلت: أبو سفيان أخرج له مسلم في «صحيحه»، وهو صدوق.

وقال ابن طاهر: «هٰذه الرواية معلولة بسلام المدائني، فإنه ضعيف، نقله عنه الزيلعي في «تخريج أحاديث الكشاف» (٢ / ٢٣٠)، وبه أعله شيخنا الألباني في «السلسلة الضعيفة» (رقم ٥٨).

وأخرجه الدارقطني في «غرائب مالك» من طريق آخر عن جابر، ثم قال: «هٰذا لا يثبت عن مالك، ورواته عن مالك مجهولون»، أفاده الزيلعي وابن حجر في «التلخيص الحبير» (٤ / ١٩٠).

● أبـو هريرة، أخرجه القضاعي في «مسند الشهاب» (٢ / ٢٧٥ / رقم ١٣٤٦)، وهو معلول بجعفر بن عبدالواحد، وقد كذبوه.

● حديث ابن عمر، أخرجه عبد بن حميد في «المنتخب» (رقم ٧٨٣)، والدارقطني في «فضائل الصحابة» ـ كما قال الزيلعي في «تخريج أحاديث الكشاف» (٢ / ٢٣١)، وابن الملقن في «تذكرة المحتاج» (ص ٦٨) ـ، وابن بطة في «الإبانة» (رقم ٧٠١)، وابن عدي في «الكامل» (٢ / ٧٨٥، ٧٨٥ ـ ٧٨٦)، وأبو ذر في «السنة» ـ كما في «المعتبر» (ص ٨١) ـ من طريق حمزة الجزري عن نافع به، لٰكنه قال بدل «اقتديتم» بأيهم أخذتم بقوله اهتديتم»، وهو هو، وذكره ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٧٥٩) عن ابن عمر معلقاً من طريق حمزة، وقال: «هٰذا إسناد لا يصح، ولا يرويه =

= عن نافع من يحتج به».

وعنه ابن حزم في «الإحكام» (٦/٨٣)وقال: «فقد ظهر أن هٰذه الرواية لا تثبت أصلاً، بل لا شك أنها مكذوبة، وأسهب في بيان بطلان هٰذا الحديث دراية بكلام متين حسن، وكان قد بيَّن قبل (٥ / ٦٤) تحت باب (ذم الاختلاف) بطلان هٰذا الحديث، وقال عنه: «وهٰذا الحديث باطل مكذوب، من توليد أهل الفسق لوجوه ضرورية»، وساق ثلاثة منها.

وقال ابن عدي في ترجمة (حمزة) وساق له أحاديث: «وكل ما يرويه أو عامته مناكير موضوعة، والبلاء منه»، وقال ابن حجر في «المطالب العالية» (٤ / ١٤٦)، وعزاه لعبد: «فيه ضعف جدّاً»، وقال ابن طاهر: «حمزة النصيبي كذاب»، قال: «ورواه بشر بن الحسين الأصبهاني عن الزبير ابن عدي عن أنس، وبشر هٰذا يروي عن الزبير الموضوعات»، أفاده الزيلعي.

● **حديث أنس**، وعزاه ابن حجر في «المطالب العالية» (٤ / ١٤٦ / رقم ٤١٩٣) لابن أبي عمر في «مسنده» عن أنس، وقال: «إسناده ضعيف»، وأسنده ـ أي: ابن حجر ـ في «موافقة الخبر الخبر» (١ / ١٤٧) من طريق ابن أبي عمر، وقال: «وفي إسناده ثلاث ضعفاء في نسق سلام وزيد ويزيد، وأشدهم ضعفاً سلام»، وكان قد ذكر أن سلاماً خالف عبدالرحيم بن زيد؛ فقال: «عن أنس»، وقال عبدالرحيم: «عن عمر»، وروايته هي الآتية.

● **حديث عمر بن الخطاب**،[1] أخرجه ابن بطة في «الإبانة» (رقم٧٠٠)، والخطيب في «الكفاية» (٤٨) و«الفقيه والمتفقه» (١ / ١٧٧)، والبيهقي في «المدخل» (رقم ١٥١)، ونظام الملك في «الأمالي» (رقم ٢١ ـ بتحقيقي)، وابن عدي في «الكامل» (٣ / ١٠٥٧)، والديلمي في «مسنده» (٢ / ١٩٠)، والضياء في «المنتقى من مسموعاته بمرو» (١١٦ / ٢)، وكذا ابن عساكر (٦ / ٣٠٣ / ١)، وابن حجر في «موافقة الخبر الخبر» (١ / ١٤٦ ـ ١٤٧) من طريق نُعيم بن حمَّاد ثنا عبدالرحيم بن زيد العمِّي عن أبيه عن سعيد بن المسيب به.

وإسناده هالك، قال ابن كثير في «مسند الفاروق» (٢ / ٧٠٠ ـ ٧٠١): «هٰذا حديث ضعيف من هٰذا الوجه؛ فإن عبدالرحيم بن زيد هٰذا كذَّبه ابن معين، وضعَّفه غير واحد من الأئمة». ثم قال: «إلا أنَّ هٰذا الحديث مشهور في ألسنة الأصوليين وغيرهم من الفقهاء، يلهجون به كثيراً محتجِّين به وليس بحجَّة، والله أعلم». =

(١) وورد من حديث معاذ عند النسفي في «القند» (ص ٥٣٧) وإسناده واهٍ جدّاً.

. . . .

= وأعلّه الزيلعي في «تخريج أحاديث الكشاف» (٢ / ٢٣٢)، وابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٩٢٤) بالعمِّي، وقال الأول: «وفيه أيضاً شائبة الانقطاع بين سعيد وعمر»، وقال الثاني: «والكلام أيضاً منكر عن النبي ﷺ»، وعزاه الزركشي في «المعتبر» (ص ٨٠) للدارمي في «مسنده»، ولم أظفر به في «سننه» المطبوعة، وضعّفه بالعمي والانقطاع، ورده بقوله: «لٰكن ذكرتُ في باب الوتر من «الذهب الإبريز» ما يصحح سماعه منه»، وحكم عليه شيخنا في «الضعيفة» (رقم ٦٠) بالوضع، **وعلى كل حال الحديث ليس بصحيح، ومتنه منكر، ولا يجوز الاحتجاج به.**

ولا التفات إلى تصحيح الشعراني له في «الميزان الكبرى» (١ / ٣٠) بالكشف؛ فهي دعوى فارغة سبق الإلماع إلى بطلانها. وبهٰذا حكم عليه الحفاظ، وهٰذا بعض من كلامهم:

● قال البزار ـ وقد سئل عن هٰذا الحديث ـ: «منكر، ولا يصح عن رسول الله ﷺ». نقله عبدالبر وابن الملقن في «تذكرة المحتاج» (ص ٦٨)، وابن حجر في «موافقة الخُبر الخَبر» (١ / ١٤٧)، والزركشي في «المعتبر» (٨٣).

● قال ابن الجوزي في «العلل المتناهية» (١ / ٢٨٣): «هٰذا لا يصح».

● قال ابن حزم في رسالته الكبرى «في الكلام على إبطال القياس والتقليد وغيرهما»: «هٰذا حديث مكذوب موضوع باطل، لم يصح قط»، وبنحوه قال في «الإحكام» (٥ / ٦٤).

● وأشار ابن الملقن في «تحفة المحتاج» (ص ٦٧ ـ ٦٨) إلى بعض طرقه، وقال: «وكلها معلولة».

● وقال البيهقي في «الاعتقاد» (ص ٣١٩) بعد أن ذكر حديث أبي موسى المرفوع: «النجوم أمنة السَّماء، فإذا ذهبت النجوم أتى أهلَ السماء ما يُوعَدُون، وأنا أمنةٌ لأصحابي؛ فإذا ذهبت أتى أصحابي ما يُوعَدون، وأصحابي أمنةٌ لأمّتي، فإذا ذهبت أتى أمتي ما يُوعَدُون»، وقال: «رواه مسلم [في «صحيحه» (رقم ٢٥٣١)] بمعناه، وروي عنه في حديث بإسنادٍ غيرِ قويّ، وفي حديث منقطع، أنه قال: «مثل أصحابي كمثل النجوم في السماء، من أخذ بنجم منهم اهتدى»، قال: «والذي رُوِّينا ها هنا من الحديث الصحيح يؤدِّي بعضَ معناه»، وتعقبه الزركشي في «المعتبر» (ص ٨٤) بقوله: «ولا يخلو عن نظر»، وبيَّن ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٤ / ١٩١) وجهه؛ فقال: «هو ـ أي: حديث أبي موسى ـ يؤدِّي صحة التشبيه للصحابة بالنجوم خاصة، أما في الاقتداء؛ فلا يظهر من حديث أبي موسى». =

والثالث: أن جمهور العلماء قدَّموا الصحابة عند ترجيح الأقاويل؛ فقد جعل طائفةٌ قولَ أبي بكر وعمر حجة ودليلاً، وبعضهم عدَّ قول الخلفاء الأربعة دليلاً، وبعضهم يعد قول الصحابة على الإطلاق حجة ودليلاً، ولكل قول من هٰذه الأقوال متعلَّق من السنة(1).

= بقي بيان وجه من قال بنكرته، وهو أنه لو كان صحيحاً ما خطأ بعضهم بعضاً ولا أنكر بعضهم على بعض، ولا رجع أحد إلى قول صاحبه، وإنما لقال كل لصاحبه: بأينا اقتدى الآخر في قوله؛ فقد اهتدى، ولٰكن كل منهم طلب البيّنة والبرهان على قوله؛ فثبتت نكارته، أفاده المزني، ونقله عنه ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ١١٠ ـ ط القديمة) وغيره.

(١) تعلَّق القائلون بحجيّة قول أبي بكر وعمر دون غيرهما بأدلَّة كثيرة، منها ما أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعجيل قضائها، ١ / ٤٧٢ ـ ٤٧٣ / رقم ٦٨١) عن أبي قتادة، وذكر حديثاً طويلاً فيه قصة، وفيه من المرفوع: «فإن يطيعوا أبا بكر وعمر يرْشُدوا».

وبما أخرجه الترمذي في «جامعه» (٤ / ٣١٠)، وابن ماجه في «السنن» (١ / ٣٧ / رقم ٩٧)، والحميدي في «المسند» (رقم ٤٤٩)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١٢ / ١١)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٣٨٢، ٣٨٥، ٤٠٢) و«فضائل الصحابة» (رقم ٤٧٨)، والطحاوي في «المشكل» (٢ / ٨٣، ٨٤)، والحاكم في «المستدرك» (٣ / ٧٥)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٢ / ٣٣٤)، والفسوي في «المعرفة والتاريخ» (١ / ٤٨٠)، والخلال في «السنة» (رقم ٣٣٦)، والبزار في «المسند» (٧ / ٢٤٨ ـ ٢٥١ / رقم ٢٨٢٧، ٢٨٢٨، ٢٨٢٩)، والقطيعي في «جزء الألف دينار» (رقم ١٦٢)، وابن أبي عاصم في «السنة» (٢ / ٥٤٥ ـ ٥٤٦ / رقم ١١٤٨، ١١٤٩)، وأبو نعيم في «الحلية» (٩ / ١٠٩)، وابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٢٢٣، ٢٢٤)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (١ / ١٧٧) و«التاريخ» (١٢ / ٢٠) عن حذيفة مرفوعاً: «اقتدوا باللذين من بعدي: أبو بكر وعمر»، **وإسناده صحيح**.

واحتجَّ هٰؤلاء بأثر لابن عباس، انظره في «إعلام الموقعين» (١٤٣/٤)، أما القائلون بحجيَّة قول الخلفاء الأربعة؛ فقد استدلوا بحديث العرباض: «عليكم بسنّتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي»، وقد مضى تخريجه (ص١٣٣) وهو صحيح، وانظر توجيه الحديث على قول هٰؤلاء في =

وهٰذه الآراء ـ وإن ترجح عند العلماء خلافها ـ؛ ففيها تقوية تضاف إلى أمر كلي هو المعتمد في المسألة، وذٰلك أنَّ السَّلف والخلف من التابعين ومن بعدهم يهابون مخالفة الصَّحابة، ويتكثرون بموافقتهم، وأكثر ما تجد هٰذا المعنى في علوم الخلاف الدائر بين الأئمة المعتبرين؛ فتجدهم إذا عينوا مذاهبهم قوّوها بذكر[1] من ذهب إليها من الصحابة، وما ذاك إلا لما اعتقدوا في أنفسهم وفي مخالفيهم من تعظيمهم، وقوة مآخذهم دون غيرهم، وكبر شأنهم في الشريعة، وأنهم مما يجب[2] متابعتهم وتقليدهم فضلاً عن النظر معهم فيما نظروا فيه، وقد نقل عن الشافعي أن المجتهد قبل أن يجتهد لا يُمنع [3]من تقليد

= «كشف الأسرار» (٣ / ٢٢١)، و«منهاج الأصول» (٤ / ٤١٠ ـ مع شرحه نهاية السول)، و«جمع الجوامع» (٢ / ٢٩٧ مع حاشية العطار)، و«إعلام الموقعين» (٤ / ١٣٩ ـ ١٤٠).

(١) كما ترى ذٰلك كثيراً عقب تراجم البخاري. (د).

(٢) هٰذا هو المطلوب، ولٰكنه لا يسلم لزومه لما قبله، ويعارضه أيضاً أنهم طالما خالفوهم في الأمور الاجتهادية التي هي موضوع الكلام، ولذٰلك؛ فالمعول عليه أن مذهب الصحابي ليس بحجة على غير الصحابة، كما أنه ليس بحجة على الصحابة باتفاق، فإن كان غرض المسألة وجوب الأخذ بسنتهم التي اتفقوا عليها؛ فذٰلك ما لا نزاع فيه لأنه أهم أنواع الإجماع؛ فليس من باب السنة وإن كان الغرض ما جرى العمل عليه في عهدهم وإن لم يتفقوا عليه؛ فهٰذا ليس بدليل شرعي يتقيد به المجتهد، وقد يقال: إنه عند اختلافهم لا تخرج سنتهم عن كونها حجة في نفسها كأخبار الآحاد والنصوص الظاهرة، ويكون العمل بها متوقفاً على الترجيح، ومع عدم الوقوف على المرجح؛ فالواجب الوقف أو التخيير كما هو الشأن عند التعارض، فتحرر المسألة بأن الغرض سنة الصحابي قولاً أو فعلاً في غير موضع الإجماع منهم تعد سنة كخبر الآحاد؛ فيعول عليها ويرجع إليها كحجة ظنية، وهٰذا المعنى مأخوذ من كلام الآمدي في مذهب الصحابي. (د).

(٣) اتفقوا على أن المجتهد لا يجوز له التقليد بعد حصول اجتهاده ووصوله إلى الحكم في نظره، أما قبل الاجتهاد؛ فاختلفوا على سبعة أقوال: منها ما أشار إليه هنا، وهو المنقول عن الشافعي أنه يجوز له تقليد الصحابي لا غيره بشرط أن يكون أرجح في نظره ممن خالفه منهم، وإلا تخير، وقال أحمد: «يجوز مطلقاً»، وقال العراقيون: يجوز فيما يخصه لا فيما يفتى به، واختار الآمدي =

الصحابة، ويمنع في غيره، وهو المنقولُ عنه في الصحابي: «كيف أتركُ الحديثَ لِقول مَن لو عاصرتهُ لحَجَتهُ»(1) ولٰكنه(2) مع ذٰلك يعرف لهم قدرهم.

وأيضاً؛ فقد وصفهم السلف الصالح ووصف متابعتهم بما لا بد من ذكر بعضه.

فعن سعيد بن جبير أنه قال: «ما لم يعرفه(3) البدريون؛ فليس [من] الدِّين»(4).

= المنع مطلقاً. (د).

قلت: انظر مسلك الشافعي في حجية قول الصحابي في «الأم» (٧ / ٢٤٦)، و«الرسالة» (ص ٥٩٧ ـ ٥٩٨)، وكذا كتاب أبو زهرة «الإمام الشافعي» (٣٠٨ ـ ٣٠٩)، و«الإمام الشافعي وأثره في أصول الفقه» (٢ / ٧٦٣ وما بعدها)، ومنه يستفاد أن قول الصحابي عنده حجة في مذهبيه القديم والجديد، وهٰذا ما نصره ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٤ / ١٢٢)؛ فقال بعد أن نقل كلام البيهقي في «المعرفة» (١ / ١٠٦ ـ ط صقر) و«المدخل» (ص ١٠٩ ـ ١١٠): «فهٰذا كلام الشافعي رحمه الله ورضي عنه بنصه، ونحن نشهد بالله أنه لم يرجع، بل كلامه في الجديد مطابق لهٰذا موافق له».

(1) نقله عنه جماعة، منهم ابن همام في «التحرير» (٣ / ٧١ ـ مع التيسير).

(2) أي: فهو وإن لم يترك ما صح عنده من الحديث لقولهم، لٰكنه إذا لم يجد الحديث ووجد سنتهم أخذ بها، ومما يضاف إلى هٰذا فيقويه ما نقله في «أعلام الموقعين» عن الشافعي في «رسالته البغدادية» وما رواه عن الربيع من جعله البدعة ما خالف كتاباً أو سنة أو أثراً عن بعض الصحابة. (د).

قلت: انظر ما قدمناه في الهامش السابق.

(3) أي: إذا أنكروا شيئاً فقالوا: إنه ليس من الدين؛ كان الأمر كذٰلك. (د).

(4) أخرجه ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (١ / ٧٧١ / رقم ١٤٢٥ و٢ / ٩٤٥ / رقم ١٨٠٥) بإسنادٍ لا بأس به، وما بين المعقوفتين فيه في الموطنين، وسقط من (د) وأثبته من الأصل و(ف) و(م) و(ط).

وعن الحسن ـ وقد ذكر أصحاب محمد ﷺ ـ قال: «إنهم كانوا أبرَّ هٰذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلُّفاً، قوماً اختارهم الله لصحبة نبيه ﷺ؛ فتشبهوا بأخلاقهم وطرائقهم؛ فإنهم وربِّ الكعبة على الصراط المستقيم»[1].

وعن إبراهيم قال: «لم يدخر لكم شيء خُبِّىء عن القوم لفضلٍ عندكم»[2].

وعن حذيفة؛ أنه كان يقول: «اتقوا الله يا معشر القُرَّاء، وخذوا طريق من قبلكم؛ فلعمري لئن اتبعتموه لقد سبقتم سبقاً بعيداً، ولئن تركتموه يميناً وشمالاً لقد ضللتم ضلالاً بعيداً»[3].

وعن ابن مسعود: «من كان منكم متأسياً؛ فليتأس بأصحاب محمد ﷺ؛ فإنهم كانوا أبرَّ هٰذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً، وأقومها هدياً،

---

(١) أخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٩٤٦ / رقم ١٨٠٧).

(٢) أخرجه البيهقي في «المدخل» (رقم ٢٣٢)، وابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٩٤٦ / رقم ١٨٠٨) بإسناد صحيح، وانظر في شرحه: «الباعث» (ص ٨٩ ـ بتحقيقي) لأبي شامة المقدسي.

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، ١٣ / ٢٥٠ / رقم ٧٢٨٢)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١٣ / ٣٧٩)، وابن المبارك في «الزهد» (رقم ٤٧)، وأبو داود في «الزهد» (رقم ٢٧٣)، وعبدالله بن أحمد في «السنة» (١٨)، وابن وضاح في «البدع» (ص ١٠، ١١)، وابن بطة في «الإبانة» (رقم ١٩٦، ١٩٧)، والمروزي في «السنة» (٢٥)، والبزار في «المسند» (٧ / ٣٥٩ / رقم ٢٩٥٦)، وأبو نعيم في «الحلية» (١٠ / ٢٨٠)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (١ / ٩٠ / رقم ١١٩)، والهروي في «ذم الكلام» (ص ١٢٣)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (ص ٥١٩ ـ ترجمة أبي مسلم الخولاني)، وابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٩٤٧ / رقم ١٨٠٩) بألفاظٍ منها المذكور، وسيورد المصنف قريباً لفظاً آخر له، وعزاه أبو شامة في «الباعث» (ص ٧٠) لأبي داود في «السنن»، وانفرد بذلك، وعزاه ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٤ / ١٢١) للطبراني.

وأحسنها حالاً، قوماً اختارهم الله لصحبة نبيِّه وإقامة دينه؛ فاعرفوا لهم فضلَهم، واتبعوهم في آثارهم؛ فإنهم كانوا على الهدي المستقيم»[1].

وقال علي: «إياكم والاستنان بالرجال». ثم قال: «فإن كنتم لا بد فاعلين؛ فبالأموات لا بالأحياء»[2]، وهو نهي للعلماء لا للعوام.

ومن ذٰلك قول عمر بن عبدالعزيز؛ قال: «سنَّ رسولُ الله ﷺ وولاةُ الأمر بعده سنناً الأخذُ بها تصديق لكتاب الله، واستكمال لطاعة الله، وقوة على دين الله، مَن عمل بها مهتد، ومن استنصر بها منصور، ومن خالفها اتبع غير سبيل المؤمنين، وولاَّه الله ما تولَّى، وأصلاه جهنم وساءت مصيراً»، وفي رواية بعد قوله «وقوة على دين الله»: «ليس لأحد تغييرها ولا تبديلها، ولا النظر في[3] رأي

---

(١) أخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٩٤٧ / رقم ١٨١٠)، والهروي في «ذم الكلام» (ص ١٨٨)، ورَزين كما في «مشكاة المصابيح» (١ / ٦٧ ـ ٦٨) عن قتادة به؛ فهو منقطع.

وأخرج أبو نعيم في «الحلية» (١ / ٣٠٥ ـ ٣٠٦) نحوه عن ابن عمر، وفيه عمر بن نبهان، وهو ضعيف.

وعزاه ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٣ / ١٢١) للإمام أحمد.

(٢) أخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٩٨٧ / رقم ١٨٨١)، وخشيش في «الاستقامة» كما في «كنز العمال» (١ / ٣٦٠ / رقم ١٥٩٤).

وإسناد ابن عبدالبر ضعيف؛ إذ هو من طريق خالد بن عبدالله الواسطي عن عطاء بن السائب عن أبي البختري عن علي.

قال شعبة: «ما حدَّثك عطاء عن رجاله زاذان وميسرة وأبي البختري؛ فلا تكتبه».

وخالد بن عبدالله سمع من عطاء بعد اختلاطه، انظر: «الكواكب النيِّرات» (ص ٣٢٢، ٣٢٧، ٣٣٠)، وانظر هٰذا الأثر وكلاماً جيدّاً للمصنف حوله في «الاعتصام» (٢ / ٦٨٩ ـ ط ابن عفان).

(٣) ظاهر فيما أجمعوا عليه. (د).

خالفها، مَن اهتدى بها مُهتد. . .»[1] الحديث، وكان مالك يعجبه كلامه[2] جدّاً.

وعن حذيفة قال: «اتَّبعوا آثارنا؛ فإن أصبتم فقد سبقتم سبقاً بيناً، وإن أخطأتم فقد ضللتم ضلالاً بعيداً»[3].

وعن ابن مسعود نحوه؛ فقال: «اتبعوا آثارنا ولا تبتدعوا؛ فقد كفيتم»[4].

وعنه أنه مرَّ برجل يقُصُّ في المسجد ويقول[5]: سبِّحوا عشراً وهلِّلوا عشراً فقال عبدالله: «إنكم لأهْدَى من أصحاب محمد أو أضل! بل هٰذه، بل هٰذه

---

(١) أخرجه الآجرِّي في «الشريعة» (ص ٤٨، ٦٥، ٣٠٦)، والفسوي في «المعرفة والتاريخ» (٣ / ٣٨٦) ومن طريقه اللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (١ / ٩٤ / رقم ١٣٤)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (١ / ٧٣)، وابن بطة في «الإبانة» (١ / ٣٥٢ ـ ٣٥٣ / رقم ٢٣٠، ٢٣١)، وابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ١١٧٦ / رقم ٢٣٢٦)، والهروي في «ذم الكلام» (ص ١٠٧، ١٩٩)، والمروزي في «السنة» (٣١)، وابن الجوزي في «سيرة ومناقب عمر ابن عبدالعزيز» (٨٤)، وهو صحيح.

(٢) أي: هٰذا الكلام المذكور ويتحدث به كثيراً هو وغيره من الأئمة كما ذكره في «أعلام الموقعين» (٤ / ١٣٢)، وشرحه المصنف في «الاعتصام» (١ / ١١٦ ـ ١١٧ ـ ط ابن عفان) شرحاً وافياً وعلَّق عليه بكلامٍ متين، وفيه: «ومن كلامه ـ أي: عمر بن عبدالعزيز ـ الذي عُني به ويحفظه العلماء، وكان يُعجب مالكاً جدّاً. . .» وساقه، وانظر التعليق على (٣ / ١٣٠).

(٣) مضى تخريجه قريباً، ولفظ (ماء / ص ٤٢٤) مختلف عن هٰذا.

(٤) أخرجه وكيع في «الزهد» (٢ / ٥٩٠ / رقم ٣١٥) ـ ومن طريقه أحمد في «الزهد» (١٦٢) ـ، وابن وضاح في «البدع والنهي عنها» (١٠)، والدارمي في «السنن» (١ / ٦٩)، وأبو خيثمة في «العلم» (رقم ٥٤)، ومحمد بن نصر في «السنة» (ص ٢٣)، والطبراني في «المعجم الكبير» (٩ / ١٦٨)، والأصبهاني في «الترغيب والترهيب» (ق ٥١ / ٢ ورقم ٤٦٠ من المطبوع)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (١ / ٨٦ / رقم ١٠٤)، والبيهقي في «المدخل» (رقم ٢٠٤)، وإسناده صحيح.

(٥) في (ط): «وهو يقول».

(يعني أضل)»[1].

والآثار في هٰذا المعنى يكثر إيرادها، وحسبك من ذٰلك دليلاً مستقلاً وهو:

الرابع: ما جاء في الأحاديث من إيجاب محبتهم وذم من أبغضهم، وأن من أحبهم فقد أحب النبي ﷺ، ومن أبغضهم فقد أبغض النبي عليه الصلاة والسلام[2]، وما ذاك من جهة كونهم رأوه أو جاوروه أو حاوروه فقط؛ إذ لا مزية

---

(١) أخرجه الدارمي في «السنن» (١ / ٦٨ و٦٩) بسندٍ جيّد، وأخرجه ابن وضاح في «البدع والنهي عنها» (ص ٨ ـ ١٠، ١١، ١٢، ١٢ ـ ١٣، ٢٣)، وبحشل في «تاريخ واسط» (ص ١٩٨ ـ ١٩٩)، وابن الجوزي في «تلبيس إبليس» (ص ١٦ ـ ١٧) من طرق عن ابن مسعود، والأثر صحيح بمجموع طرقه.

(٢) ورد ذٰلك في أحاديث كثيرة، منها ما أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب المناقب، باب منه، ٥ / ٦٩٦ / رقم ٣٨٦٣)، والبغوي في «شرح السنة» (رقم ٣٨٦٠) ـ ومن طريقه القاضي عياض في «الشفا» (٢ / ٢٦٦)، والسبكي في «الفتاوى» (٢ / ٥٧٤) ـ، وأحمد في «المسند» (٥ / ٥٤، ٥٧) و«فضائل الصحابة» (رقم ٣٢١)، وابنه عبدالله في «زوائد المسند» (٤ / ٨٥، ٨٧ و٥ / ٥٥) و«زوائد الفضائل» (رقم ٢)، والبخاري في «التاريخ الكبير» (٣ / ١ / ١٣١)، وابن أبي عاصم في «السنة» (رقم ٩٩٢)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ٧٢١٢ ـ الإحسان) و«موارد الظمآن» (رقم ٢٢٨٤ ـ موارد)، وقوام السنة في «الحجة في بيان المحجة» (رقم ٣٦٦)، وأبو نعيم في «الحلية» (٨ / ٢٨٧) و«تثبيت الإمامة» ـ أو: «الرد على الرافضة» ـ (رقم ٢٢٠)، والخطيب في «تاريخه» (٩ / ١٢٣)، والضياء المقدسي في «النهي عن سبّ الأصحاب» (رقم ٣ ـ بتحقيقي)، والبيهقي في «الاعتقاد» (٣٢١) من طريق عبدالرحمٰن بن زياد عن عبدالله بن مُغَفَّل المُزني رفعه: «الله الله في أصحابي، لا تتخذوهم غرضاً بعدي؛ فمن أحبَّهم بحبِّي أحبَّهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله تبارك وتعالى، ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه». لفظ أحمد.

قال الترمذي: «هٰذا حديث حسن غريب، لا نعرفه إلا من هٰذا الوجه»، وإسناده ضعيف، فيه عبدالرحمٰن بن زياد، وقال البخاري: «فيه نظر»، وللحديث شواهد كثيرة، خرجتُ قسماً منها في أول كتاب الشوكاني «در السحابة».

في ذٰلك، وإنما هو لشدة متابعتهم له، وأخذهم أنفسهم بالعمل على سنته مع حمايته[1] ونصرته، ومن كان بهٰذه المثابة حقيقٌ أنْ يُتَّخذَ قدوةً، وتُجعل سيرتُه قِبلةً.

ولما بالغ مالك في هٰذا المعنى بالنسبة إلى الصحابة أو من اهتدى بهديهم واستن بسنتهم فجعله الله تعالى قدوة لغيره في ذٰلك؛ فقد كان المعاصرون لمالك يتبعون آثاره ويقتدون بأفعاله، ببركة اتباعه لمن أثنى الله ورسوله عليهم وجعلهم قدوة أو من اتبعهم، ﴿رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُۚ أُوْلَٰٓئِكَ حِزۡبُ ٱللَّهِۚ أَلَآ إِنَّ حِزۡبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾ [المجادلة: ٢٢].

* * * * *

---

(١) وهٰذا وإن كان أقوى البواعث على حبهم وبغض من أبغضهم، التابعين لحبه ﷺ وبغض من أبغضه؛ إلا أن محل الاستدلال هو ما قبله، وهٰذا الدليل الرابع كالأول ظاهر في الاقتداء بأفعالهم وأقوالهم التكليفية، لا الآراء والمذاهب. (د).

المسألة العاشرة

كل ما أخبرَ به رسولُ الله ﷺ مِن خبر فهو كما أخبر، وهو حق وصدق، معتمدٌ عليه فيما أخبر به وعنه[1]، سواء علينا أنْبَنى عليه في التكليف حكمٌ أم لا[2]، كما أنه إذا شرع حكماً أو أمر أو نهى؛ فهو كما قال عليه الصلاة والسلام، لا يفرق في ذٰلك بين ما أخبره به المَلك عن الله، وبين ما نفث[3] في رُوعه وألقي في نفسه، أو رآه رؤية كشف واطلاع على مغيَّب على وجه خارق للعادة، أو كيف ما كان؛ فذٰلك معتبر يحتج به ويبنى عليه في الاعتقادات والأعمال جميعاً؛ لأنه ﷺ مؤيَّدٌ بالعصمة، وما ينطق عن الهوى.

---

(١) فإذا قال: إن الملك ألقى في روعي كذا؛ فهو صادق في أنه ألقى الملك إليه كذا، وصادق في مضمون الخبر. (د).

(٢) ولا ينافي هٰذا ما ورد في حديث مسلم في مسألة تأبير النخل، وقوله لهم: «لعلكم لو لم تضعوه؛ لكان خيراً»؛ فتركوه فنقصت، فذكر ذٰلك له؛ فقال: «إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من أمر دينكم؛ فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي؛ فإنما أنا بشر»، فإن هٰذا ليس في الواقع خبراً، وإنما هو من باب الشك في عادة عندهم اعتقدوها سبباً عادياً، وكأنه قال لهم: جربوها، وهٰذا هو ما يفهم من قوله: «لعلكم لو لم تضعوه... إلخ»؛ فهو لم يذكره خبراً جازماً، بل هو من باب المشورة عليهم في الأخذ بالتجربة في سبب عادي ليس من الأمور الشرعية، ولا مما قصد به الإخبار عن أمر يعلمه. (د).

(٣) وهو الإشارة المفهمة من غير بيان بالكلام، وقوله: «وألقى في نفسه» هو الإلهام الذي يكون بدون عبارة الملك وإشارته، ويكون الإلقاء مقروناً بخلق علم ضروري أنه منه تعالى، وهٰذا القدر مشترك بين الثلاثة؛ إذ في المشافهة والإشارة لا بد أيضاً من خلق علم ضروري أنه مخاطبة الملك، ولذا كانت الثلاثة حجة قطعية عليه وعلى غيره، والثلاثة وحي ظاهر، يلزمه انتظار واحد منها عند الحاجة للحكم، وإن لم تحصل اجتهد، واجتهاده إنما يكون بالقياس، لا بالترجيح عند التعارض بين الدليلين لعدم علم المتأخر، ولا بغيره مما يكون فيه الاجتهاد عند غيره ﷺ، والاجتهاد وحي باطني. (د).

وهٰذا مبيَّن في علم الكلام؛ فلا نطول بالاحتجاج عليه، ولٰكنا نمثله ثم نبني عليه ما أردنا بحول الله.

فمثاله قوله عليه الصلاة والسلام: «إن رُوحَ القُدسِ نَفَثَ في روعي أنه لن تموتَ نفسٌ حتى تَستكمِلَ رِزْقَها؛ فاتَّقُوا اللهَ، وأجمِلُوا في الطَّلب»[1]؛ فهٰذا بناء حكم على ما ألقي في النفس.

---

(١) أخرجه أبو عبيد في «غريب الحديث» (١ / ٢٩٨) - ومن طريقه البغوي في «شرح السنة» (١٤ / ٣٠٤ / رقم ٤١١٢)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (٢ / ١٨٥ / رقم ١١٥١) -، ثنا هشيم أبنا إسماعيل بن أبي خالد عن زبيد اليامي عمن أخبره عن ابن مسعود به.

وإسناده صحيح لولا الرجل الذي لم يُسَمَّ.

وأخرجه البغوي في «شرح السنة» (١٤ / ٣٠٤ - ٣٠٥/رقم ٤١١٣) من طريق أبي أسامة عن إسماعيل عن زُبيد وعبدالملك بن عمير عن ابن مسعود به، ورجاله ثقات، وهو مرسل.

وأخرجه أيضاً (١٤ / ٣٠٣ - ٣٠٤ / رقم ٤١١١) من طريق أبي حمزة عن إسماعيل عن رجلين أحدهما زبيد عن ابن مسعود به، وهو كسابقه، وأخرجه الحاكم في «المستدرك» (٢ / ٤) من طريق آخر عن ابن مسعود، وفيه سعيد بن أبي أمية الثقفي، وهو مجهول، وبقية رجاله ثقات.

وللحديث شواهد كثيرة، **بها يصل إلى درجة الصحة**، منها:

● **حديث جابر بن عبدالله**، أخرجه ابن ماجه في «السنن» (رقم ٢١٤٤)، وابن أبي عاصم في «السنة» (رقم ٤٢٠)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٤)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (رقم ١١٥٢)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٥ / ٢٦٥) من طريق ابن جريج عن أبي الزبير عن جابر.

وابن جريج وأبو الزبير مدلسان، ولم يصرِّحا بالتحديث.

وأخرجه أبو نعيم في «الحلية» (٣ / ١٥٦ - ١٥٧ و٧ / ١٥٨) من طريق حبيش بن مبشِّر ثنا وهب بن جرير ثنا شعبة عن محمد بن المنكدر به.

وإسناده صحيح، وقال أبو نعيم عقبه: «غريب من حديث شعبة، تفرد به حبيش عن وهب».

وأخرجه ابن حبان في «الصحيح» (رقم ٣٢٣٩، ٣٢٤١)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٤)، وأبو الفضل الرازي في «المشيخة» (رقم ٤٣)، والبيهقي في «الكبرى» (٥ / ٢٦٤) و«الشعب» (رقم ١٠٥٠٥) من طريق عبدالله بن وهب أخبرني عمرو بن الحارث عن سعيد بن أبي هلال عن =

وقـال عليه الصلاة والسلام: «أُريتُ ليلةَ القدرِ ثم أيقظني بعضُ أهلي فنسيتُها؛ فالتمسوها في العَشْرِ الغوابِرِ»[1].

وفي حديث آخر: «أرَى رؤياكم قد تواطأت في السَّبْع الأواخِر، فمن كان مُتحرِّيها فلْيَتَحَرَّها في السَّبْع الأواخر»[2]؛ فهٰذا بناء من النبي ﷺ على رؤيا

= محمد بن المنكدر به. وإسناده حسن.

ولفظ حديث جابر: «لا تستبطؤا الرزق؛ فإنه لن يموت العبد حتى يبلغه آخر رزق هو له، فأجملوا في الطلب: أخذ الحلال وترك الحرام».

وكتب (د) هنا: «والإجمال في الطلب مباشرة الأسباب المشروعة مع ترك المبالغة والزيادة في الحرص لئلا يؤدِّي إلى الوقوع في محظور».

وفي البـاب عن أبي أمـامـة، أخرجه الطبراني في «الكبير» (رقم ٧٦٩٤)، وأبو نعيم في «الحلية» (١٠ / ٢٦ - ٢٧)، وفي إسناده عفير بن معدان، وهو ضعيف. وعن حذيفة، أخرجه البزار في «البحر الزخار» (٧ / ٣١٤ - ٣١٥ / رقم ٢٩١٤)، وأوله: «هلموا إليَّ، فأقبلوا إليه؛ فجلسوا، فقال: هٰذا رسول رب العالمين جبريل ﷺ نفث في روعي». وقال عقبه: «وهٰذا الحديث لا نعلمه يروى عن حذيفة إلا من هٰذا الوجه بهٰذا الإسناد».

قلت: وفيه قدامة بن زائدة بن قدامة، قال الهيثمي في «المجمع» (٤ / ٧١): «لم أجد من ترجمه»، ووافقه ابن حجر في «مختصر زوائد البزار» (رقم ٨٧٤).

وفي البـاب عن المطلب، أخرجه البغوي في «شرح السنة» (١٤ / ٣٠٢ - ٣٠٣ / رقم ٤١١٠)، ورجاله ثقات، وهو مرسل، **والخلاصة الحديث صحيح بشواهده**، والله أعلم.

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب فضل ليلة القدر والحثّ على طلبها، رقم ١١٦٦)، وابن خزيمـة في «الصحيح» (رقم ٢١٩٧)، وأحمـد في «المسند» (٢ / ٢٩١)، والدارمي في «السنن» (٢ / ٢٨) وغيرهم عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب ليلة القدر، باب التماس ليلة القدر في السبع الأواخر، رقم ٢٠١٥، وكتاب التهجّد، باب فضل من تعار من الليل فصلى، رقم ١١٥٨، وكتاب التعبير، باب التواطؤ على الرؤيا، رقم ٦٩٩١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب فضل ليلة القدر والحث على طلبها، رقم ١١٦٥) عن ابن عمر رضي الله عنهما.

النوم[1].

ونحـو ذٰلك وقع[2] في بدء الأذان ـ وهو أبلغ في المسألة ـ عن عبدالله بن زيد، قال: لما أصبحنا أتينا رسولَ الله ﷺ، فأخبرته الرؤيا؛ فقال: «إن هٰذه لرُؤيا حقٌّ» الحديث، إلى أن قال عمر بن الخطاب: والذي بَعثك بالحقِّ؛ لقد رأيتُ مثـل الـذي رَأى. قال: فقـال رسـول الله ﷺ: «فلله الحمـدُ؛ فذاك أثبت»[3].

---

(1) أي: رؤياه ﷺ، وهو ظاهر في الرواية الأولى، وأما الثاني؛ فتحتاج إلى تعريف صدقها عن الله بطريق من الطرق المشار إليها. (د).

(2) في (ط): «واقع».

(3) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الصلاة، باب ما جاء في بَدْء الأذان، ١ / ٣٥٨ ـ ٣٥٩ / رقم ١٨٩) ـ وهٰذا لفظه ـ، وأبو داود في «السنن» (كتاب الصلاة، باب كيف الأذان، ١ / ١٣٥ ـ ١٣٦ / رقم ٤٩٩)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الأذان، باب بدء الأذان، ١ / ٢٣٢ ـ ٢٣٣ / رقم ٧٠٦)، وأحمـد في «المسند» (٤ / ٤٣)، والبخاري في «خلق أفعال العباد» (رقم ١٨٠)، والدارمي في «السنن» (١ / ٢٦٨ ـ ٢٦٩)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ١٥٨)، وابن المنذر في «الأوسط» (٣ / ١٢ ـ ١٣ / رقم ١١٦٢)، والدارقطني في «السنن» (١ / ٣٤١)، وابن خزيمة في «الصحيح» (١ / ١٨٩ / رقم ٣٧١)، وابن حبان في «الصحيح» (٤ / ٥٧٢ ـ ٥٧٣ / رقم ١٦٧٩ ـ الإحسان)، والبيهقي في «الكبرى» (١ / ٣٩٠ ـ ٣٩١)، وابن الجوزي في «التحقيق» (١ / ٢٣١ ـ ٢٣٢ ـ ط الفقي)، كلهم من طريق ابن إسحاق؛ قال: ثنى محمد بن إبراهيم بن الحـارث التَّيمي عن محمد بن عبدالله بن زيد ثنى أبي عبدالله بن زيد به، وإسناده جيِّد، وابن إسحاق صرح بالتحديث؛ فانتفت شبهة تدليسه، والخبر في «سيرة ابن هشام» (٢ / ١٥٤ ـ ١٥٥).

ولهٰذا الحديث طرق أخرى، المذكور آنفاً أقواها، قال ابن المنذر في «الأوسط» (٣ / ١٣): «وليس في أسانيد أخبلو عبدالله بن زيد إسناداً أصح من هٰذا الإسناد، وسائر الأسانيد فيها مقال»، وقال ابن خزيمة في «صحيحه» (١ / ١٩٣): «سمعتُ محمد بن يحيى الذُّهلي يقول: ليس في أخبار عبدالله بن زيد في قصة الأذان خبر أصح من هٰذا؛ لأنَّ محمد بن عبدالله بن زيد سمعه من أبيه، وعبدالرحمٰن بن أبي ليلى لم يسمعه من عبدالله بن زيد».

قلت: أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» (١ / ٢٠٣)، وعبدالرزاق في «المصنف» (رقم =

[فحكم[1] عليه الصلاة والسلام على الرؤيا بأنها حق وبنى عليها الحكم في ألفاظ الآذان.

وفي «الصحيح»: صلى رسول الله ﷺ يوماً ثم انصرف؛ فقال: «يا فُلانُ! ألا تُحْسِنُ صلاتَـك، ألا يَنـظُر المصلي إذا صلى كيف يُصلي؛ فإنما يصلي لنفسه؟ إني والله لأبصِرُ من ورائي[2] كما أبصرُ من بين يدي»[3]. فهٰذا حكم أمريّ بناءً[4] على الكشف، ومن تتبع الأحاديث وجد أكثر من هٰذا.

= ١٧٨٨)، وابن خزيمة في «صحيحه» (١ / ١٩٧ / رقم ٣٨٠)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١ / ١٣١، ١٣٢، ١٣٤)، والدارقطني في «السنن» (١ / ٢٤١)، وابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» (٣ / ٤٧٦، ٤٧٧ / رقم ١٩٣٨، ١٩٣٩)، والبيهقي في «السنن» (١ / ٤٢٠) من طريق ابن أبي ليلى عن عبدالله بن زيد، وبعضهم يقول: «عن ابن أبي ليلى؛ قال: ثنا أصحاب رسول الله ﷺ أن عبدالله بن زيد».

قال الدارقطني: «ابن أبي ليلى لا يثبت سماعه من عبدالله بن زيد»، ثم ساق الاختلاف فيه، وأخرجه أحمد في «المسند» (٤ / ٤٢)، وعبدالرزاق في «المصنف» (رقم ١٧٨٧)، وابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» (٣ / ٤٧٥ / رقم ١٩٣٧)، والبيهقي في «الكبرى» (١ / ٤١٤، ٤١٥) من طريق سعيد بن المسيب عن عبدالله بن زيد.

والحديث صحيح، وأصح طرقه المذكورة أولاً كما سبق بيانه، وصححه غير واحدٍ من الأئمة؛ كالبخاري، والنووي، والذهبي، وانظر: «نصب الراية» (١ / ٢٥٩ ـ ٢٦٠).

(١) أي: بطريق من الطرق المتقدمة، لا بمجرد رؤياهما. (د).

(٢) هٰذه حالة رؤيا الكشف التي تحصل بإزالة الموانع العادية كما حصل في صبيحة الإسراء، حيث كشف له عن بيت المقدس وصار يصفه لقريش وصف عيان. (د).

(٣) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الصلاة، باب الأمر بتحسين الصلاة وإتمامها والخشوع فيها، ١ / ٣١٩ / رقم ٤٢٣) عن أبي هريرة بهٰذا اللفظ، وقد مضى تخريجه (٢/٤٧٢).

(٤) كذا في (ط)، وفي غيره: «امرىء بنى»، وكتب (د): «لعله «أمري» نسبة إلى الأمر؛ فإنه في معنى: أحسن صلاتك».

فإذا تقرر هٰذا؛ فلقائل أن يقول: قد مرَّ قبلَ هٰذا في كتاب المقاصد[1] قاعدة بينت أن ما يخص رسولَ الله ﷺ يخصنا، وما يعمه يعمنا، فإذا بنينا على ذٰلـك؛ فلكل من كان من أهل الكشف والاطلاع أن يحكم بمقتضى اطلاعه وكشفه، ألا ترى إلى قضية أبي بكر الصديق مع بنته عائشة فيما نحلها إياه[2] ثم مرض قبل أن تقبضه[3]، قال فيه: «وإنما هما أخواكِ وأختاكِ؛ فاقتسِمُوه على كتابِ الله». قالت: فقلتُ: يا أبت! والله لو كان كذا وكذا لتركته، إنما هي أسماء؛ فمن الأخرى؟ قال: ذو بطن بنت خارجة أُراها جارية»[4]، وقضية عمر ابن الخطاب في ندائه سارية[5] وهو على المنبر؛ فبنوا ـ كما ترى ـ على الكشف والاطلاع المعدود من الغيب، وهو معتاد في أولياء الله تعالى، وكُتُب العلماء

(١) انظر: (٢ / ٢٦٣ وما بعدها).

(٢) وهو عشرون وسقاً. (د).

(٣) فأبطلها بحكم الشرع. (د).

(٤) أخرجه مالك في «الموطأ» (٢ / ٤٨٣ ـ ٤٨٤ ـ رواية أبي مصعب و٢ / ٧٥٢ / رقم ٤٦٨١ ـ رواية يحيى الليثي وص ٢٣٦ ـ رواية سويد بن سعيد)، وإسناده صحيح. وانظر: «الاستذكار» (٢٢/٢٩٣ـ٢٩٥) لابن عبدالبر، و«أنساب الأشراف» (٦٣ـ٦٤ /الشيخان).

(٥) أخرجه البيهقي في «الدلائل» (٦ / ٣٧٠)، وأبو نعيم في «الدلائل» (رقم ٥٢٥ ـ ٥٢٨)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (ص ٢٨٦ ـ ترجمة عمر و٧ / ق ١٠ ـ ١٣ ـ ترجمة سارية)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (رقم ٢٥٣٧)، و«كرامات الأولياء» (رقم ٦٧)، والسلمي في «أربعي الصوفية» (رقم ٥)، وابن الأعرابي في «كرامات الأولياء»، والدّيرعاقولي في «فوائده»، وحرملة في «حديث ابن وهب»، والدارقطني والخطيب في «الرواة عن مالك»، وابن مردويه؛ كما في «الإصابة» (٤ / ٩٨)، و«تخريج السخاوي للأربعين السلمية) (ص ٤٤ ـ ٤٦) بأسانيد بعضها حسن، كما قال ابن حجر والسخاوي، وجوَّد بعضها ابن كثير في «البداية والنهاية» (٧ / ١٣١)، وقال بعد أن أورده من طرق: «فهٰذه طرق يشدّ بعضها بعضاً»، وألَّف القطب الحلبي في صحته جزءً، قاله السيوطي في «الدرر المنتثرة» (رقم ٤٦١).

وانظر: «الفرقان بين أولياء الرحمٰن وأولياء الشيطان» (ص ١٢٣ ـ ١٢٤) لابن تيمية.

مشحونة بأخبارهم فيه، فيقتضي ذٰلك جريان الحكم وراثة عن النبي ﷺ.

والجواب: أن هٰذا السؤال هو فائدة هٰذه المسألة، وبسببه جلبتُ هٰذه المقدمة وإن كان الكلام المتقدم في كتاب المقاصد كافياً، ولٰكن نكتة المسألة هٰذا تقريرها.

فاعلم أن النبي ﷺ مؤيد[1] بالعصمة معضود بالمعجزة الدالة على صدق ما قال وصحة ما بين، وأنت ترى الاجتهاد الصادر منه معصوماً[2] بلا خلاف؛ إما بأنه لا يخطىء ألبتة، وإما بأنه لا يقر على خطأ إن فرض؛ فما ظنك بغير ذٰلك؟ فكل ما حَكم به أو أخبر عنه من جهة رؤيا نوم أو رؤية كشف مثلُ ما حكم به مما ألقى إليه الملك عن الله عز وجل، وأما أمته[3]؛ فكل واحد منهم غير معصوم، بل يجوز عليه الغلط والخطأ والنسيان، ويجوز أن تكون رؤياه حلماً[4]، وكشفه غير حقيقي وإن تبين في الوجود صدقه[5]، واعتيد ذٰلك فيه واطرد؛ فإمكان الخطأ والوهم باق، وما كان هٰذا شأنه لم يصح أن يقطع به حكم[6].

---

(١) فلا يصدر عنه في ذاته إلا الصدق، وتعضيده بالمعجزة يجعلنا لا نعتقد إلا ذٰلك. (د).

(٢) في (ماء): «معصوم».

(٣) تقدم الكلام بأوسع من هٰذا وأتم، في المسألة الحادية عشرة من النوع الرابع من المقاصد. (د).

(٤) أي: والحلم من الشيطان كما تقدم في الحديث. (د).

(٥) أي في غير هٰذه الجزئية التي يفرض الكلام فيها؛ فإمكان الخطأ والوهم باقٍ في هٰذه الجزئية حتى ينكشف الأمر؛ إما بتحققها، أو عدمه، وبعد تحققها وحصولها؛ فالمرجع الوجود، لا الكشف ولا الرؤيا. (د).

وانظر: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١١ / ٦٣٦ وما بعدها)، و«بدائع التفسير» (١ / ١٥٢ وما بعدها) لابن القيم.

(٦) في (ط): «حكماً».

وأيضاً؛ فإن كان مثل هذا[1] معدوداً في الاطلاع الغيبي؛ فالآيات والأحاديث تدل على أن الغيب لا يعلمه إلا الله، كما في الحديث من قوله عليه السَّلام في خمس لا يعلمهن إلا الله، ثم تلا: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ[وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ]﴾ [لقمان: ٣٤] إلى آخر السورة»[2]. وقال في الآية الأخرى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩].

واستثنى المرسلين في الآية الأخرى بقوله: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ۝ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾ الآية [الجن: ٢٦، ٢٧].

فبقي من عداهم على الحكم الأول، وهو امتناع علمه.

وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى ٱلْغَيْبِ﴾ الآية [آل عمران: ١٧٩].

وقال: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥].

وفي حديث عائشة: «ومن زعم أن محمداً يعلم ما في غدٍ؛ فقد أعظم الفرية على الله»[3].

---

(١) يراجع ما يشير إليه من تحقيق معنى الغيب في قصد الشارع في كتب الحديث والتفسير. (د).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة، ١ / ١١٤ / رقم ٥٠، وكتاب التفسير، باب ﴿إنّ الله عنده علم الساعة﴾، ٨ / ٥١٣ / رقم ٤٧٧٧)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإحسان، ١ / ٣٩ / رقم ٩) عن أبي هريرة رضي الله عنه ضمن حديث طويل.

(٣) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب معنى قول عز وجل: ﴿ولقد رآه نزلة أخرى﴾، وهل رأى النبي ﷺ ربّه ليلة الإسراء، ١ / ١٥٩ / رقم ١٧٧) عن عائشة ضمن حديث، ولفظه: «ومن زعم أنه يخبر بما يكونُ في غدٍ؛ فقد أعظم على الله الفرية».

والمذكور عند المصنف لفظ الترمذي في «الجامع» (أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة =

وقـد تعاضدت الآيات والأخبار وتكررت في أنه لا يعلم [الغيب إلا][1] الله، وهو يفيد صحة العموم من تلك الظواهر، حسبما مر في باب[2] العموم من هٰذا الكتاب، فإذا كان كذٰلك؛ خرج من سوى الأنبياء من أن يشتركوا مع الأنبياء صلوات الله عليهم في العلم بالمغيبات.

ومـا ذكـر قبـل عن الصحابة أو ما يذكر عنهم بسند صحيح؛ فمما لا ينبني عليه حكم، إذ لـم يشهد[3] له رسول الله ﷺ، ووقوعه على حسب ما أخبروه هو مما يظن بهم، ولٰكنهم لا يعامِلون أنفسهم إلا بأمر مشترك[4] لجميع الأمة، وهو جواز الخطأ، لذٰلك قال أبو بكر: «أراها جارية»[5]؛ فأتى بعبارة الظن التي لا تفيد حكمـاً، وعبـارة «يا سارية! الجبـل» ـ مع أنها إن صحت لا تفيد حكماً شرعياً[6] ـ، هي أيضاً لا تفيد أن كل ما سواها مثلها، وإن سلِّم؛ فلخاصية[7] أن الشيطان كان يفـر منه[8]؛ فلا يَطورُ[9] حول حِمى أحواله التي أكرمه الله بها،

= الأنعام، ٥ / ٢٦٢ ـ ٢٦٣ / رقم ٣٠٦٨) عن عائشة رضي الله عنها، وأخرجه أيضاً بنحوه في أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة النجم، ٥ / ٣٩٤ ـ ٣٩٥ / رقم ٣٢٧٨).

(١) سقطت من (د) كاملة، ومن (ف) و(م) سقطت كلمة «الغيب».

(٢) في المسألة السادسة منه، وهو أن العموم لا يلزم أن يكون آتياً من جهة الصيغ، بل له طريق ثانٍ وهو الآتي من جهة استقراء مواقع المعنى. (د).

(٣) كشهادته لرؤيا عبدالله بن زيد السَّالفة. (د).

(٤) في (ماء): «بجميع».

(٥) في قصته السابقة، وهي صحيحة، ومضى تخريجها.

(٦) بل نصيحة ومشورة. (د).

قلت: وقد صحَّت، كما بيَّنَّاه، ولله الحمد.

(٧) في (ماء): «كخاصية».

(٨) كمـا ثبت في «صحيح البخـاري» (كتـاب فضـائـل الصحابة، باب مناقب عمر بن الخطاب، ٧ / ٤ / رقم ٣٦٨٣)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل =

بخلاف غيره، فإذا لاح لأحد من أولياء الله شيء من أحوال الغيب[1]؛ فلا يكون على علم منها محقق لا شك فيه، بل على الحال التي يقال فيها: «أرى» و«أظن»[2]، فإذا وقع مطابقاً في الوجود وفرض تحققه بجهة المطابقة أو لا، والاطراد ثانياً؛ فلا يبقى للإخبار به بعد ذٰلك حكم لأنه [قد] صار من باب الحكم على الواقع[3]؛ فاستوت الخارقة وغيرها، نعم[4] تفيد الكرامات والخوارق[5] لأصحابها يقيناً وعلماً بالله تعالى، وقوة فيما هم عليه، وهو غير ما نحن فيه.

ولا يقال: إن الظن أيضاً معتبر شرعاً في الأحكام الشرعية؛ كالمستفاد من أخبار الآحاد والقياس وغيرهما، وما نحن فيه إن سلم أنه لا يفيد علماً مع الاطراد والمطابقة؛ فإنه يفيد ظنّاً، فيكون معتبراً.

لأنا نقول: ما كان من الظنون معتبراً شرعاً؛ فلاستناده إلى أصل شرعي

= عمر رضي الله تعالى عنه، ٤ / ١٨٦٣ - ١٨٦٤ / رقم ٢٣٩٦) عن سعد مرفوعاً: «والذي نفسي بيده؛ ما لقيك - والخطاب لعمر - سالكاً فجاً قط إلا سلك فجاً غير فجك».

(٩) أي: لا يقرب حول حماه، يقال: فلان لا يطورني، أي: لا يقرب طورتي، والطورة: فناء الدّار وما حولها، وفلان يطور بفلان أي: كأنه يحوم حوله ويدنو منه، وفي حديث علي رضي الله عنه: «وأن لا أطور به ما سمر سمير»؛ أي: لا أقربه أبداً. (ف).

(١) كذا في الأصل و(ماء) و(ط)، وفي النسخ المطبوعة: «الغير».

(٢) في (د): «أو أظن».

(٣) أي: لأنه يبقى على عدم العلم، بل على مجرد ظن أو شك حتى يقع، فبعد وقوعه مطابقاً لا يبقى للإخبار به فائدة في بناء حكم عليه، ويكون الحكم - إن كان هناك حكم - مبنياً على الواقع نفسه. (د).

(٤) استدراك على ما قبله الموهم أنه حينئذ لا فائدة في الخوارق والكرامات لأنه لا ينبني عليها حكم أصلاً، يقول: بل لها فائدة أهم من هٰذا، وهي زيادة اليقين، وشرح الصدر بتضاعف نور الإيمان، واتساع البصيرة والعلم بالرب واهبها. (د).

(٥) في (ط): «الكرامات الخوارق» بدون «واو» عطف.

حسبما تقدم في موضعه[1] من هٰذا الكتاب، وما نحن فيه لم يستند إلى أصل قطعي ولا ظني، هٰذا وإن كان النبي ﷺ ثبت ذٰلك[2] بالنسبة إليه؛ فلا يثبت بالنسبة إلينا لفقد الشرط وهو العصمة، وإذا امتنع الشرط امتنع المشروط باتفاق العقلاء.

* * * * *

(١) المسألة الثانية من الأدلة. (د).

(٢) لا يصح رجوع اسم الإشارة إلى ما لم يستند إلى أصل قطعي أو ظني؛ لأن ما علم له ﷺ بطريق الكشف أو بطريق الرؤيا كله حق معصوم كما تقدم أول المسألة، بل هو راجع لأصل الموضوع ـ وهو العمل بمقتضى الكشف والاطلاع الغيبي ـ، أي: لا يقال: إن عمله ﷺ بمقتضى الكشف يصلح مستنداً لنا ولو ظنياً؛ فنقيس أنفسنا عليه لأنا نقول: إنه قياس مع الفارق، وهو العصمة في حقه وعدمها في حقّنا. (د).

الاستدراكات

* (استدراك ١):

[ومثال ضم العبادة إلى العبادة: ضم الدعاء لختم القرآن في رمضان، أو ضمه لأدبار الصلوات، أو ضم القراءة للطواف].

* (استدراك ٢):

وأخرجه من طرق أخرى عن علي: ابن المنذر في «الأوسط» (١ / ٣٨٧ - ٣٨٨)، وأبو عبيد (٣٢٢، ٣٢٣)، وابن أبي شيبة (١ / ٣٩)، والدارقطني (١ / ٨٧، ٨٨)، والبيهقي (١ / ٨٧).

وصح عن ابن مسعود قوله أيضاً، أخرجه أحمد في «الأسامي والكنى» (رقم ٢٦١)، وأبو عبيد في «الطهور» (٣٢٥، ٣٢٦ - بتحقيقي)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١ / ٣٩)، وابن المنذر في «الأوسط» (١ / ٣٨٨، ٤٢٢)، والدارقطني في «السنن» (١ / ٨٩) - وصححه -، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١ / ٨٧)، والخطيب في «الموضح» (٢ / ٣٢٠).

* (استدراك ٣):

وفي (ط): «عن (يوم كان مقداره ألف سنة)؛ فقال له ابنُ عباس: فما (يوم كان مقداره خمسين ألف سنة).

* **(استدراك ٤)**:

وأخـرجـه عبـدالرزاق (٢٠٤٧٤)، وابن المبارك في «المسند» (٢٣٣) و«الزهد» (٩٢ ـ زيادات نعيم)، وأبو داود (١٥٦١ ـ مختصراً)، والطبراني (١٨ / رقم ٥٤٧)، والخطيب في «الكفاية» (٤٨) و«الفقيه» (١ / ٧٦)، والهروي في «ذم الكلام» (٢٤٢، ٢٤٤)، والبيهقي في «الدلائل» (١ / ٢٥) من طرقٍ لا تخلو من ضعف، ولٰكن يشد بعضها بعضاً.

* **(استدراك ٥)**:

وفي (ط): «فرحمة الله على لوط، إن كان ليأوي إلى ركن شديد؛ إذ قال: ﴿**لو أن لي بكم قوة أو آوي إلى ركن شديد**﴾، فما. . .».

* * * * *

كتاب الاجتهاد

وهو القسم الخامس من الموافقات

[بسم الله الرحمٰن الرحيم
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم][1]

كتاب الاجتهاد

وللنَّظر فيه [ثلاثة][2] أطراف:

أ ــ طرف يتعلق بالمجتهد[3] من جهة[4] الاجتهاد.

ب ــ وطرف[5] يتعلق بفتواه.

ج ــ وطرف يتعلق النظر فيه بإعمال قوله والاقتداء به.

* * * * *

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من (د).

(٢) زيادة من نسخة (ماء).

(٣) في (ط): «بالمجتهدين».

(٤) أي من جهة تنوعه إلى عام وخاص، ومن جهة ما يتحقق به الخاص من الوسائل، وما يصح فيه الاجتهاد وما لا يصح، وأسباب خطأ المجتهد، إلى غير ذٰلك. (د).

(٥) هٰذه المرتبة متفرعة على ما قبلها، والطرف الثالث لا يبعد في مقصوده عن هٰذا الثاني. (د).

الطرف الأول

في الاجتهاد

فأما الأول؛ ففيه مسائل:

المسألة الأولى

الاجتهاد[1] على ضربين:

أحدهما: لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذٰلك عند قيام الساعة.

والثاني: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا.

---

(١) الاجتهاد هو استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع؛ إما في درك الأحكام الشرعية، وإما في تطبيقها؛ فالاجتهاد في تطبيق الأحكام هو الضرب الأول الذي لا يخص طائفة من الأمة دون طائفة، وهو لا ينقطع باتفاق، والاجتهاد في درك الأحكام هو الضرب الثاني الذي يخص من هو أهل له، وقد اختلفوا في إمكان انقطاعه؛ فقال الحنابلة: لا يخلو عصر من مجتهد، وقال الجمهور: يجوز أن يخلو، وهو المذهب المنصور؛ لأنه لا يلزم عنه محال لذاته، وللأدلة السمعية الكثيرة كقوله: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً. . .» الحديث. (د).

قلت: مضى تخريج الحديث (١ / ٩٧)، وهو صحيح.

وانظر في تعريف الاجتهاد ومباحثه عند الأصوليين: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٣ / ١١١، ٢٥٤، ٢٥٥ و٢٠ / ٢٠٢ و٢٢ / ٢٢٩، ٢٣٠ و٢٩ / ١٥٣)، و«مختصر الطوفي» (١٧٣)، و«مختصر البعلي» (١٦٣)، و«شرح الكوكب المنير» (٤ / ٤٥٨)، و«روضة الناظر» (٢ / ٤٠١ - مع شرح ابن بدران)، و«الإحكام» (٤ / ٦٢) للآمدي، و«المستصفى» (٢ / ٣٥٠)، و«التلويح على التوضيح» (٣ / ٦٢)، و«كشف الأسرار» (٤ / ١٤)، و«الإحكام» (١ / ٤١ و٢ / ١٥٥) لابن حزم، و«شرح تنقيح الفصول» (٤٢٩)، و«نهاية السول» (٣ / ٢٣٣)، و«الحدود» (٦٤) للباجي، و«فواتح الرحموت» (٢ / ٣٦٢)، و«إرشاد الفحول» (٢٥٠).

وانظر في إمكان انقطاعه: «جمع الجوامع» (٢ / ٤١٦)، و«التقرير والتحبير» (٣ / ٣٣٩)، و«تيسير التحرير» (٤ / ٢٤٠ - ٢٤١)، و«مسلم الثبوت» (٢ / ٣٩٩)، و«شرح العضد على ابن الحاجب» (٢ / ٣٠٨)، و«البحر المحيط» (٦ / ٢٠٩ وما بعدها) للزركشي، و«الإحكام» (٤ / ٢٣٣) للآمدي، و«إرشاد الفحول» (٢٥٣)، و«المسودة» (٤٧٢)، و«المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل» (١٩١)، و«صفة الفتوى» (ص ١٧) لابن حمدان، و«الإمام أحمد بن حنبل» (ص ٣٩٥) لأبي زهرة.

فأما الأول؛ فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق[1] المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه أن يَثبت الحكم بمُدركه الشرعي لٰكن يبقى النظر في تعيين[2] محله، وذٰلك أن الشارع إذا قال: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] وثبت عندنا معنى العدالة[3] شرعاً افتقرنا إلى تعيين من حصلت

(١) قال في «المنهاج»: «تحقيق المناط هو تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع، أي إقامة الدليل على وجودها فيه، كما إذا اتفقا على أن العلة في الربا هي القوت، ثم يختلفان في وجودها في التين حتى يكون ربوياً» اهـ. وهٰذا لا يلزمه أن تكون العلة فيه ثبتت بالنص أو الإجماع، بل بأي طريق من الطرق التسعة تثبت، كما أنه لا يندرج فيما يسمى قياساً، بل هو مجرد تطبيق الكلي على جزئياته. (د).

وكتب (ف) و(م) هنا ما نصُّه: «تحقيق المناط عند الأصوليين أن يقع الاتفاق على كلية وصفٍ بنصٍّ أو إجماع؛ فيجتهد الناظر في وجوده في صورة النزاع التي خفي فيها وجود العلة، كتحقيق أن النباش سارق؛ فالوصف ـ وهو السرقة ـ علم أنه مناط الحكم، وبقي النظر في تحقيق وجوده في هٰذه الصورة، قال الغزالي: «وهٰذا النوع من الاجتهاد لا خلاف فيه بين الأمة»، والمصنف توسع فيه إلى [وفي (م): على] ما ترى».

قلت: انظر في ذٰلك: «الإحكام» (٣ / ٤٣٥) للآمدي، و«البحر المحيط» (٣ / ٢٦٨)، و«تيسير التحرير» (٤ / ٤٢ ـ ٤٣)، و«المحلي على جمع الجوامع» (٣ / ٢٩٣)، و«الإبهاج» (٣ / ٥٧)، و«نشر البنود» (٢ / ٢٠٧)، و«إرشاد الفحول» (٢٢٢)، و«شرح اللمع» (٢ / ٨١٥)، و«مباحث العلة في القياس» (٥١٧)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٣ / ١١١، ٢٥٤، ٢٥٥ و٢٢ / ٣٢٩، ٣٣٠).

(٢) أي: في تطبيقه على الجزئيات والحوادث الخارجية، سواء أكان نفس الحكم ثابتاً بنص أم إجماع أم قياس. (د).

(٣) وهي ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة، وملازمة التقوى تكون باجتناب الكبائر، والمروءة صون النفس عن الأدناس وما يشينها عند الناس، والشرط في الرواية والشهادة أدناها، وهو ترك الكبائر، وترك الإصرار على صغيرة، وترك الإصرار على ما يخل بالمروءة، هٰكذا عرفها الأصوليون، وعليه لا يدخل: «الطرف الآخر» الذي ذكره في جزئياتها، وهو ظاهر، وإن أوهم قوله: «وطرف آخر» غير ذٰلك؛ إلا أن قوله: «في الخروج عن مقتضى الوصف» يكشف عن قصده، وهو أن =

فيه هٰذه الصفـة وليس الناس في وصف العدالة][1] على حد سواء، بل ذٰلك يختلف اختـلافـاً متبـاينـاً؛ فإنا إذا تأملنا العدول وجدنا لاتصافهم بها طرفين وواسطة: «طرف أعلى» في العدالة لا إشكال فيه كأبي بكر الصديق، و«طرف آخر» وهو أول درجة في الخروج عن مقتضى الوصف؛ كالمجاوز لمرتبة الكفر إلى الحكم بمجـرد الإسـلام، فضـلاً عن مرتكبي الكبـائر المحدودين فيها، و«بينهمـا» مراتب لا تنحصـر، وهٰذا الوسط غامض، لا بد فيه من بلوغ حد الوسع، وهو الاجتهاد.

فهٰـذا ممـا يفتقـر إليه الحـاكم في كل شاهـد، كما[2] إذا أوصى بماله للفقراء؛ فلا شك إن من الناس من لا شيء له، فيتحقق فيه اسم الفقر[3]؛ فهو

= من ثبت له مجرد كونه مسلماً ولم ينقض وقت نتحقق فيه بعد من اتصافه بالعدالة المحتاج إلى مدة يعرف فيها تجاه نفسه للخير أو الشر، مثل هٰذا ليس بعدل؛ إلا أنه أقل درجة في الخروج عن العدالة، ويزيد عنه في الخروج عنها من حد في كبيرة... إلخ، ولو جعل الطرف الآخر أقل من تحقق فيه العدالة، ثم جعل بينه وبين عدالة أبي بكر مراتب كثيرة؛ لكان أوضح من هٰذا الصنيع الموهم، فإن أحد الطرفين من العدالة، والآخر خارج، وليس هٰذا مألوفاً في التعبير عن الوسط والطرفين؛ فقوله: «وطرف آخر»؛ أي: خارج عنها، وقوله: «غامض»؛ أي: لا سيما في تطبيق الجزء الثاني من حد العدالة وهو المروءة. (د).

قلت: وقـد ناقش الصنعـاني التعريف الذي ذكره الشارح لـ«العدالة» ـ وهو ما درج عليه الأصوليون وأصحاب المصطلح ـ نقاشاً قوياً في كتابه «ثمرات النظر»، انظره بتعليقنا، أما المروءة وحدّها وخوارمها؛ فينظر «المروءة وخوارمها» بقلمي، وينظر أيضاً: «توضيح الأفكار» (٢ / ١١٩، ١٤٩)، و«الاختيارات العلمية» لابن تيمية (٣٥٦ ـ ٣٥٧)، و«الإضافة، دراسات حديثية» (ص ١١ ـ ٨٦).

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل، وأثبتُّه من (ط) والنسخ المطبوعة.

(٢) ولعله: «وكما». (ف)، وأثبتها (م) بالواو.

(٣) إنما يتمشى كلامه في هٰذا المقام على رأي المالكية، من أن الفقير هو من يملك قوت عامه، والمسكين من لا يملك شيئاً، وهٰذا إذا ذكرا معاً، فإذا افترقا ـ كما هنا ـ اجتمعا؛ فالفقير هنا يشملهما معاً، فالصورة الأولى وهي من لا شيء له من كسب ولا مال يتحقق فيها الوصف العام؛ =

من أهل الوصية، ومنهم من لا حاجة به ولا فقر وإن لم يملك نصاباً، وبينهما وسائط؛ كالرجل يكون له الشيء ولا سعة له؛ فينظر فيه: هل الغالب عليه حكم الفقر أو حكم الغنى؟ وكذٰلك في فرض نفقات الزوجات والقرابات؛ إذ هو مفتقر إلى النظر في حال المنفَق عليه والمُنفِق[1]، وحال الوقت إلى غير ذٰلك من الأمور التي لا تنضبط بحصر، ولا يمكن استيفاء القول في آحادها؛ فلا يمكن أن يستغنى ها هنا بالتقليد؛ لأن التقليد إنما يتصور بعد تحقيق مناط الحكم المقلّد فيه، والمناطُ هنا لم يتحقق بعد لأن كل صورة من صوره النازلة نازلةٌ مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظير، وإن تقدم لها في نفس الأمر فلم يتقدم لنا؛ فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد، وكذٰلك إن فرضنا أنه تقدم لنا مثلها؛ فلا بد من النظر في كونها مثلها أولاً، وهو نظر اجتهادي[2] أيضاً، وكذٰلك القول فيما فيه حكومة من أروش الجنايات، وقيم المتلفات.

ويكفيك من ذٰلك أن الشريعة لم تنص[3] على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر، ومع ذٰلك؛ فلكل معين خصوصيةٌ ليست في غيره ولو في نفس التعيين، وليس ما به

= فدخولها في الوصية ظاهر، والصورة الثانية من عنده كسب أو مال يكفيه حاجاته طول العام وإن لم يبلغ المال نصاباً، وخروجه عن الوصية ظاهر، والصورة الثالثة من له كسب أو مال ولو كان زائداً عن النصاب لٰكنه يضيق عن حاجاته؛ فهٰذا محل نظر لأن الحاجات تختلف، فقد يعد بعض الناس فقد شيء من المعيشة ضيقاً وحرجاً، وقد لا يعده الآخر شيئاً مطلقاً ولا يخطر بباله فقده، وما جرى عليه كلامه غير ما عليه الحنفية من اعتبار النصاب وعدمه في الفقر والغنى، وهم لا يعتبرون الكسب أيضاً، والشافعية كالمالكية في اعتبار الكسب، ولٰكنهم ينظرون في ضابط الغنى بالمال إلى ما يكفيه عمره الغالب ويكفي من تلزمه نفقته. (د).

(١) النظر إلى حالهما معاً هو مذهب مالك، وقوله: «وحال الوقت» يرجع إلى ما قبله؛ لأن النظر في حالهما معتبر فيه الوقت، فليس زائداً على ما تقرر في الفروع. (د).

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «اجتهاد». (٣) في (ماء): «تقضي».

الامتياز معتبراً في الحكم بإطلاق، ولا هو طردي بإطلاق، بل ذٰلك منقسم إلى الضـربين، وبينهمـا قسم ثالث يأخذ بجهة من الطرفين؛ فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب، حتى يحقق تحت أي دليل تدخل، فإن أخذت بشبه[1] من الطرفين؛ فالأمر أصعب، وهٰذا كله بيِّن لمن شدا[2] في العلم، ومن القواعد[3] القضائية «البيِّنة على المدعي واليمين على من أنكـر»[4]؛ فالقاضي لا يمكنه الحكم في واقعة ـ بل لا يمكنه توجيه

---

(١) في الأصل: «بشبهة».

(٢) أي: أحسن منه طرفاً، والشدو: كل شيء قليل من كثير، والشادي: الذي يتعلم شيئاً من العلم والأدب والفتيا ونحو ذٰلك. (ف). ومن الخطأ «الشادّين» بتشديد الدال.

(٣) في (ماء): «الفوائد».

(٤) ويُروى على أنه حديث نبوي، أخرجه البيهقي في «السنن الكبرى» (١٠ / ٢٥٢) من طريق أبي القاسم الطبراني عن الفريابي ثنا سفيان عن نافع عن ابن أبي مليكة عن ابن عباس بلفظ: «لـو يُعـطى الناسُ بدعواهم لادّعى رجال أموالَ قومٍ ودماءهم، ولٰكن البيّنة به»، وقال: «قال أبو القاسم: لم يروه عن سفيان إلا الفريابي».

قلت: وأخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الرهن، بـاب إذا اختلف الراهن والمرتهن ونحـوه فالبيّنة. . .، رقم ٢٥١٤، وكتاب الشهادات، باب اليمين على المدَّعى عليه في الأموال والحـدود، رقم ٢٦٦٨، وكتـاب التفسير، باب ﴿إن الذين يشترون بعهد الله﴾، رقم ٤٥٥٢)، ومسلم في «الصحيح» (كتـاب الأقضية، باب اليمين على المـدَّعى عليه، رقم ١٧١١) بلفظ: «واليمين على المدَّعى عليه» دون «البيّنة على المدَّعي»، وذكرها من أخطاء سفيان أو الفريابي؛ فإن الجماهير رووه عن نافع دونها، انظر: «إرواء الغليل» (٨ / ٢٦٤ ـ ٢٦٥ / رقم ٢٦٤١)، ولذا قال شيخ الإسـلام ابن تيمية رحمـه الله في «مجموع الفتاوى» (٣٥ / ٣٩١) في هٰذا الحدَيث بهٰذا اللفظ: «ليس إسناده في الصِّحَّة والشُّهرة مثل غيره، ولا رواه عامّة أهل السنن المشهورة، ولا قال بعمومه أحد من علماء الملّة».

وبسط ذٰلـك تلميذه ابن القيم في «الطرق الحكمية» (ص ٨٧ ـ ٨٨، ١١٠ ـ ١١١ ـ ط العسكري) بكلام ماتع نافع؛ فَقِفْ عليه غير مأمور.

الحِجاج ولا طلب[1] الخصوم بما عليهم ـ؛ إلا بعد فهم المدعي من المدعى عليه، وهو أصل[2] القضاء، ولا يتعين ذٰلك إلا بنظرٍ واجتهادٍ ورد الدَّعاوى إلى الأدلة، وهو تحقيق المناط بعينه.

فالحاصل أنه لا بد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفت، بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه؛ فإنَّ العامي إذا سمع في الفقه أن الزيادة الفعلية في الصلاة سهواً من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها إن كانت يسيرة فمغتفرة، وإن كانت كثيرة فلا، فوقعت له في صلاته زيادة؛ فلا بد له من النظر فيها حتى يردها إلى أحد القسمين، ولا يكون ذٰلك إلا باجتهاد ونظر، فإذا تعين له قِسمُها

---

(١) تفسير لما قبله؛ فإن معناه أنه لا يمكنه إدارة دفة المحاجة بين الطرفين بدون ما ذكر. (د). وفي (ط): «توجيه الحجج».

(٢) قال في «تبصرة الحكام» في القسم الثاني من الركن السادس في كيفية القضاء (١ / ٩٨): «إن علم القضاء يدور على معرفة المدعي من المدعى عليه؛ لأنه أصل مشكل، وأنهم لم يختلفوا في حكم كل منهما، ولٰكن الكلام في تمايزهما، ولهم في تحديدهما عبارات كثيرة: منها أن الأول من إذا ترك الخصومة ترك، أو من لا يستند قوله إلى مصدق، أو من لا يكون قوله على وفق أصل أو عرف، والثاني ما ليس كذٰلك؛ غير أن الأنظار تضطرب لتعارض الأحوال من عرف أو غالب أو أصل وهٰكذا، مثاله يتيم بلغ رشيداً طلب من الوصي تسليمه ماله الذي تحت يده؛ فاليتيم طالب، وإذا ترك ترك، والأصل أمانة الوصي على مال اليتيم؛ فهٰذا كله يفهم منه أن اليتيم هو المدعي، والوصي مدعى عليه، ولٰكن الوصي أيضاً مدعٍ أنه سلم المال، واليتيم مدعى عليه التسلم، ومعلوم اختلاف الحكم باختلاف الاعتبارين، وما حل الإشكال إلا الرجوع لآية: ﴿**فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم**﴾ [النساء: ٦] التي يؤخذ منها أن الوصي لا يؤتمن في التسليم إلا بالإشهاد وإن كان مؤتمناً في نفس الإنفاق، وبذٰلك كان مجرد قوله: «سلمت» دعوى على اليتيم بلا بينة، واليتيم هو المدعى عليه؛ فيحلف اليمين ويستحق المال، قال القاضي شريح: «وليت القضاء وعندي أني لا أعجز عن معرفة ما يتخاصم فيه إلي، فأول ما ارتفع إلي خصمان أشكل علي من أمرهما مَن المدعي ومَن المدعى عليه؟» اهـ. ملخصاً.

تحقق له مناط الحكم؛ فأجراه عليه، وكذٰلك سائر تكليفاته، ولو فرض ارتفاع هٰذا الاجتهاد لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات وما يرجع إلى ذٰلك، منزلاتٌ على أفعال مطلقات كذٰلك، والأفعالُ لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة؛ فلا يكون الحكم واقعاً عليها إلا بعد المعرفة بأن هٰذا المعينَ يشمله ذٰلك المطلق أو ذٰلك العام، وقد يكون ذٰلك سهلاً وقد لا يكون، وكلُّه اجتهاد.

وقد يكون من هٰذا القسم ما يصح فيه التقليد، وذٰلك فيما اجتهد فيه الأولون من تحقيق المناط إذا كان متوجهاً على الأنواع لا على الأشخاص المعينة؛ كالمثل في جزاء الصيد، فإن الذي جاء في الشريعة قوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥].

وهٰذا ظاهر في اعتبار المثل؛ إلا أن المثل لا بد من تعيين نوعه، وكونه مثلاً لهٰذا النوع المقتول؛ ككون الكبشِ مثلاً للضبع، والعنزِ مثلاً للغزال، والعَناقِ[1] مثلاً للأرنب، والبقرة مثلاً للبقرة الوحشية، والشاة مثلاً للشاة من الظباء، وكذٰلك الرقبة الواجبة[2] في عتق الكفارات، والبلوغ[3] في الغلام والجارية، وما أشبه ذٰلك، ولٰكن هٰذا الاجتهاد في الأنواع لا يغني عن الاجتهاد في الأشخاص المعينة؛ فلا بد من هٰذا الاجتهاد[4] في كل زمان؛ إذ لا يمكن

---

(١) بفتح أوَّله: دابَّة فوق الكلب الصِّيني، يصيد كما يصيد الفهد، ويأكل اللحم، وهو من السباع. (ف).

(٢) فقد ضبطها الأولون بأن تكون سليمة من مثل الشلل والعور والبكم. (د).

(٣) كما ضبطوا بلوغ الأنثى بالحيض وما معه، وبلوغ الذكر بالإنزال وما معه. (د).

(٤) قال في «المنهاج» بصدد اعتراضه على بعض حدود الاجتهاد: «ويدخل فيه ما ليس باجتهاد في عرف الفقهاء؛ كالاجتهاد في قيم المتلفات، وأروش الجنايات، وجهة القبلة، وطهارة الأواني والثياب» اهـ. فقد أخرج هٰذه الأمثلة وكلها من باب تحقيق المناط عن أن تكون اجتهاداً =

حصول التكليف[1] إلا به، فلو فرض التكليف مع إمكان ارتفاع هٰذا الاجتهاد؛ لكان تكليفاً بالمحال، وهو غير ممكن شرعاً، كما أنه غير ممكن عقلاً، وهو

= خلافاً لصنيع المؤلف، وفي «إحكام الآمدي» ما يوافق طريقة المؤلف؛ فقد جعل تعرف شخص القبلة، وتعرف عدالة الشخص الفلاني من باب الاجتهاد وتحقيق المناط بعد ما عرفه بأنه النظر في معرفة وجود علة الحكم ومناطه في آحاد الصور، بعد معرفتها في نفسها، ومثل له أيضاً بالنظر في وجود علة شرب الخمر وهي الشدة المطربة في نوع النبيذ؛ فأنت ترى الآمدي قد أدخل هٰذه الصور في تحقيق المناط وجعله عاماً في الأشخاص والأنواع كما صنع المؤلف حيث يقول: «وقد يكون من هٰذا القسم ما يصح فيه التقليد إذا كان متوجهاً على الأنواع». (د).

(1) أي: لا يمكن توجه الخطاب إلا به، وتكون هٰذه دعوى دليلها ما بعدها، أو تجعل دليلاً للملازمة بعدها، ويكون المراد بحصوله حصول المكلف به مع قصده ونيته، أي: لا يتأتى امتثال التكليف إلا بمعرفة المكلَّف به، وهي لا تكون إلا بهٰذا الاجتهاد؛ فهٰذا شرط لإمكان الامتثال، وفقده رافع لهٰذا الإمكان؛ فيكون التكليف مع عدم إمكان الامتثال تكليفاً بالمحال، والتكليف بالمحال غير واقع شرعاً، كما أنه غير ممكن عقلاً، وإنما يتم هٰذا بناء على أنه من باب تكليف المحال الراجع إلى المأمور لا إلى المأمور به؛ فهو نظير ما قيل في تكليف الغافل، وأنه محال لأن التكليف يعتمد العلم بالأمر وبالفعل المأتي به، وما نحن فيه ـ ما لم يحصل الاجتهاد المذكور ـ لا يحصل العلم بالمأتي به، أما التكليف بالمحال الذي يرجع المحال فيه إلى المأمور به وهو تكليف ما لا يطاق؛ فقد جعلوه خمسة أقسام: محال لذاته، ومحال للعادة، ومحال لطروء مانع كأمر المقيد بالمشي، وصححوا جواز التكليف بهٰذه الثلاثة وإن لم تقع، والرابع انتفاء القدرة عليه حالة التكليف مع وجودها حالة الامتثال كما هو شأن جميع التكاليف عند الأشعري؛ لأن القدرة عنده مقارنة للفعل، والخامس أن يكون عدم القدرة لتعلق علم الله بعدم حصوله كإيمان أبي جهل، وهٰذان واقعان، وبهٰذا اتضح كلام المؤلف. (د).

قلت: انظر بسط ذٰلك في «المسوَّدة» (٨٠)، و«مختصر الطوفي» (١١)، و«شرح الكوكب المنير» (١ / ٤٨٤)، و«الإحكام» (١ / ١٣٧) للآمدي، و«المستصفى» (١ / ٨٦)، و«العضد على ابن الحاجب» (٢ / ٩)، و«المحلي على جمع الجوامع» (١ / ٢٠٦ ـ مع حاشية البناني)، و«تيسير التحرير» (٢ / ١٣٥)، و«روضة الناظر» (١ / ١٨ ـ مع شرح ابن بدران)، و«القواعد والفوائد الأصولية» (٥٧)، و«فواتح الرحموت» (١ / ١٢٣، ١٣٢)، و«إرشاد الفحول» (٩).

أوضح دليل في المسألة.

وأما الضرب الثاني، وهو الاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع؛ فثلاثة[1] أنواع:

أحدها: المسمى بتنقيح المناط[2]، وذلك أن يكون الوصف المعتبر في

---

(١) الاجتهاد يكون في كل ما دليله ظني من الشرعيات؛ فيكون في دلالات الألفاظ كالبحث عن مخصص العام، والمراد من المشترك وباقي الأقسام التي في دلالتها على المراد خفاء، من المشكل والمجمل... إلخ، كما يكون في الترجيح عند التعارض، إلى غير ذلك، وسيأتي للمؤلف كلام في محال الاجتهاد؛ فقارنه بما هنا، وتأمل وجه حصره هنا فيما ذكره من تحقيق المناط وتنقيحه وتخريجه، وما بناه على ذلك من حصر ما يمكن انقطاعه فيما ذكره في الضرب الثاني. (د).

(٢) تنقيح المناط عندهم أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف، أو يكون أوصاف في محل الحكم دل عليها ظاهر النص؛ فيجتهد الناظر في حذف خصوص الوصف أو بعضها، وينيط الحكم بالأعم أو بالباقي، وحاصله الاجتهاد في الحذف والتعيين، ويمثل له بحديث الأعرابي الذي قال: واقعت أهلي في نهار رمضان. فقال له ﷺ: «اعتق رقبة»؛ فإن أبا حنيفة ومالكاً رضي الله عنهما حذفا خصوص المواقعة، وأناطا الكفارة بمطلق الإفطار، كما حذف الشافعي رضي الله عنه غيرها من أوصاف المحل؛ ككون الواطىء أعرابياً، وكون الموطوءة زوجة، وكون الوطء في القبل من الاعتبار، وأناط الكفارة بها. (ف).

قال (ماء): «التنقيح مأخوذ من تنقيح النخل، وهو إزالة ما يستغنى عنه وإبقاء ما يحتاج إليه، وكلام منقح لا حشو فيه باطناً، ولا في الظواهر» اهـ.

قلت: وحديث الأعرابي المذكور أخرجه البخاري في «الصحيح» (رقم ١٩٣٧، ٢٦٠٠، ٥٣٦٨، ٦٠٨٧، ٦١٦٤، و٦٧٠٩ و٦٧١٠ و٦٧١١ و٦٨٢١)، ومسلم في «الصحيح» (٢ / ٧٨١ - ٧٨٣ / رقم ١١١١)، وأبو داود في «السنن» (رقم ٢٣٩٠، ٢٣٩٣)، والترمذي في «الجامع» (رقم ٧٢٤)، وابن ماجه في «السنن» (رقم ١٦٧١)، والنسائي في «الكبرى»؛ كما في «التحفة» (٩ / ٣٢٧)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٢٤١، ٥١٦) عن أبي هريرة رضي الله عنه، وانظر الهامش الآتي.

وانظر تنقيح المناط في: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٠ / ٤٧٨ و١٩ / ١٤ - ١٧ و٢٢ / =

الحكم مذكوراً مع غيره في النص؛ فينقح بالاجتهاد، حتى يميز ما هو معتبر مما هو ملغى، كما جاء في حديث الأعرابي الذي جاء ينتف شعره ويضرب صدره[1].

وقد قسمه[2] الغزالي إلى أقسام ذكرها في «شفاء الغليل»[3]، وهو مبسوط

= ٣٣٠ و٢١ / ٣٢٦ ـ ٣٢٩، ٥٤٧ و٣٤ / ١٢٢)، ـ وبيَّن أن الصواب أنه ليس من باب القياس ـ، و«المسوّدة» (٣٨٧)، و«مختصر الطوفي» (١٤٦)، و«شرح الكوكب المنير» (٤ / ٢٠٣)، و«روضة الناظر» (٢٧٧)، و«المستصفى» (٢ / ٢٣١)، و«شفاء الغليل» (٤١٢)، و«الإحكام» (٣ / ٤٣٦) للآمدي، و«نهاية السول» (٣ / ٧٤)، و«الإبهاج» (٣ / ٥٦)، و«المحلِّي على جمع الجوامع» (٢ / ٢٩٢)، و«تيسير التحرير» (٤ / ٤٢)، و«المحصول» (٢ / ٢ / ٣١٥)، و«التلويح على التوضيح» (٢ / ٥٨٠)، و«مفتاح الوصول» (١٤٧)، و«نشر البنود» (٢ / ٢٠٤)، و«إرشاد الفحول» (٢٢١)، و«مباحث العلة في القياس» (٥٠٧ وما بعدها).

(١) حديث الأعرابي مضى تخريجه في الهامش السابق، ولفظه ـ كما عند أحمد في الموطن الثاني ـ: عن أبي هريرة؛ أنَّ أعرابياً جاء يلطم وجهه، وينتف شعره، ويقول: ما أراني إلا قد هلكتُ. فقال له رسول الله ﷺ: «وما أهلكك؟». قال: أصبتُ أهلي في رمضان. قال: «أتستطيع أن تعتق رقبةً؟». قال: لا. قال: «أتستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟». قال: لا. قال: «أتستطيع أن تطعم ستين مسكيناً؟». قال: لا. وذكر الحاجة، قال: فأتى رسول الله ﷺ بزنبيل ـ وهو المكتل فيه خمسة عشر صاعاً ـ أحسبه تمراً، قال النبي ﷺ: «أين الرجل؟». قال: «أطعم هٰذا». قال: يا رسول الله! ما بين لابتيها أحد أحوج منا أهل بيت. قال: فضحك رسول الله ﷺ حتى بدت أنيابه، قال: «أطعم أهلك».

(٢) قسموه باعتبار طرق الحذف إلى أربعة أنواع:

١ ـ ما يبين إلغاء بعض الأوصاف بثبوت الحكم بالباقي في محل آخر؛ فيلزم استقلال المستبقي وعدم جزئية الملغى.

٢ ـ وبكونه مما علم إلغاؤه مطلقاً في أحكام الشارع، كالاختلاف بالطول والقصر والسواد والبياض؛ فلا يعلل بها حكم أصلاً.

٣ ـ أو علم إلغاؤه في هٰذا الحكم المبحوث عنه؛ كالذكورة والأنوثة في أحكام العتق. =

في كتب الأصول، قالوا: وهو خارج عن باب القياس، ولذٰلك قال به أبو حنيفة مع إنكاره[1] القياس في الكفارات، وإنما هو راجع إلى نوع من تأويل الظواهر.

والثاني: المسمى بتخريج[2] المناط، وهو راجع إلى أن النص الدال على

= ٤ ـ أو ألا يظهر للوصف المنظور في حذفه مناسبة بينه وبين الحكم بعد البحث عنها؛ قال في «المنهاج»(٢ / ٧٠٥ ـ مع شرح الأصفهاني): «قال في «المحصول»[٥/٢٣٠]: إن هٰذا ـ أعني المسمى بتنقيح المناط الذي يبين به إلغاء الفارق ـ طريق جيد؛ إلا أنه بعينه طريق السبر والتقسيم من غير تفاوت، هٰذا وفي أصول الحنفية أنهم لم يقبلوا الطريق الرابع منه، وما قيل إنه هو السبر والتقسيم بعينه هو قول الفخر الرازي، ورد بالفرق الظاهر؛ فالسبر لتعيين العلة استقلالاً أو اعتباراً، والتنقيح لتعيين الفارق وإبطاله لا لتعيين العلة، قال الصفي الهندي: الحق أنه قياس خاص مندرج تحت مطلق القياس؛ فالقياس إما بذكر الجامع، أو بإلغاء الفارق، بأن يقال: لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا، وكذا لا مدخل له في العِلية كما في إلحاق الأمة بالعبد في سراية العتق، يقال: لا فرق إلا الذكورة، وهي ملغاة اتفاقاً، ولما قال الغزالي: لا نعرف خلافاً في جواز تنقيح المناط؛ رد عليه العبدري بأن الخلاف ثابت بين مثبتي القياس ومنكريه لرجوعه للقياس، هٰذا ولما قسموا القياس إلى قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الأصل؛ قالوا: إن هٰذا هو القياس بنفي الفارق». (د).

(٣) انظر منه: (ص ٤٢٨ وما بعدها).

(١) قال الآمدي: «وهٰذا الضرب وإنْ أقر به أكثر منكري القياس؛ فهو دون الأول، أعني تحقيق المناط». (د).

وكتب (ف) هنا ما نصه: «وسماه استدلالاً وفرق بينه وبين القياس بأن القياس ما كان الإلحاق فيه بجامع يفيد غلبة الظن، والاستدلال ما كان بجامع يفيد القطع».

(٢) وذٰلك كالاجتهاد في إثبات أن الشدة المطربة هي علة حرمة الخمر مثلاً بمسلك من مسالك العلة المعتبرة، وككون القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص حتى يقاس على ذٰلك كل ما ساواه؛ فهو نظر واجتهاد في معرفة علة حكم دل النص أو إجماع عليه دون علته، وهٰذا في الرتبة دون سابقيه، ولذا أنكره أهل الظاهر والشيعة وطائفة من البغداديين المعتزلة.

قال (ماء): «المناط؛ بفتح الميم: من الإناطة، وهي تعليق الشيء على الشيء وإلصاقه به، قال حسان:

وأنت زنيم نيط في آل هاشم كما نيط خلف الراكب القدح الفرد =

الحكم لم يتعرض للمناط؛ فكأنه أخرج بالبحث، وهو الاجتهاد[1] القياسي، وهو معلوم.

والثالث: هو نوع من تحقيق المناط المتقدم الذكر؛ لأنه[2] ضربان:

= وقال أبو تمام:

بلاد بها نيطت علي تمايمي ... وأول أرض مس جلدي ترابها

أحب بلاد الله ما بين منعج ... إلي وسلماً أن تصوب سحابها

وسمي به لأن العلة ربط بها الحكم وعلق عليها. قاله [في] «نشر البنود» [٢ / ٢٠٤]».

وكتب (ف) هنا ما نصُّه: «تخريج المناط هو إبداء ما نيط به الحكم، أي استنباطه وتعيينه بإبداء مناسبة بينه وبين الحكم مع الاقتران بينهما، والسلامة من القوادح؛ كاستنباط الإسكار في حديث مسلم: «كل مسكر حرام» بالنظر في الأصل، وحكمه، ووصفه، فإنَّ مجرد النظر في ذلك يعلم منه أنَّ الإسكار لإزالته العقل المطلوب حفظُه، مناسب للحرمة، وقد اقترن بها، وسَلِم من القوادح» انتهى.

قلت: مضى تخريج حديث «كل مسكر حرام» في (٤ / ٣٤)، وهو صحيح.

وانظر في تخريج المناط: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٩ / ١٧ - ١٨ و٢٢ / ٣٣٧)، و«روضة الناظر» (٢٧٨)، و«شرح الكوكب المنير» (٤ / ٢٠٠ - ٢٠٢)، و«مختصر الطوفي» (١٤٦)، و«الإحكام» (٣ / ٤٣٦) للآمدي، و«المستصفى» (٢ / ٢٣٣)، و«الإبهاج» (٣ / ٥٨)، و«تيسير التحرير» (٤/ ٤٣)، و«شرح تنقيح الفصول» (٣٨٩)، و«شرح العضد» (٢ / ٢٣٩)، و«مباحث العلة في القياس» (٥١٦ - ٥١٧).

(١) هو بعضه، وإلا؛ ففي نوع القياس ذي العلة المنصوصة أو المجمع عليها لا يزال الاجتهاد القياسي موجوداً وإن لم يدخل في مسمى تخريج المناط. (د).

(٢) لعل الأصل: «إلا أنه»؛ أي: إن هٰذا القسم من تحقيق المناط ضربان: ما يرجع للأنواع، وما يرجع للجزئيات، لٰكن بالمعنى الخاص الذي سيفيض الكلام فيه، وهٰذان حكمهما حكم القسمين الأولين، يجوز انقطاعهما ولا يؤدي إلى ممنوع، وأما ما يرجع للجزئيات لٰكن بالمعنى العام الذي يستوي فيه المكلفون وينظر إليهم بنظر واحد؛ فهٰذا لا يجوز انقطاعه كما تقدم له هٰذا تخليص كلامه. (د).

أحدهما: ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص؛ كتعيين[1] نوع المثل في جزاء الصيد، ونوع الرقبة في العتق في الكفارات، وما أشبه ذٰلك، وقد تقدم التنبيه عليه.

الضرب الثاني: ما يرجع إلى تحقيق مناط فيما تحقق مناط حكمه؛ فكأن تحقيق[2] المناط على قسمين:

ـ تحقيق عام، وهو ما ذكر.

ـ وتحقيق خاص من ذٰلك العام.

وذٰلك أنَّ **الأول** نظرٌ في تعيين المناط من حيث هو لملكف ما، فإذا نظر المجتهد في العدالة مثلاً، ووجد هٰذا الشخص متَّصفاً بها على حسب ما ظهر له؛ أوقع[3] عليه ما يقتضيه النص من التكاليف المنوطة بالعدول، من الشهادات والانتصاب للولايات[4] العامة أو الخاصة وهٰكذا إذا نظر في الأوامر والنواهي الندبية، والأمور الإباحية، ووجد المكلفين والمخاطبين على الجملة، أوقع عليهم أحكام تلك النصوص، كما يوقع عليهم نصوص الواجبات والمحرمات من غير التفات إلى شيء[5] غير القبول المشروط بالتهيئة الظاهرة؛ فالمكلفون كلهم في أحكام تلك النصوص على سواء في هٰذا النظر.

أما **الثاني**، وهو النظر الخاص؛ فأعلى من هٰذا وأدقّ، وهو في الحقيقة

---

(١) في (د) و(ف) و(م): «كتعين»، والمثبت من الأصل و(ماء) و(ط).

(٢) أي: في الجزئيات كما أشرنا إليه. (د).

(٣) في (م): «أو وقع».

(٤) في (ط): «للولاية».

(٥) أي: مما سيشير إليه بقوله: «يعرف به النفوس ومراميها... إلخ»، أي التي هي المعارف المتعلقة بطب النفوس، وهي وظيفة مشايخ الطريق في الزمن السابق، ويظهر أنه تحقق ما يريد المؤلف الاستدلال على إمكانه، وهو خلو الزمن عن أصحاب هٰذا الاجتهاد. (د).

ناشىء عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾[1][الأنفال: ٢٩].

وقد يعبر عنه بالحكمة، ويشير إليها قوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩].

قال مالك: «من شأن ابن آدم أن لا يعلم ثم يعلم، أما سمعت قول الله تعالى: ﴿إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩]»[2].

وقال أيضاً: «إن الحكمةَ مِسحة ملَكٍ على قلب العبد»[3].

وقال: «الحكمة نور يقذفه الله في قلب العبد»[4].

وقال أيضاً: «يقع بقلبي أن الحكمة الفقه في دين الله، وأمرٌ يدخله الله القلوب من رحمته وفضله»[5].

وقد كره مالك كتابة العلم ـ يريد ما كان نحو الفتاوى ـ؛ فسئل: ما الذي نصنع؟ فقال: تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبكم، ثم لا تحتاجون إلى الكتاب.

وعلى الجملة؛ فتحقيق المناط الخاص نظرٌ في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخلَ الشيطان، ومداخل

---

(١) أي: هداية ونوراً في قلوبكم، تفرقون به بين الحق والباطل. (ماء).

(٢) أورد نحوه عن مالك القرطبي في «التفسير» (٧ / ٣٩٦)، وذكره القاضي عياض في «ترتيب المدارك» (١ / ١٨٦ ـ ط بيروت).

(٣) أورده القاضي عياض في «ترتيب المدارك» (١ / ١٨٦).

(٤) أورده القاضي عياض في «المدارك» (١ / ١٨٦)، وذكر المصنف عن مالك نحوه (١ / ١٠٥)، وخرجناه هناك، وفاتنا عزوه للدوري فيما رواه الأكابر (ص٦٢) ولأبي نعيم (٦/٣١٩).

(٥) أورده القاضي عياض في «المدارك» (١ / ١٨٦).

الهوى والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها[1] هٰذا المجتهد على ذٰلك المكلف مقيدةً بقيود التحرز من تلك المداخل، هٰذا بالنسبة إلى التكليف المنحتم وغيره[2].

ويختص غير المنحتم بوجه آخر، وهو **النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه**، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص؛ إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد، كما أنها في العلوم والصنائع كذٰلك؛ فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة، ولا يكون كذٰلك بالنسبة إلى آخر، ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئاً من ذٰلك في بعض الأعمال دون بعض؛ فصاحب هٰذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نوراً يعرف به النفوس ومراميها وتفاوت إدراكها، وقوة تحمُّلها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها؛ فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذٰلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف؛ فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهٰذا التحقيق، لٰكن مما ثبت عمومه[3] في التحقيق الأول العام، ويقيد به ما ثبت إطلاقه في الأول، أو يضم قيداً أو قيوداً لما ثبت له في الأول بعض القيود.

---

(١) في (ماء): «يلتقيها».

(٢) فكل منهما يدخله العجب به، والرياء، والسمعة، والاعتماد على العمل، وهٰكذا من تحميل النفس فيهما ما لا قدرة لها عليه؛ فيدخل بذٰلك في الضرر أو الحرج؛ فهٰذه القيود تخلص له العمل من تلك الشوائب. (د). وفي (ط): «المنحتم من غيره».

(٣) فتحقيق المناط العام المتقدم يلاحظ في هٰذا الخاص أيضاً؛ فمرتبة هٰذا الخاص تأتي بعد تحقق العام في الشخص الذي ينظر فيه بالنظر الخاص، فلو لم يكن ممن ينطبق عليهم تعلق التكليف من الوجهة العامة بهٰذا النوع من العمل؛ لا يكون هناك محل للنظر الخاص في أنه يناسبه أو لا يناسبه . . . إلخ. (د).

هٰذا معنى تحقيق المناط هنا.

ويقي الدليل على صحة هٰذا الاجتهاد؛ فإن ما سواه قد تكفل الأصوليون ببيان الدلالة عليه، وهو داخل تحت عموم تحقيق المناط؛ فيكون مندرجاً تحت مطلق الدلالة عليه، ولٰكن إن تشوف أحد إلى خصوص الدلالة عليه؛ فالأدلة عليه كثيرة نذكر منها ما تيسر بحول الله.

فمن ذٰلك أن النبي ﷺ سئل في أوقات مختلفة عن أفضل الأعمال، وخير الأعمال، وعرِّف بذٰلك في بعض الأوقات من غير سؤال؛ فأجاب بأجوبة مختلفة، كلٌّ واحد منها لو حمل على إطلاقه أو عمومه لاقتضى مع غيره التضاد في التفضيل[1]؛ ففي «الصحيح» أنه عليه الصلاة والسلام سئل: أيُّ الأعمال أفضل؟ قال: «إيمان بالله». قال: ثم ماذا؟ قال: «الجهاد في سبيل الله». قال: ثم ماذا؟ قال: «حج مبرور»[2].

وسئل عليه الصلاة والسلام: أيُّ الأعمال أفضل؟ قال: «الصلاة لوقتها». قال: ثم أيٌّ؟ قال: «برُّ الوالدين». قال: ثم أيٌّ؟ قال: «الجهاد في سبيل الله»[3].

---

(١) في (ماء): «التفصيل» بالصاد المهملة.

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب من قال إن الإيمان هو العمل، ١ / ٧٧ / رقم ٢٦، وكتاب الحج، باب فضل الحج المبرور، ٣ / ٣٨١ / رقم ١٥١٩)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، ١ / ٨٨ / رقم ٨٣) عن أبي هريرة رضي الله عنه، والمذكور لفظ مسلم، وزاد البخاري: «إيمان بالله ورسوله»، ولذا قال مسلم عقبه: «وفي رواية محمد بن جعفر قال: «إيمان بالله ورسوله»».

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الجهاد والسير، باب فضل الجهاد والسير، ٦ / ٣ / رقم ٢٧٨٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، ١ / ٨٩ / رقم ٨٥) عن ابن مسعود رضي الله عنه.

وفي النسائي عن أبي أمامة ؛ قال : أتيت النبيَّ ﷺ فقلت : مُرني بأمر آخذه عنك. قال : «عليك بالصوم ؛ فإنه لا مِثلَ له»[1].

وفي الترمذي : [سُئل] أيُّ الأعمال أفضلُ درجةً عند الله يوم القيامة؟ قال : «الذاكرون الله كثيراً والذاكرات»[2].

وفي «الصحيح» في قول : «لا إله إلا الله وحده لا شريك له . . . إلخ»، قال : «ولم يأت أحدٌ بأفضل مما جاء به» الحديث[3].

---

(1) أخرجه النسائي في «المجتبى» (كتاب الصيام، باب ذكر الاختلاف على محمد بن أبي يعقوب. . . ٤ / ١٦٥، ١٦٥ ـ ١٦٦)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٣ / ٥)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٢٤٨ ـ ٢٤٩، ٢٥٥، ٢٥٨)، وعبدالرزاق في «المصنف» (رقم ٧٨٩٩)، والطبراني في «الكبير» (رقم ٧٤٦٣، ٧٤٦٤، ٧٤٦٥)، وابن خزيمة في «الصحيح» (رقم ١٨٩٣)، وابن حبان في «الصحيح» (٨ / ٢١١ ـ ٢١٢، ٢١٣ / رقم ٣٤٢٥، ٣٤٢٦ ـ الإحسان ورقم ٩٢٩، ٩٣٠ ـ موارد)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٤٢١)، والأصبهاني في «الترغيب والترهيب» (رقم ١٧٢٣) عن أبي أمامة، وإسناده صحيح.

وفي (ماء) : «لا مثيل له».

(2) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الدُّعاء، باب منه، ٥ / ٤٥٨ / رقم ٣٣٧٦)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٧٥)، وابن عدي في «الكامل» (٣ / ٩٨١)، والبغوي في «شرح السنة» (٥ / ١٧ / رقم ١٢٤٦، ١٢٤٧) من طريق ابن لهيعة عن درَّاج أبي السَّمح عن أبي الهيثم عن أبي سعيد به، ولفظه : «أي العباد»، وليس : «أي الأعمال».

قال الترمذي : «هٰذا حديث غريب، إنما نعرفه من حديث درَّاج».

قلت : في رواية دراج عن أبي الهيثم ضعف، ولذا الحديث ضعيف، وهو في «ضعيف سنن الترمذي» (رقم ٦٧٠).

ويغني عنه ما في «صحيح مسلم» (رقم ٢٦٧٦) عن أبي هريرة أنَّ رسول الله ﷺ قال : «سَبَقَ المُفَرِّدُون». قالوا : وما المفَرِّدون يا رسول الله؟ قال : «الذاكرون الله كثيراً والذَّاكرات». ولا يوجد فيه السؤال عن أفضل الأعمال ونحوه.

(3) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الدعوات، باب فضل التهليل، ١١ / ٢٠١ / =

وفي النسائي: «ليس شيءٌ أكرم على الله من الدُّعاء»[1].

وفي البزار: أيُّ العبادة أفضل؟ قال: «دعاء المرء لنفسه»[2].

= رقم ٦٤٠٣) عن أبي هريرة مرفوعاً: «من قال لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، له الملك، وله الحمد، وهو على كل شيء قدير في يوم مئة مرة؛ كانت له عَدْلَ عشر رقاب، وكُتبت له مئة حسنة، ومُحيت عنه مئة سيّئة، وكانت له حِرْزاً من الشيطان يومه ذلك حتى يُمسي، ولم يأتِ أحدٌ بأفضل مما جاء إلا رجل عمل أكثرَ منه».

وفي «صحيح مسلم» (١٧ / ١٧ ـ ١٨ ـ بشرح النووي) عنه مرفوعاً: «من قال حين يصبح وحين يمسي: سبحان الله وبحمده مئة مرة؛ لم يأتِ أحدٌ يوم القيامة بأفضل مما جاء به إلا أحدٌ قال مثل ما قال أو زاد عليه».

وفي رواية لأبي داود في «سننه» (رقم ٥٠٩١): «سبحان الله العظيم وبحمده».

وانظر: «سلاح المؤمن» (ص ٢٧١) لابن الإمام، و«الأذكار» للنووي» (١ / ٢٢٠) تحقيق الأخ سليم الهلالي.

(١) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الدَّعوات، باب ما جاء في فضل الدعاء، رقم ٣٣٧٠)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الدعاء، باب فضل الدعاء، رقم ٣٨٢٩)، والبخاري في «الأدب المفرد» (رقم ٧١٢)، والطيالسي في «المسند» (١ / ٢٥٣ ـ منحة)، وأحمد (٢ / ٣٦٢)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٤٩٠)، وابن حبان في «الصحيح» (٣ / ١٥١ ـ ١٥٢ / رقم ٨٧٠ ـ الإحسان)، والطبراني في «الأوسط» (٣ / ٢٥٢ ـ ٢٥٣ / رقم ٢٥٤٤)، وفي «الدعاء» (رقم ٢٨) من طريق عمران القطان عن قتادة عن سعيد بن أبي الحسن عن أبي هريرة مرفوعاً.

قال الطبراني: «لم يرو هٰذا الحديث عن قتادة إلا عمران».

قلت: إسناده حسن من أجل عمران القطان، وباقي رجاله ثقات، وفي عزو المصنف للنسائي نظر، بل هو خطأ؛ إذ لم يعزه له المزّي في «تحفة الأشراف» (٩ / ٤٦٦ / رقم ١٢٩٣٨)، ولا ابن الإمام في «سلاح المؤمن» (رقم ١٠)، ولا النووي في «الأذكار» (رقم ١١٦٦).

(٢) أخرجه البخاري في «الأدب المفرد» (رقم ٧١٥)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٥٤٣)، والبزار في «المسند» (٤ / ٥١ / رقم ٣١٧٣، ٣١٧٤ ـ زوائده) من طريق مبارك بن حسان عن عطاء عن عائشة به. =

وفي الترمذي: «ما من شيء أفضل في ميزان العبد المؤمن يوم القيامة مِن خُلقٍ حسن»[1].

وفي البزار: «يا أبا ذرٍّ! ألا أدلُّك على خَصلتين هما خفيفتان على الظَّهر وأثقل في الميزان من غيرهما؟ عليك بحُسْنِ الخلق، وطُول الصَّمت؛ فوالذي نفسي بيده؛ ما عَمِل الخلائق بمثلهما»[2].

= وإسناده ضعيف لضعف المبارك بن حسان، انظر: «تهذيب التهذيب» (١٠ / ٢٦)، و«الكامل في «الضعفاء» (٦ / ٢٣٢٤).

وفي (ماء): «أي العبادات أفضل؟!!».

(١) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب البر والصلة، باب ما جاء في حسن الخلق، رقم ٢٠٠٣)، والطبراني في «من اسمه عطاء من رواة الحديث» (رقم ١٣) من طريق طريف بن مُطرِّف، وأحمد في «المسند» (٦ / ٤٤٢)، والبخاري في «التاريخ الكبير» (٦ / ٤٦٨) ـ ولم يسق لفظه ـ، وأبو نعيم في «الحلية» (٧ / ١٠٧) من طريق الحسن بن مسلم، كلاهما عن عطاء الكَيْخَاراني عن أم الدرداء عن أبي الدرداء به، وإسناده صحيح.

ورواه عن عطاء بنحوه: القاسم بن أبي بزَّة، وأخرجه من طريقه أبو داود في «السنن» (كتاب الأدب، باب في حسن الخلق، رقم ٤٧٩٩)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٨ / ٥١٦)، وأحمد في «المسند» (٦ / ٤٤٦، ٤٤٨)، والبخاري في «الأدب المفرد» (رقم ٢٧٠)، والخرائطي في «مكارم الأخلاق» (ص ٩)، وابن أبي الدنيا في «التواضع» (رقم ١٧٣)، وتابع عطاء: يعلى بن مملك كما عند عبدالرزاق في «المصنف» (رقم ٢٠١٥٧)، والترمذي في «الجامع» (رقم ٢٠٠٢)، وأحمد في «المسند» (٦ / ٤٥١)، والبزار في «المسند» (رقم ١٩٧٥ ـ زوائده)، والبغوي في «شرح السنة» (رقم ٣٤٩٦)، وابن أبي الدنيا في «التواضع» (رقم ١٧٢)، والحديث صحيح.

(٢) أخرجه ابن أبي عاصم في «الزهد» (رقم ٢)، وأبو يعلى في «المسند» (٦ / ٥٣ / رقم ٣٢٩٨)، والبزار في «المسند» (٤ / ٢٢٠ / رقم ٣٥٧٣ ـ زوائده)، وابن أبي الدنيا في «الصمت» (رقم ٥٥٤)، وابن حبان في «المجروحين» (١ / ١٩١)، والطبراني في «الأوسط» (رقم ٧٠٩٩) من طريق بشَار بن الحكم عن ثابت البُناني عن أنس مرفوعاً.

إسناده ضعيف، بشار بن الحكم، قال أبو زرعة: «شيخ بصري منكر الحديث»، وقال ابن =

وفي مسلم: أيُّ المسلمينَ خيرٌ؟ قال: «مَن سلِم المُسلمون من لسانهِ ويده»[1].

وفيه: سئل: أيُّ الإسلام خير؟ قال: «تُطْعِمُ الطعامَ، وتقرأُ السلامَ على من عَرَفْتَ ومن لم تَعْرِفْ»[2].

وفي «الصحيح»: «وما أُعطِي أحدٌ عطاءً هو خيرٌ وأوسعُ من الصبر»[3].

= حبان: «منكر الحديث جدّاً، ينفرد عن ثابت بأشياء ليست من حديثه كأنه ثابت آخر، لا يكتب حديثه إلا على جهة التعجب»، ومنه تعلم ما في قول الهيثمي في «المجمع» (٨ / ٢٢): «ورجال أبي يعلى ثقات»! وكذا قول البوصيري ـ كما في هامش «المطالب العالية» (رقم ٢٥٤٠) ـ: «ورواته ثقات».

وأخرج نحوه هناد في «الزهد» (رقم ١١٢٩)، وابن أبي الدنيا في «الصمت» (رقم ٦٤٦) عن الشعبي مرسلاً، وإسناده ضعيف، فيه مبهم وضعيف.

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب بيان تفاضل الإسلام وأيّ أموره أفضل، ١ / ٦٥ / رقم ٤٠ بعد ٦٤) عن عبدالله بن عمرو بن العاص.

وأخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب أيُّ الإسلام أفضل، ١ / ٥٤ / رقم ١١)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب بيان تفاضل الإسلام وأي أموره أفضل، ١ / ٦٦ / رقم ٤٢ بعد ٦٦) عن أبي موسى بلفظ: «أي الإسلام أفضل؟».

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب إطعامُ الطعام من الإسلام، ١ / ٥٥ / رقم ١٢، وباب إفشاء السلام من الإسلام، ١ / ٨٢ / رقم ٢٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب بيان تفاضل الإسلام وأي أموره أفضل، ١ / ٦٥ / رقم ٣٩ بعد ٦٣) عن عبدالله بن عمرو بن العاص.

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الزكاة، باب الاستعفاف عن المسألة، ٣ / ٣٣٥ / رقم ١٤٦٩)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الزكاة، باب فضل التّعفف والصَّبر، ٢ / ٧٢٩ / رقم ١٠٥٣) عن أبي سعيد مرفوعاً، وهو جزء في آخر الحديث.

وفي الترمذي: «خيرُكم من تعلَّم القُرآنَ وعلَّمه»(1).

وفيه: «أفضلُ العبادةِ انتظار الفرَج»(2).

إلى أشياء من هٰذا النمط جميعها يدل على أن التفضيل ليس بمطلق، ويشعر إشعاراً ظاهراً بأن القصد إنما هو بالنسبة(3) إلى الوقت أو إلى حال السائل.

---

(1) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب فضائل القرآن، باب خيركم من تعلم القرآن وعلمه، ٩ / ٧٤ / رقم ٥٠٢٧، ٥٠٢٨)، والترمذي في «الجامع» (أبواب فضائل القرآن، باب ما جاء في تعليم القرآن، ٥ / ١٧٣ / رقم ٢٩٠٧)، وأبو داود في (كتاب الصلاة، باب في ثواب قراءة القرآن، رقم ١٤٥٢)، والنسائي في «فضائل القرآن» (رقم ٦١)، وغيرهم عن عثمان رضي الله عنه.

(2) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الدَّعوات، باب في انتظار الفرج وغير ذٰلك، ٥ / ٥٦٥ / رقم ٣٥٧١)، وابن أبي الدنيا في «الفرج بعد الشدة» (رقم ٢) و«القناعة والتعفف» (رقم ٧٩)، والطبراني في «الكبير» (١٠ / ١٢٤ / رقم ١٠٠٨٨) و«الدعاء» (رقم ٢٢) و«الأوسط» (٢ / ق ١٥ / أ) من طريق حماد بن واقد عن إسرائيل عن أبي إسحاق الهمداني عن أبي الأحوص عن عبدالله بن مسعود رفعه: «سلوا الله من فضله؛ فإن الله عزَّ وجلَّ يُحبُّ أن يُسأَلَ، وأفضلُ . . .».

قال الطبراني: «لم يرو هٰذا الحديث عن أبي إسحاق إلا إسرائيل، تفرد به حماد بن واقد، ولا يروى عن ابن مسعود إلا بهٰذا الإسناد»، وقال الترمذي عقبه: «هٰكذا روى حماد بن واقد في هٰذا الحديث، وقد خُولفَ في روايته، وحماد بن واقد هٰذا هو الصَّفَّار ليس بالحافظ، وهو عندنا شيخٌ بصريٌّ، وروى أبو نُعيم هٰذا الحديث عن إسرائيل عن حُكيم بن جُبير عن رجل عن النبي ﷺ مرسل»، قال: «وحديثُ أبي نُعيم أشْبهُ أن يكون أصحّ».

قلت: وحكيم بن جبير متَّهم، وإنْ كان الأصح في حديثه الإرسال؛ **فالحديث ضعيف جدّاً**.

وورد عن ابن عمر وابن عباس وأنس وعلي بلفظ: «انتظار الفرج بالصبر عبادة»، وطرقه كلها معلولة، ومدارها على كذَّابين ووضَّاعين؛ إلا حديث علي فهو ضعيف جدّاً. انظر: «السلسلة الضعيفة» (رقم ١٥٧٢، ١٥٧٣).

(3) فهو من تحقيق المناط وتعيين الصورة التي توجد فيها الأفضلية بالنسبة للوقت أو السائل. (د).

وقد دعا[1] عليه السلام لأنسٍ بكثرة المال؛ فبورك له فيه.

وقال لثعلبة بن حاطبِ حين سأله[2] الدعاء له بكثرة المال: «قليلٌ تؤدِّي شكرَهُ خيرٌ من كثيرٍ لا تطيقُه»[3].

وقال لأبي ذر: «يا أبا ذرٍّ! إني أراك ضعيفاً، وإني أحِبُّ لك ما أحِبُّ لنفسي، لا تأمَّرَنَّ على اثنين، ولا تولَّيَنَّ مالَ يتيم»[4].

ومعلوم أن كِلا العملين[5] من أفضل الأعمال لمن قام فيه بحق الله وقد قال في الإمارة والحكم: «إن المُقسِطين عندَ اللهِ على منابرَ من نورٍ عن يَمينِ الرَّحمٰن» الحديث[6].

---

(١) بقوله ﷺ: «اللهم أكثر مالَه وولَده، وبارك له فيما أعطيته» أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الدعوات، باب قول الله تبارك وتعالى: ﴿وصلِّ عليهم﴾، ١١ / ١٣٦ / رقم ٦٣٣٤، وباب الدّعاء بكثرة المال والولد مع البَركة، ١١ / ١٨٢ / رقم ٦٣٧٨، ٦٣٧٩، وباب الدعاء بكثرة الولد مع البَركة، ١١ / ١٨٣ / رقم ٦٣٨٠، ٦٣٨١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب جواز الجماعة في النافلة. . . ،١/ ٤٥٨ / رقم ٦٦٠، وكتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أنس رضي الله عنه، ٤ / ١٩٢٨ / رقم ٢٤٨٠) عن أم سُلَيم رضي الله عنهما.

(٢) أي: ولم يقبل الإرشاد لما يناسب نفسه، ونزل فيه: ﴿ومنهم من عاهد الله﴾ الآية [التوبة: ٧٥]؛ فكان هٰذا من معجزات علم الغيب. (د).

قلت: لم يثبت ذٰلك كما قال المحققون من علماء الحديث.

(٣) مضى تخريجه (٢ / ٤٤٨)، وهو ضعيف.

(٤) مضى تخريجه في (٢ / ٤٤٨)، وفي الأصل: «ولا تلينَّ مالَ يتيم».

(٥) في (ط): «كلًّا من العملين».

(٦) تتمة الحديث: وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما وَلُوا»، أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، ٣ / ١٤٥٨ / رقم ١٨٢٧)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب آداب القضاة، باب فضل الحاكم العادل في حكمه، ٨ / ٢٢١)، =

وقال: «أنا وكافلُ اليتيم كهاتين في الجنة»[1]، ثم نهاه عنهما لما علم له خصوصاً في ذلك من الصلاح.

وفي «أحكام إسماعيل بن إسحاق» عن ابن سيرين؛ قال: كان أبو بكر يُـخافِت، وكـان عمرُ يَجهر ـ يعني: في الصلاة ـ؛ فقيل لأبي بكر: كيف تفعل؟ قال: أناجي ربِّي وأتضرع إليه، وقيل لعمر: كيف تفعل؟ قال: أوقِظُ الوَسْنانَ، وأُخسِأُ الشَّيطان، وأُرضي الرحمٰن. فقيل لأبي بكر: «ارفَعْ شيئاً»، وقيل لعمر: «اخْفِض شيئاً»[2]، وفسر بأنه عليه الصلاة والسلام قصد[3] إخراج كل واحد منهما

= والحميدي في «المسند» (٢ / ٢٦٨ / رقم ٥٨٨)، وأحمد في «المسند» (٢ / ١٦٠)، وابن المبارك في «الزهد» (رقم ١٤٨٤)، والآجرّي في «الشريعة» (ص ٣٢٢)، وابن زنجويه في «الأموال» (١ / ٦٦) ـ ومن طريقه البغوي في «التفسير» (٢ / ٩٣)، و«شرح السنة» (١٠ / ٦٣) ـ، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١٠ / ٨٧)، والهروي في «الأربعين في دلائل التوحيد» (رقم ١٦)، وأبو نعيم في «فضيلة العادلين» (رقم ١٣ ـ بتحقيقي) عن عبدالله بن عمرو بن العاص.

(١) مضى تخريجه (٣ / ٢٩٤). (٣) في (ط): «أراد».

(٢) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الصلاة، باب ما جاء في قراءة الليل، رقم ٤٤٧) ـ ومن طريقه البغوي في «شرح السنة» (٤ / ٣٠ ـ ٣١/ رقم ٩١٩) و«التفسير» (٤ / ١٩٠) ـ، وأبو داود في «السنن» (كتاب الصلاة، باب في رفع الصوت بالقراءة في صلاة الليل، رقم ١٣٢٩)، وابن خزيمة في «الصحيح» (رقم ١١٦١) ـ ومن طريقه ابن حبان في «الصحيح» (٣ / ٦ ـ ٧ / رقم ٧٣٣ ـ الإحسان) ـ، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٣١٠) من طريق يحيى بن إسحاق السَّيْلَحيني عن حماد بن سلمة عن ثابت عن عبدالله بن رباح عن أبي قتادة مرفوعاً بنحوه، وإسناده صحيح على شرط مسلم.

قال الترمـذي عقبه: «هٰذا حديث غريب، وإنما أسنده يحيى بن إسحاق عن حماد بن سلمة، وأكثر الناس إنما رووا هٰذا الحديث عن ثابت عن عبدالله بن رباح مرسلاً».

قلت: يحيى ثقة، وقد وصل الحديث؛ فوصله من باب زيادة الثقة إن شاء الله تعالى؛ فهٰذه علة لا تضر، ولا سيما أن له شاهداً عن أبي هريرة، عند أبي داود في «السنن» (رقم ١٣٣٠) بإسنادٍ حسن، وعن علي عند أحمد في «المسند» (١ / ١٠٩)، ورجاله ثقات، وانظر: «التهجد» لعبدالحق =

عن اختياره وإن كان قصده صحيحاً.

وفي «الصحيح»: أن نـاساً جاؤوا إلى النبي ﷺ، فقالوا: إنا نجدُ في أنفسنا ما يتعاظم أحدُنا أن يتكلَّمَ به. قال: «وقد وَجدتموه؟». قالوا: نعم. قال: «ذٰلك صريحُ الإيمان»[1].

وفي حديث آخر: «مَن وَجَدَ من ذٰلك شيئاً؛ فلْيَقُلْ: آمنتُ بالله»[2].

وعن ابن عباس في مثله؛ قال: «إذا وجدتَ شيئاً من ذٰلك فقل: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣]»[3]. فأجاب[4] النبي عليه الصلاة والسلام بأجوبة مختلفة، وأجاب ابنُ عباس بأمر آخر، والعارض من نوع واحد.

وفي «الصحيح»: «إني أعطي الرَّجُلَ وغيرُه أحبُّ إليَّ منه، مخافةَ أن يكبَّهُ اللهُ في النار»[5].

= الإشبيلي (ص ١٦٦).

وفي (د): «وقيل لعمرو»، والصواب: «لعمر».

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب بيان الوسوسة في الإيمان وما يقوله من وجدها، ١ / ١١٩ / رقم ١٣٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب بيان الوسوسة في الإيمان وما يقوله من وجدها، ١ / ١١٩ / رقم ١٣٤) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الأدب، باب في رد الوسوسة، ٤ / ٣٢٩ / رقم ٥١١٠)، واللالكائي ـ مختصراً ـ في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (٥ / ٩٢٠ / رقم ١٦٦٣)، وإسناده حسن. انظر: «صحيح سنن أبي داود» (٣ / ٩٦٢ / رقم ٤٢٦٢).

(٤) أقول: وأجاب من سأله عن المباشرة للصائم بالمنع، وأجاب آخر بالجواز، ثم ظهر أن الأول شاب والثاني شيخ. (د).

(٥) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة =

وآثـر عليه الصَّـلاةُ والسَّـلامُ في بعض الغنـائم قومـاً، ووكـل قوماً إلى إيمانهم[1] لعلمه بالفريقين، وقَبِلَ عليه الصَّلاة والسلام من أبي بكر مالَه كله[2]، ونـدب غيرَه إلى استبقـاء بعضه وقال: «أمسِكْ عليك بعض مالِك؛ فهو خيرٌ لك»[3]، وجاء آخر بمثلِ البيضةِ من الذهب؛ فردَّها في وجهه[4].

= وكـان على الاستسلام أو الخوف من القتل، ١ / ٧٩ / رقم ٢٧، وكتاب الزكاة، باب قول الله تعالى: **﴿لا يسألون الناس إلحافاً﴾**، ٣ / ٣٤٠ ـ ٣٤١ / رقم ١٤٧٨)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب تألف قلب من يخاف على إيمانه لضعفه، ١ / ١٣٢ / رقم ١٥٠) عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه.

(١) يشير المصنف إلى ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب فرض الخمس، باب ما كان النبي ﷺ يُعطي المؤلَّفة قلوبهم، ٦ / ٢٥١ / رقم ٣١٥٠) عن عبدالله بن مسعود؛ قال: «لما كان يوم حنين آثر النبيُّ ﷺ أناساً في القِسمة؛ فأعطى الأقرعَ بن حابس مئةً من الإبل، وأعطى عُيينة مثل ذٰلك، وأعطى أناساً من أشراف العرب؛ فآثرهم يومئذ في القسمة».

ومـا أخـرجه البخاري أيضاً في الكتاب والباب نفسه (رقم ٣١٤٧) عن أنس أن ناساً من الأنصار قالوا لرسول الله ﷺ، حين أفاء اللهُ على رسوله ﷺ من أموال هوازن ما أفاء: فطَفِقَ يُعطي قريشاً وَيَدَعُنا، وسيوفُنا تقطرُ من دمائهم. قال أنس: فَحدِّث رسولُ الله ﷺ بمقالتهم، فأرسلَ إلى الأنصار، فجمعهم في قُبَّةٍ من أدَمٍ، ولم يَدْعُ معهم أحداً غيرهم، فلما اجتمعوا جاءهم رسولُ الله ﷺ؛ فقال: «ما كان حديثٌ بلغني عنكم؟». فقال له فقهاؤهم: أما ذوو آرائنا يا رسول الله؛ فلم يقولوا شيئاً، وأما أناسٌ منا حديثة أسنانُهم؛ فقالوا: يَغفر الله لرسول الله ﷺ، يعطي قريشاً ويتركُ الأنصارَ، وسيوفُنا تقطر من دمائهم. فقال رسول الله ﷺ: «إني لأعطي رجالاً حديث عهدُهم بكفر، أما ترضون أن يذهب الناس بالأموال، وترجعوا إلى رحالِكم برسول الله ﷺ؛ فوالله ما تنقلبون به خيرٌ مما ينقلبون به؟».

(٢) مضى تخريجه (٣ / ٧٠).

(٣) مضى تخريجه (٣ / ٧٠)، وقوله ﷺ هٰذا لكعب بن مالك حيث أراد أن ينخلع عن ماله بعد قبول توبته.

(٤) يشير إلى ما أخرجه أبو داود في «سننه» (كتاب الزكاة، باب الرجل يخرج من ماله، ٢ =

وقال عليٌّ: «حدِّثوا الناس بما يفهمون، أتريدون أن يكذَّبَ اللهُ ورسوله؟!»(١). فجعل إلقاء العلم مقيداً؛ فَرُبَّ مسألةٍ تصلُح لقوم دون قوم(٢)، وقد قالوا في الرَّباني: إنه الذي يُعلِّمُ(٣) بصغارِ العلم قبل كِباره(٤)؛ فهٰذا الترتيب من ذٰلك.

= / ١٢٨ / رقم ١٦٧٣) عن جابر بن عبدالله؛ قال: كنا عند رسول الله ﷺ؛ إذ جاء رجل بمثل بيضة من ذهب، فقال: يا رسول الله! أصبتُ هٰذه من معدن فخذها فهي صدقة، ما أملك غيرها. فأعرض عنه رسول الله ﷺ، ثم أتاه من قبل ركنه الأيمن فقال مثل ذٰلك؛ فأعرض عنه، ثم أتاه من قبل ركنه الأيسر؛ فأعرض عنه رسول الله ﷺ، ثم أتاه من خلفه؛ فأخذها رسول الله ﷺ فَحَذَفه بها، فلو أصابته لأوجته، أو لعقرته؛ فقال رسول الله ﷺ: «يأتي أحدكم بما يملك فيقول هٰذه صدقة ثم يقعد يستكف الناس، خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى».

وأخرجه الدارمي في «سننه» (١ / ٣٩١)، وابن خزيمة في «صحيحه» (٤ / ٩٨ / رقم ٢٤٤١)، وأبو يعلى في «المسند» (رقم ٢٠٨٤)، وابن حبان في «الصحيح» (٨ / ١٦٥ ـ ١٦٦ / رقم ٣٣٧٢ ـ الإحسان)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٤١٣)، والبيهقي في «الكبرى» (٤ / ١٨١).

قال الحاكم: «صحيح على شرط مسلم»، ووافقه الذهبي.

قلت: فيه ابن إسحاق، أخرج له مسلم مقروناً بغيره، وهو مدلس، وقد عنعن، ولم يصرح بالتحديث؛ **فالإسناد ضعيف**.

نعم، صحَّ قوله ﷺ: «خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى»؛ لوروده من طريق آخر عند أحمد في «المسند» (٣ / ٣٤٦)، ولوجود شاهد له عن أبي هريرة عند البخاري في «الصحيح» (رقم ١٤٢٨) وغيره.

(١) مضى تخريجه (١ / ١٢٤)، وانظر عنه: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٣ / ٢٦٠، ٢٦١).

(٢) في (د): «لقومٍ».

(٣) في (ط): «الذي يُربي . . .».

(٤) ذكره البخاري في «صحيحه» (كتاب العلم، باب العلم قبل القول والعمل، ١ / ١٦٠ ـ فتح) عقب قول ابن عباس: «كونوا ربانيين: حلماء، فقهاء»، ثم قال: «ويقال: الرَّباني: الذي يُربِّي الناس بصغار العلم قبل كباره».

وروي عن الحارث بن يعقوب؛ قال: «الفقيهُ كلُّ الفقيه مَن فَقُه في القرآن، وعَرَفَ مكيدة الشيطان»[1]؛ فقوله: «وعرف مكيدة الشَّيطان» هو النكتة في المسألة.

وعن أبي رجاء العطاردي؛ قال: «قلت للزبير بن العوام: ما لي أراكم يا أصحابَ محمدٍ من أخفِّ الناس صلاة؟ قال: نُبادِرُ الوَسواس»[2].

هٰذا مع أن التطويل مستحب، ولٰكن جاء ما يعارضه، ومثله حديث: «أفتانٌ أنتَ يا مُعاذ؟»[3].

ولو تتبع هٰذا النوع لَكَثُر جدّاً، ومنه ما جاء عن الصَّحابة والتَّابعين، وعن الأئمة المتقدِّمين، وهو كثيرٌ.

وتحقيقُ المناط في الأنواع واتفاقُ الناس عليه في الجملة مما يشهد له[4] كما تقدم، وقد فرَّع العلماء عليه؛ كما قالوا في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ﴾ الآية [المائدة:

---

(١) أخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٨١٧ / رقم ١٥٢٨) بسنده إليه.

(٢) أخرجه عبدالرزاق في «المصنف» (٢ / ٣٦٦ ـ ٣٦٧، ٣٦٧ / رقم ٣٧٢٧، ٣٧٣٠)، وابن عساكر وابن النجار؛ كما في «كنز العمال» (١ / ٣٩٨ / رقم ١٧٠٦)، وإسناده صحيح.

(٣) أخرجه الشيخان في «صحيحيهما»، ومضى تخريجه (١ / ٥٢٨، ٢ / ٢٤٨).

وكتب (د): «وكان معاذ يطول بهم في الصلاة؛ فيقرأ بالبقرة، وفيهم أصحاب الحاجات فشكوه، أي: مع أن التطويل مطلوب في الأصل».

قلت: انظر في شرح الحديث: «تهذيب سنن أبي داود» (١ / ٤١٥ ـ ٤١٧)، و«زاد المعاد» (١ / ٢١٢)، كلاهما لابن القيم.

(٤) أي: يشهد للنظر الشخصي الخاص، وتفريعهم على مناط الأنواع كما في الأمثلة لا يتم إلا بالنظر الشخصي الخاص؛ فلذٰلك كان النوعي المذكور شاهداً للشخصي الخاص الذي هو بصدد إثباته. (د).

٣٣]: إن الآية تقتضي مطلق التخيير، ثم رأوا أنه مقيَّدٌ بالاجتهاد؛ فالقتل في موضع، والصلب في موضع، والقطع في موضع، والنَّفي في موضع، وكذٰلك التخيير في الأساري من المَنِّ والفداء.

وكذٰلك جاء في الشَّريعة الأمرُ بالنِّكاحِ وعدُّوه من السُّنن، ولٰكن قسَّموه إلى الأحكام الخمسة، ونظروا في ذٰلك في حق كل مكلف وإن كان نظراً نوعياً؛ فإنه لا يتم إلا بالنظر الشخصي؛ فالجميع في معنى واحد، والاستدلال على الجميع واحد، ولٰكن قد يُستبعدُ ببادىء الرأي وبالنظر الأول؛ حتى يتبيَّن مغزاه ومورده من الشَّريعة، وما تقدم وأمثاله كافٍ مفيدٌ للقطع بصحة هٰذا الاجتهاد، وإنما وقع التنبيه عليه لأن العلماء قلما نبهوا عليه على الخصوص، وبالله التوفيق.

فإن قيل: كيف تصح دعوى التفرقة بين هٰذا(١) الاجتهاد المستدَلِّ عليه(٢) وغيره من أنواع الاجتهاد، مع أنهما في الحكم سواء؟ لأنه إن كان غير منقطع فغيره كذٰلك، إذ لا يخلو أن يراد بكونه غير منقطع أنه لا يصح ارتفاعه [بالكلية، وإن صحَّ إيقاع بعض جزئياته، أو يراد أنه لا يصح ارتفاعه] لا بالكلية ولا بالجزئية(٣)، وعلى كل تقدير؛ فسائر أنواع الاجتهاد كذٰلك.

أما الأول؛ فلأن الوقائع في الوجود لا تنحصر؛ فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذٰلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره؛ فلا

---

(١) وهو تحقيق المناط بالمعنى الأول. (د).

(٢) أي: على أنه لا يرتفع من الدنيا ما دام التكليف موجوداً. (د).

(٣) لعل الأصل: «بالكلية أو بالجزئية»؛ أي: لا يخلو أن يكون مرادك بالانقطاع الممنوع هو الارتفاع كلياً بحيث لا يكون له وجود أصلاً، أي: وأما ارتفاعه في بعض الجزئيات مع بقائه في البعض الآخر؛ فليس بممنوع، أو يكون غرضك أنه لا يرتفع أصلاً ولا في جزئية، وقد فرع على الأول ما يفيد استواءهما في عدم الارتفاع كلياً، وعلى الثاني ما يفيد استواءهما في أنه لا ضرر من تعطل بعض الجزئيات في كل من النوعين. (د). وما بين المعقوفتين من (ط) فقط.

بد من حدوث وقـائع لا تكون منصوصاً على حكمها، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد، وعند ذٰلك؛ فإما أن يُترك الناس فيها مع أهوائهم، أو ينظر فيها بغير اجتهـاد شرعي، وهـو أيضاً اتباعٌ للهوى، وذٰلك كله فساد؛ فلا يكون بدٌّ من التوقف لا إلى غاية، وهو معنى تعطيل التكليف لزوماً، وهو مؤد إلى تكليف ما لا يطاق[1]؛ فإذاً لا بد من الاجتهاد في كل زمان لأن الوقائع المفروضة لا تختص بزمان دون زمان.

وأمـا الثـاني؛ فباطل؛ إذ لا يتعطل مطلق التكليف بتعذر الاجتهاد في بعض الجزئيات، فيمكن ارتفاعه في هٰذا النوع الخاص وفي غيره[2]، فلم يظهر بين الاجتهادين فرق.

فالجواب: أنَّ الفرقَ بينهما ظاهر من جهة أن هٰذا النوع الخاص كلي في كل زمـان، عامٌّ في جميع الوقائع أو أكثرها، فلو فرض ارتفاعه لارتفع معظم التكليف الشـرعي أو جميعه، وذٰلك غير صحيح؛ لأنه إن فرض في زمان ما ارتفعت الشريعةُ ضربَة لازب[3] بخلاف غيره فإن الوقائع المتجددة التي لا عهد بها في الزمان المتقدم قليلة بالنسبة إلى ما تقدم؛ لاتساع النظر والاجتهاد من المتقدمين، فيمكن تقليدهم فيه لأنه معظم الشريعة؛ فلا تتعطل الشريعة بتعطل

---

(١) أي: فدليلك بعينه يجري في الأنواع الثلاثة أيضاً؛ فرفع الاجتهاد فيها يؤدي إلى تكليف المحال؛ فلا وجه لهٰذه التفرقة، بقي أن يقال: إن هٰذا غير ما أجراه في الدليل هناك، حيث قال: «لكان تكليفاً بالمحال، وهو غير ممكن شرعاً، كما أنه غير ممكن عقلاً»، والتزمنا هناك تصحيح كلامه بجعله من التكليف المحال، ورجعه إلى تكليف الغافل، ولٰكنه هنا جعله من تكليف ما لا يطاق، وهو التكليف بالمحال، وهو جائز عقلاً، غايته أنه غير واقع في الشرع، والظاهر أن غرضه هنا عين ما تقدم له. (د).

(٢) لعله: «وفي غيره كذٰلك»؛ أي: في غير الاجتهاد المستدل عليه من أنواع الاجتهاد. (ف).

(٣) في (ط): «لازم».

بعض الجزئيات، كما لو فرض العجز عن تحقيق[1] المنـاط في بعض الجـزئيات دون السائر؛ فإنه لا ضرر على الشريعة في ذلك؛ فوضح أنهما ليسا سواءً[2]، والله أعلم.

* * * * *

(١) في (ط): «اجتهاد تحقيق».

(٢) إذ إنه إذا تعطلت الأنواع الثلاثة؛ فإنما يتعطل قليل من فروع الشريعة، بخلاف تحقيق المناط المستدل على عدم ارتفاعه؛ فإن تعطله يقتضي تـعطل جميع فروع الشريعة، أو على الأقل معظمها. (د).

المسألة الثانية

إنما تحصل[1] درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين:

أحدهما: فهم[2] مقاصد الشريعة على كمالها.

---

(١) سيأتي في المسألة الخامسة والسادسة ما يفيد أن هٰذا الحصر ليس حقيقياً، وأنه بالنسبة لبعض أنواع الاجتهاد فقط، وأن بعضها يحتاج لأكثر من الوصفين، وبعضها لا يتوقف عليهما. (د).

(٢) لم نر من الأصوليين من ذكر هٰذا الشرط الذي جعله الأول، بل جعله السبب، أما التمكن من الاستنباط؛ فهو الذي اقتصرت عليه كتب الأصول المشتهرة، وجعلوه يتحقق بمعرفة الكتاب والسنة، أي ما يتعلق منهما بالأحكام، ثم بمعرفة مواقع الإجماع، وشرائط القياس، وكيفية النظر، وعلم العربية، والناسخ والمنسوخ، وحال الرواة، وهٰذه هي المعارف التي أشار إليها المؤلف، ثم رأيتُ في «إرشاد الفحول» [ص ٢٥٨] للشوكاني نقل الغزالي [في «المنخول» (ص ٣٦٦ - ٣٦٧) وهو مأخوذ - كما هو معلوم - عن إمام الحرمين الجويني، والمذكور في كتابه «البرهان» (٢ / ٩٢٧، ١٣٣٨)] عن الشافعي - بعد بيان مفيد فيما ينبغي للمجتهد أن يعمله -؛ قال: «ويلاحظ القواعد الكلية أوَّلاً، ويقدمها على الجزئيات، كما في القتل بالمثقَّل، فتُقَدَّمُ قاعدة الردع على مراعاة الاسم، فإنْ عَدَمَ قاعدةً كليَّة نظر في النصوص ومواقع الإجماع» اهـ. وهٰذا بعينه ما يشير إليه المؤلف هنا، وأوضحه إيضاحاً كافياً في المسألة الأولى من كتاب الأدلة؛ إلا أنه يبقى الكلام فيما نقله في «التبصرة» [١ / ٥٦ - لابن فرحون] عن القرافي في نقض حكم الحاكم إذا خالف القياس والنص والقواعد، حيث قال: «ما لم يكن هناك معارض لها؛ فلا ينقض الحكم إجماعاً، كما في صحة عقد القراض والمساقاة والسلم والحوالة ونحوها؛ فإنها على خلاف قواعد الشرع والنصوص والقياس، ولٰكن الأدلة الخاصة مقدمة على القواعد والنصوص والأقيسة»، ولا يخفى مخالفة هٰذا لما قرره المؤلف هنا، وما سبطه سابقاً، وما نقله الغزالي عن الشافعي، اللهم إلا أن يقال: معنى تقديم الدليل الخاص على القواعد في كلام القرافي تخصيصه لها، والأخذ به في موضع المعارضة إذا لم تتحقق استقامة الحكم بالكلي فيه؛ كالعرايا وسائر المستثنيات، كما تقدم للمؤلف هناك. (د).

قلت: ذكر ابن السبكي في «جمع الجوامع» (٢ / ٣٨٣) نقلاً عن والده في تعريف (المجتهد): «هو من هٰذه العلوم ملكة له، وأحاط بمعظم قواعد الشرع، ومارسها بحيث اكتسب قوة =

والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها.

أما الأول؛ فقد مر في كتاب المقاصد أن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح، وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذٰلك، لا من حيث إدراك[1] المكلَّف؛ إذ المصالح تختلف عند ذٰلك بالنسب والإضافات[2]،

= يفهم بها مقصود الشارع». وذكر فيه (٢ / ٤٠١) في شروط المجتهد (معرفة القواعد الكليّة)، ثم ذكر عن الشافعي نحو ما عند الشوكاني، وبيَّن البناني في «حاشيته» عليه أن هٰذا الاشتراط لا يخرج عن معرفة الآيات والأحاديث المتعلّقة بالأحكام، فمن لم يذكر هٰذا الشرط ـ وكذا شرط معرفة المقاصد ـ؛ فقد اعتبره مفهوماً من معرفة القرآن والسنة، فلا بد للمجتهد من أن يعرف جزئياتهما وكلياتهما، ويدرك أيضاً العلل والمصالح المنوطة بالأحكام، ومن الأصوليين من أشار إلى ذٰلك؛ كابن قدامة؛ فإنه قال في «روضة الناظر» (٢ / ٤٠٦ ـ مع شرح مختصر الروضة): «ولا بد من إدراك دقائق المقاصد في الكتاب والسنة».

وذكر ذٰلك علي بن عبدالكافي في السبكي في مقدمة «شرح المنهاج» (١ / ٨)؛ حيث علق كمال رتبة الاجتهاد على ثلاثة أشياء، آخرها: «أن يكون له من الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة، ما يكسبه قوة يفهم منها موارد الشرع من ذٰلك، وما يناسب أن يكون حكماً لها في ذٰلك المحل».

وقال ابنه في «الابتهاج بشرح المنهاج» (٣ / ٢٠٦) أن العالم إذا تحققت له رتبة الاجتهاد جاز تقليده، وذكر من شروط ذٰلك «الاطلاع على مقاصد الشريعة، والخوض في بحارها».

وانظر: «الاجتهاد» (ص ١٩٢) للسيد محمد موسى، و«الاجتهاد» (ص ٩٦ ـ ١٠١) لنادية العمري، و«نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» (٢٨٧ ـ ٢٩٠).

(١) أي: الإدراك البحت الذي لم يراع فيه الحيثية المذكورة. (د).

(٢) كما تقدم له أنها تكون منافع أو مضار في حال دون حال، ووقت دون وقت، ولشخص دون شخص، وأن الأغراض في الأمر الواحد تختلف، بحيث إذا نفذ غرض بعض تضرر آخر لمخالفة غرضه؛ فوضع الشريعة لا يصح أن يكون تبعاً لما يراه المكلف مصلحة؛ لأنه لا يستتب الأمر مع ذٰلك، بل بحسب ما رسمه الشرع من إقامة الحياة الدنيا للحياة الآخرة، ولو نافت الأهواء والأغراض ﴿ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض﴾ [المؤمنون: ٧١]، وتقدم الدليل على ذٰلك، وأن العقلاء في الفترات كانوا يحافظون على اعتبار المصالح بحسب عقولهم، لٰكن على =

واستقر بالاستقراء التام أن المصالح على ثلاث[1] مراتب، فإذا بلغ الإنسان مبلغاً، فهم عن الشارع فيه قصدَه في كل مسألة[2] من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها؛ فقد حصل له وصفٌ هو السبب[3] في تنزُّلِه منزلةَ الخليفة للنَّبيِّ ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله.

وأما الثاني؛ فهو كالخادم للأول، فإن التمكن من ذٰلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً، ومِن هنا كان خادماً[4] للأول، وفي

= وجه لم يهتدوا به إلى النصفة والعدل، بل مع الهرج، وكانت المصلحة تفوت مصلحة أخرى، وتهدم قاعدة أو قواعد؛ فجاء الشرع بالميزان الذي يجمع بين المصالح في كل وقت. (د).

(١) أي: لا تعدوها وإن حصل اختلاف في بعض جزئياتها أنها من الضروريات أو من الحاجيات أو مكملات إحداهما مثلاً. (د).

(٢) هٰذا على القول المرجوح من عدم جواز تجزُّىء الاجتهاد، فأما على جواز ذٰلك وهو الراجح المختار للغزالي، وقال ابن السبكي: «إنه الصحيح؛ فلا يشترط الفهم المذكور لغير المسألة التي يتعلق بها اجتهاده»، قال في «المحصول» [٦ / ٢٥]: «والحق [أنه يجوز] أن [تحصل] صفة الاجتهاد تحصل في فنٍّ دون فن، بل في مسألة دون مسألة». (د).

قلت: انظر في مسألة تجزّىء الاجتهاد: «المستصفى» (٢ / ٣٥٣ - ٣٥٤)، و«الإحكام» (٤ / ١٦٤) للآمدي، و«المرآة» (٢ / ٤٦٩) مع «حاشية الإزميري»، و«البحر المحيط» (٤ / ٤٧٣ و٦ / ٢٠٩) للزركشي، و«شرح تنقيح الفصول» (٤٣٠)، و«المعتمد» (٢ / ٩٢٩)، و«التقرير والتحبير» (٣ / ٢٩٤)، و«مقدمة المجموع» (١ / ٧١)، و«إرشاد الفحول» (٢٥٤ - ٢٥٥)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٠ / ٢٠٤، ٢١٢ - ٢١٣)، و«إعلام الموقعين» (٤ / ٢١٦ - ٢١٧)، و«جمع الجوامع» (٢ / ٤٠٥ - ٤٠٦ - مع حاشية البناني)، و«شرح العضد على ابن الحاجب» (٢ / ٢٩٠ - ٢٩١)، و«فواتح الرحموت» (٢ / ٣٦٤)، و«الاجتهاد في الإسلام» (ص ١٦٤ - ١٧٣) لنادية العمري.

(٣) لا ينافي أنه لا بد من الوصف الآخر وهو التمكن؛ لأنه جعله شرطاً، وسمى هٰذا سبباً. (د).

(٤) لأنه لا يفهم مقاصد الشريعة إلا بواسطة هٰذه المعارف، وقد تقدم أنه لا بد من الكليات =

استنباط الأحكام ثانياً، لٰكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط؛ فلذٰلك جعل شرطاً ثانياً، وإنما كان الأول هو السبب في بلوغ هٰذه المرتبة لأنه المقصود، والثاني وسيلة.

لٰكن[1] هٰذه المعارف تارة يكون الإنسانُ عالماً بها مجتهداً فيها، وتارة يكون حافظاً لها مُتمكِّناً من الاطلاع على مقاصدها غير بالغ رتبة الاجتهاد فيها، وتارة يكون غير حافظ ولا عارف؛ إلا أنه عالم بغايتها، وأن له افتقاراً[2] إليها في مسألته التي يجتهد فيها؛ فهو بحيث إذا عنَّت له مسألة ينظر فيها زاول أهل المعرفة بتلك المعارف المتعلقة بمسألته؛ فلا يقضي فيها إلا بمشورتهم، وليس بعد هٰذه المراتب الثلاث مرتبة يعتد بها في نيل المعارف المذكورة.

فإن كان مجتهداً فيها كما كان مالكٌ في علم الحديث، والشافعيُّ في علم الأصول؛ فلا إشكال، وإن كان متمكناً من الاطلاع على مقاصدها كما قالوا في الشافعي[3] وأبي حنيفة في علم الحديث؛ فكذٰلك أيضاً لا إشكال في صحة اجتهاده، وإن كان القسم الثالث؛ فإن تهيأ له الاجتهاد في استنباط الأحكام مع

= التي هي ضوابط المصالح والمفاسد مضمومة إلى الجزئيات التي هي الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وما يتعلق بها من المباحث المفصلة في كتب الأصول، وأنه لا يستغني بالكليات عن الجزئيات، ولا بهٰذه عن تلك؛ فالجزئيات يفهم بها مقاصد الشريعة أولاً، فهي تخدمها من هٰذه الجهة، وعند الاستنباط لا بد من ضمها معاً، كما تقدم بسطه في أول مسألة في الأدلة؛ فلذا قال: «وفي استنباط الأحكام ثانياً»، وقد جعل التمكن شرطاً ثانوياً للحصول على درجة الاجتهاد، وفهم المقاصد شرطاً أولياً، حتى عبر عنه بالسبب الذي هو أقوى من الشرط وعلله بأنه المقصود، ولو جرى على ما سبق له لعلله بأن الكليات هي أهم الجزأين؛ إذ لا بد من اعتبار الجزئيات بها دائماً، بحيث لا يمكن أن يخرم الجزئي الكلي بخلاف الجزئيات، فإنها وإن كانت تعتبر في الاستنباط؛ إلا أنه لا بد من ردِّها إلى الكليات. (د).

(1) في (ط): «لكون».

(2) في (ماء): «افتقار».

(3) هٰذا متعقَّب، انظر: (ص ٤٦).

كون المجتهد في تلك المعارف كذٰلك[1]؛ فكالثاني، وإلا؛ فكالعدم.

فصل

وقد حصل من هٰذه الجملة أنه لا يلزم[2] المجتهد في الأحكام الشرعية أن يكون مجتهداً في كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة، بل الأمر ينقسم: فإن كان ثمَّ علم لا يمكن أن يحصل وصف الاجتهاد بكنهه إلا من طريقه؛ فلا بد أن يكون من أهله حقيقة حتى يكون مجتهداً فيه، وما سوى ذٰلك من العلوم؛ فلا يلزم ذٰلك فيه، وإن كان العلم به مُعيناً فيه ولٰكن لا يخل التقليد فيه بحقيقة

---

(١) سيأتي له أن يصح أن يسلم المجتهد من القارىء، ومن المحدث، ومن اللغوي، ومن المؤرخ العالم بالناسخ والمنسوخ، ولم يشترط في هٰؤلاء أن يكونوا متهيئين لاستنباط الأحكام؛ حتى يأخذ عنهم المجتهد ويبني حكمه؛ فما معنى قوله: «كذٰلك؟» الذي يفيد أن ذٰلك التهيؤ له قيد لصحة أخذ المجتهد عنه ما يبني عليه استنباطه؟ نعم، في «شرح العضد» [٢ / ٢٩٠ - ٢٩١] لابن الحاجب في مسألة تجزّىء الاجتهاد: «المفروض حصول جميع ما هو أمارة في [تلك] المسألة في ظنه نفياً أو إثباتاً؛ إما بأخذه من مجتهد، وإما بعد تقرير الأئمة الأمارات».

ولٰكنه يحتمل أخذها من مجتهد في ذٰلك العلم الذي أخذ عنه فيه، وإن لم يكن مجتهداً في الأحكام بأن لم يكن مستوفياً كل الشرائط له؛ فتأمل. (د).

(٢) هٰذه قضية توجه النفي فيها إلى الكلية؛ فتنحل إلى موجبة وسالبة جزئيتين، وهما ما أشار إليهما بقوله: «بل الأمر ينقسم»؛ فقوله: «فإن كان ثم علم» الجزئية الموجبة، وقوله: «وما سوى ذٰلك» الجزئية السالبة، ويمكن جعلهما كليتين هٰكذا: «كل علم لا يمكن أن يحصل. . . إلخ»، و«وكل علم يحصل وصف الاجتهاد من غير طريقه لا يلزم أن يكون مجتهداً فيه»؛ فالمطلبان الأخيران ليسا أمراً زائداً على المطلب الأول، بل هما تفصيله ومآله، كما يقتضيه قوله: «بل الأمر ينقسم»، ولذٰلك ترى الدليل على الأول لم يخرج عن كونه استدلالاً على الثالث خاصة، وعند ما أراد الاستدلال على الثالث؛ لم يجد شيئاً غير ما ذكره على الأول، والتزم أن يقول: «فقد مر ما يدل عليه»، وحينئذ؛ فهما مطلبان لا ثلاثة عند التحقيق. (د).

الاجتهاد؛ فهٰذه ثلاثة مطالب[1] لا بد من بيانها:

أما الأول

وهو أنه لا يلزم أن يكون مجتهداً في كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة؛ فالدليل عليه أمور:

أحدها: أنه لو كان كذٰلك؛ لم يوجد مجتهد إلا في الندرة ممن سوى[2] الصحابة، ونحن نمثل بالأئمة الأربعة؛ فالشافعي عندهم مقلِّد في الحديث لم يبلغ درجة الاجتهاد في انتقاده ومعرفته[3]، وأبو حنيفة كذٰلك، وإنما عدوا من أهله مالكاً وحده، وتراه في الأحكام يحيل على غيره كأهل التجارب والطب والحيض وغير ذٰلك، ويبني الحكم على ذٰلك، والحكم[4] لا يستقل دون ذٰلك

---

(١) مأخذ الأول قوله: «لا يلزم... إلخ»، ومأخذ الثاني قوله: «فإن كان ثم علم... إلخ»، ومأخذ الثالث قوله: «وما سوى ذٰلك... إلخ». (ف).

(٢) ولماذا نستثنى الصحابة وهم كغيرهم لا يتأتى لأحدهم أن يكون عالماً بكل ما يتوقف عليه الاجتهاد؛ من تجارب، وطب، وغير ذٰلك، ولا بد لهم من الرجوع إلى غيرهم في كثير مما يتوقف عليه الاجتهاد كما هو الواقع. (د). وفي (ط): «مما سوى».

(٣) انظر رد ذٰلك في «مسألة الاحتجاج بالشافعي» (ص ٣٨ وما بعدها) للخطيب، و«مناقب الشافعي» (٢ / ٣٢٤ - ٣٢٥) للبيهقي، و«تهذيب الأسماء واللغات» (١ / ق ١ / ٥٠).

(٤) أي: والحكم الذي بناه لا يستغني عن ذٰلك الاجتهاد الذي رجع فيه لغيره من هٰؤلاء، فلو كان لا بد في المجتهد أن يكون مجتهداً في كل ما يتعلق به الاجتهاد؛ لكان هٰؤلاء الأئمة غير مقبول منهم الاجتهاد، وهو باطل، وقوله: «ولو كان مشترطاً... إلخ» هٰذا دليل ثانٍ، محصله: لو كان هٰذا شرطاً لزم ألا يجلس للقضاء بين الناس إلا مجتهد في كل ما يتوقف عليه حكمه على أحد الخصمين للآخر، وليس كذٰلك بإجماع؛ فأنت تراه يقيس الاجتهاد على القضاء، مع أن القضاء رتبة أخرى يدور أمرها على تحقيق المناط في الجزئيات غالباً، ولذٰلك أجمعوا على اجتهاده ﷺ في القضاء، مع اختلافهم في كون الاجتهاد في استنباط الأحكام من رتبته ﷺ؛ فلا يسلم قياس الاجتهاد على القضاء في عدم لزوم العلم بكل ما يتوقف عليه الحكم. (د).

الاجتهاد.

ولو كان مشترطاً في المجتهد الاجتهاد في كل ما يفتقر إليه الحكم؛ لم يصح لحاكمٍ أن ينتصب للفصل بين الخصوم حتى يكون مجتهداً في كل ما يفتقر إليه الحكم الذي يوجهّه على المطلوب للطالب[1]، وليس الأمر كذٰلك بالإجماع.

والثاني[2]: أن الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية علم مستقل[3] بنفسه، ولا يلزم في كل علم أن تبرهن مقدماته فيه بحال، بل يقول العلماء: إن من فعل ذٰلك؛ فقد أدخل في علمه علماً آخر ينظر فيه بالعَرض لا بالذات، فكما يصح للطبيب أنْ يُسلِّم من العلم الطبيعي أنْ الأُسْطُقُصات[4] أربعة، وأن مِزاج الإنسان أعدل الأمزجة فيما يليق أن يكون عليه مزاج الإنسان، وغير ذٰلك من المقدمات، كذٰلك يصح أنْ يُسلِّم المجتهدُ من القارىء أن قوله تعالى:

---

(١) في (د) وحدها، وفي الأصل و (ف) و (م): «الطّالب».

(٢) هو في الحقيقة دليل ثالث. (د).

(٣) ليس هناك علم يقال له «علم الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية» له موضوع يميزه عما سواه؛ حتى يعد كل ما خرج عنه نظراً في عرضي العلم لا في ذاتي له، فإن كان مراده المعارف التي ينبني عليها التمكن في الاجتهاد؛ فذٰلك ما نحن يسبيل معرفته، وتمييز ما يتوقف عليه مما لا يتوقف عليه؛ فبعد أن يمتاز ما يتوقف عليه يقال: إن ما زاد عنه يكون البحث فيه أشبه شيء بإدخال علم في آخر، وهو في اصطلاحهم غير محمود، وبالجملة؛ فهٰذا الدليل أشبه بالشعريات ما لم يمحص الأمر ويحصر ما يتوقف عليه الاجتهاد توقفاً أصلياً كما أشرنا إليه. (د).

قلت: كلمة (علم) لا وجود لها في الأصل.

(٤) كلمة يونانية يراد بها العناصر الأربعة: الماء، والتراب، والهواء، والنار. (ف).

قلت: الضبط الذي رسمناه هو الذي صوّبه دُوزي في «تكملة المعاجم العربية» (١ / ١٣٠).

وقال (ماء): «يقال لها: «الاستقصاءات»، ويقال لها: «الأركان»».

﴿ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ ﴾ [المائدة: ٦] بالخفض مرويٌّ[1] على الصحة، ومن المحدِّث أن الحديث الفلاني صحيح أو سقيم، ومن عالم[2] الناسخ والمنسوخ أن قوله: ﴿ كُتِبَ عَلَيۡكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ إِن تَرَكَ خَيۡرًا ٱلۡوَصِيَّةُ ﴾ [البقرة: ١٨٠] منسوخ بآية المواريث، ومن اللُّغوي أن القرء يطلق[3] على الطهر والحيض، وما أشبه ذٰلك، ثم يبني عليه الأحكام، بل براهين الهندسة في أعلى مراتب اليقين، وهي مبنية على مقدمات[4] مسلَّمة في علم آخر، مأخوذة في علم الهندسة على التقليد، وكذٰلك العدد وغيره من العلوم اليقينية، ولم يكن ذٰلك قادحاً في حصول اليقين للمهندس أو الحاسب في مطالب علمه، وقد أجاز[5] النظار وقوع الاجتهاد في الشريعة من الكافر المنكر

---

(١) ليس في هٰذا اجتهاد حتى يقال: إنه أخذ من المجتهد كما تقدم له في مثال الطبيب، إنما هو مجرد الرواية والتلقي، ويشترك المجتهد في ذٰلك مع المروي عنه بمجرد الرواية؛ إلا أن يقال: إنه لا يلزمه في الرواية حينئذ أن يعرف طرقها وطبقات الرواة لها، بخلاف عالم القراءات الذي يعد فنياً أو نسميه خصيصاً، وهٰذا إذاً اشترطنا في الأخذ عنه أن يكون بالغاً هٰذه المرتبة وإن كانت عبارته هنا لا تفيد ذٰلك؛ لأنه اكتفى بقوله: «مروي على وجه الصحة»، ولا يخفى أن هٰذا يكفي فيه مجرد تلقي الرواية. (د).

(٢) في (ط): «علم».

(٣) ينافي ما سيأتي له أنه لا بد أن يكون مجتهداً في اللغة، بحيث يساوي العرب في فهمها مفردات وتراكيب، ومن ينقص عن ذٰلك لا يعد بقوله في فهم الكتاب والسنة كما سيأتي له في الحاصل آخر المسألة. (د).

(٤) كوجود الدائرة الذي سيمثل به، وكوجود الزاوية؛ فإنهما يرجعان إلى علم وجود الكم المتصل المبرهن عليه في غير الهندسة، وكذا العدد بالنسبة للكم المنفصل. (د).

(٥) في «التحرير» و«شرحه» [٣ / ٢٩١، ٣٤٣ ـ مع التقرير والتحبير] و«منهاج البيضاوي»[1] [ص ٢٦٨] شرطية الإيمان، ثم ما هي ثمرة هٰذا التجويز؟ هل يقلده المسلمون فيما استنبطه من الأحكام الشرعية، وهو غير معقول، أم يعمل هو بها؟ وهٰذا لا يعنينا ولا يعد اجتهاداً =

---

(١) لم يصرحا في مبحث (الاجتهاد) بشرطية الإيمان، وإنما أفاده كلامهما.

لوجود الصانع والرسالة والشريعة؛ إذ كان الاجتهاد إنما ينبني[1] على مقدمات تفرض صحتها، كانت كذٰلك في نفس الأمر أو لا، وهٰذا أوضح من إطناب فيه.

فلا يقال: إن المجتهد إذا لم يكن عالماً بالمقدمات التي يبنى عليها لا يحصل له العلم بصحة اجتهاده؛ لأنا نقول: بل يحصل له العلم بذٰلك؛ لأنه مبني على فرض[2] صحة تلك المقدمات، وبرهان الخلْف[3] مبني على

= في الشريعة، وقوله: «تفرض صحتها» هٰذا غير كافٍ، بل لا بد من تأكده صحتها حتى يكون معتقداً أو ظانّاً صحة الحكم، أما مجرد الفرض؛ فلا يؤدي إلى حكم مظنون فضلاً عن معتقد، وهٰذا يكر أيضاً على اجتهاد الكافر؛ لأنه لا يعتقد صحة المقدمات التي ينبني عليها اجتهاده في الشريعة؛ لأنها الكتاب والسنة وما يرجع إليهما، قال في «التحرير» و«شرحه»: «وأما العدالة؛ فشرط قبول فتواه؛ فإنه لا يقبل قول الفاسق في الديانات، لا شرط صحة الاجتهاد، لجواز أن تكون للفاسق قوة الاجتهاد؛ فله أن يأخذ باجتهاد نفسه»*اهـ. فليس الكلام في الكافر على ما رأيت، وقال الآمدي: «شرطه أن يعلم وجود الرب وما يجب له من الصفات مصدقاً بالرسول وما جاء به». (د).

قلت: «وانظر المستصفى» (٢ / ٣٥٠)، و«روضة الناظر» (٣ / ٩٦٠)، و«إعلام الموقعين» (١ / ١١)، و«جمع الجوامع» (٢ / ٣٨٥).

(١) في (ماء)، (ط): «يُبنى».

(٢) وهل فرض الصحة يحصل الظن أو العلم بصحة النتيجة، أو أنه يؤول الأمر إلى أن يكون عنده ليس بعلم ولا ظن، بل إن صحت المقدمات وهو لا يعلم صحتها تكون النتيجة صحيحة؟ فتأمل. (د).

(٣) المتقدمون من المناطقة على تركبه من قياسين: اقتراني شرطي، ثم استثنائي، هٰكذا: لو لم يكن المطلوب حقاً لكان نقيضه حقاً، ولو كان نقيضه حقاً لكان المحال ثابتاً، ونتيجة هٰذا لو لم يكن المطلوب حقاً لكان المحال ثابتاً توضع في الاستثنائي، ويستثنى نقيض تاليها، هٰكذا لٰكن المحال غير ثابت؛ فالمطلوب حق، وبعض المتأخرين على أنه قياس استثنائي فقط مركب من متصلة مقدمها نقيض المطلوب، وتاليها أمر محال يستثنى فيه نقيضه، وعلى كل حال؛ فالصدق والكذب في الاقتراني الشرطي وكذا في الاستثنائي المتصل إنما يرجع إلى وجود الارتباط والتلازم =

مقدمات باطلة في نفس الأمر، تفرض صحيحة فيبنى[1] عليها، فيفيد البناء عليها العلم بالمطلوب؛ فمسألتنا كذٰلك.

والثـالث: أن نوعـاً من الاجتهاد لا يفتقر إلى شيء من تلك العلوم أن يعرفه، فضلاً أن يكون مجتهداً فيه، وهو الاجتهاد في تنقيح[2] المناط، وإنما يفتقر[3] إلى الاطلاع على مقاصد الشريعة خاصة، وإذا ثبت نوعٌ من الاجتهاد دونَ الاجتهاد[4] في تلك المعارف ثبت مطلق الاجتهاد بدونه، وهو المطلوب.

فإن قيل: إن جاز أن يكون مقلِّداً في بعض ما يتعلق بالاجتهاد لم تصفُ له مسألة معلومة فيه؛ لأن مسألة يقلد في بعض مقدماتها لا تكون مجتهداً فيها بإطلاق، فلم يمكن أن يوصف صاحبها بصفة الاجتهاد بإطلاق، وكلامنا إنما هو

= وعدمهما، وإنتاجها يتوقف على كون ذٰلك كلياً ودائماً؛ فأين تكون المقدمات الباطلة في نفس الأمر التي يبني عليها فتفيد العلم بالمطلوب؟ فكلامه غير واضح. (د).

(١) في الأصل: «ينبني».

(٢) كيف وهو لا يكون إلا في أوصاف تضمنها نص الشارع، وهو عربي يحتاج فهمه إلى الرتبة العربية المشترطة. (د).

(٣) قال فيما تقدم: إن التمكن من الاستنباط يتوقف على معارف وعلوم كثيرة، وأنه خادم للأول وهو فهم مقاصد الشريعة؛ فقوله: «وإنما يفتقر إلى الاطلاع على مقاصد الشريعة خاصة دون شيء من تلك العلوم» لا يتأتى مع سابق الكلام؛ لأنه على ما تقدم لا بد له من هٰذه المعارف كوسيلة إلى فهم مقاصد الشريعة على الأقل، وإن لم يحتج إليها عند التخريج، وإنما يصح ذٰلك إذا صح أن يأخذ مقاصد الشريعة تقليداً؛ فتأمل. (د).

(٤) بل دليله ينتج أكثر من ذٰلك؛ فيقال: وإذا ثبت نوع من الاجتهاد دون هٰذه العلوم رأساً فضـلاً عن الاجتهاد فيها؛ ثبت مطلق الاجتهاد بدون تلك المعارف وبدون الاجتهاد فيها، ثم لا يخفى أن هٰذا غير ما أصله أولاً من جعله شرطاً للحصول على صفة الاجتهاد، وهٰذا يزيد ما أشرنا إليه في الكلام على الحصر في الوصفين بياناً ووضوحاً. (د).

قلت: كتب (ف) هنا ما نصه: «الأولى: «بدون الاجتهاد»».

في مجتهد يُعتمد على اجتهاده بإطلاق، ولا يكون كذٰلك مع تقليده في بعض المعارف المبني عليها.

فالجواب: إنَّ ذٰلك شرطٌ في العلم بالمسألةِ[1] المجتهد فيها بإطلاق لا شرطٌ في صحة الاجتهاد لأن تلك المعارف ليست جزءاً من ماهية الاجتهاد، وإنما الاجتهاد يتوصل إليه بها، فإذا كانت محصَّلةً بتقليد أو باجتهاد أو بفرضِ[2] محال، بحيث يفرض تسليم صاحب تلك المعارف المجتهد فيها ما حُصِّل هٰذا ثم بَنى عليه؛ كان بناؤه صحيحاً لأن الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم، وهو قد وقع، ويبين ذٰلك ما تقدم في الوجه الثاني، وأن العلماء[3] الذين بلغوا درجة الاجتهاد عند عامة الناس؛ كمالك، والشافعي، وأبي حنيفة كان لهم أتباعٌ أخذوا عنهم وانتفعوا بهم، وصاروا في عداد أهل الاجتهاد، مع أنهم عند الناس مقلدون في الأصول لأئمتهم، ثم اجتهدوا بناءً على مقدمات مقلَّدٍ فيها، واعتُبرت أقوالهم واتبعت آراؤهم، وعمل على وفقها، مع مخالفتهم لأئمتهم وموافقتهم؛ فصار قول ابن القاسم أو قول أشهب أو

---

(١) في الأصل وجميع النسخ المطبوعة: «بمسألة» وما أثبتناه من (ط)، وهو الذي صوبه (د)، فقال: «لعل الأصل: «المجتهد فيها مجتهد بإطلاق»».

(٢) مبني على ما سبق له، وقد علمت أن هٰذه توسعة في الكلام لا محل لها؛ لأنه لا يعد من بذل الوسع الكافي في الاجتهاد أن يفرض المجتهد المحتاج إلى أمارة أن المجتهد في علم هٰذه الأمارة يسلم بما حصل عليه منها، ثم يبني على هٰذا الفرض استنباطه حكماً شرعياً يجب عليه العمل به ويقلد فيه، بمجرد هٰذا الفرض الذي ليس من نوع التقليد، ولا نوع الاجتهاد في هٰذه الأمارة، وما سلم له في الوجه الثاني كان من باب التقليد للعالم المحدث ومن معه، وسيقول بعد: «ثم اجتهدوا على مقدمات مقلد فيها»، ولم يأت بمثال للمقدمات المفروضة التي كرر الكلام فيها. (د).

(٣) هٰذا المثال أظهر من الأمثلة التي ذكرها في الدليل الثاني من التسليم للقارىء واللغوي... إلخ؛ لأنه لم يقدم دليلاً على صحة هٰذا التسليم، بل أرسلها دعوى مجردة، أما هٰذا المثال؛ فواضح لأنه لا ينازع أحد في التسليم لمثل ابن القاسم وأبي يوسف في الاجتهاد، والمخالفة في بعض الفروع لمالك وأبي حنيفة، واعتبار اجتهادهما صحيحاً. (د).

غيرهما معتبراً في الخلاف على إمامهم، كما كان أبو يوسف ومحمد بن الحسن مع أبي حنيفة، والمزني والبويطي مع الشافعي[1]؛ فإذاً لا ضرر على الاجتهاد[2] مع التقليد في بعض القواعد المتعلقة بالمسألة المجتهد فيها.

وأما الثاني من المطالب، وهو فرضُ علمٍ تتوقف صحة الاجتهاد عليه، فإن كان ثَمَّ علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة إلا بالاجتهاد فيه؛ فهو بلا بُدٍّ مضطرٌّ إليه لأنه إذا فرض كذٰلك لم يمكن في العادة الوصول إلى درجة الاجتهاد دونه؛ فلا بد من تحصيله على تمامه، وهو ظاهر؛ إلا أن هٰذا العلم مبهمٌ في الجملة فيسأل عن تعيينه.

والأقرب في العلوم إلى أن يكون هٰكذا علمُ اللغة العربية، ولا أعني بذٰلك النحو وحده، ولا التصريف وحده، ولا اللغة، ولا علم المعاني، ولا غير ذٰلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان، بل المراد جملة علم اللسان ألفاظ أو معاني كيف تصورت، ما عدا علم الغريب[3]، والتصريف المسمى بالفعل، وما يتعلق بالشعر من حيث هو شعر كالعروض والقافية؛ فإن هٰذا غير مفتقر إليه هنا، وإن

---

(١) انظر طبقات أصحاب الأئمة الأربعة بتفصيلٍ حسنٍ أوعب مما عند المصنف عند ابن القيم في «الفروسية» (ص ٢٨٣ - ٢٨٥ - بتحقيقي).

(٢) الأنسب «على المجتهد». (ف).

قلت: وهٰكذا «المجتهد» عند (م).

(٣) أي: علم غريب اللغة، وقد اعتنى به العلماء بحثاً وتدويناً، لا سيما غريب القرآن والحديث. (ف).

قلت: وكتب (د) ما نصّه: «لعله لا يريد الغرابة بالمعنى الأعم الذي يشمل ما لا يخل بالفصاحة وما يخل بها، بل يريد الثاني حتى يكون للاستثناء وجه في عدم الحاجة إليه؛ لأنه لا يوجد في القرآن أصلًا، أما المعنى الأول؛ فهو موجود قطعاً، والاجتهاد يتوقف عليه لأنه تعريف بمعنى المفردات».

كان العلم به كمالاً في العلم بالعربية وبيان تعين[1] هٰذا العلم ما تقدم في كتاب المقاصد من أن الشريعة عربية، وإذا كانت عربية؛ فلا يفهمها حقَّ الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم؛ لأنهما سيان[2] في النمط ما عدا وجوه الإعجاز، فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية؛ فهو مبتدىء في فهم الشريعة، أو متوسطاً؛ فهو متوسط في فهم الشريعة، والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذٰلك في الشريعة؛ فكان فهمه فيها[3] حجة كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة، فمن لم يبلغ شأوهم؛ فقد نَقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم، وكل من قصر فهمه لم يعد حجة، ولا كان قوله فيها مقبولاً.

فلا بد من أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها؛ كالخليل، وسيبويه، والأخفش، والجَرْمِيّ، والمازني ومن سواهم، وقد قال الجَرْمِيّ[4]: «أنا منذ ثلاثين سنة أُفتي الناس [في الفقه] من كتاب سيبويه»[5].

---

(١) في (ط): «تعلُّم».

(٢) أي: إن ما ورد في الشريعة من الكتاب والسنة وما ورد من كلام العرب من نمط واحد وطريق واحد، سوى ما اختصا به من المزايا التي ترتفع بها درجة الكلام في الحسن والقبول؛ فالقرآن انفرد عن سائر كلام العرب بمزايا جعلته معجزاً للبشر عن الإتيان بسورة منه، والحديث امتاز بما جعله يفوق غيره من كلامهم وإن لم يبلغ درجة الإعجاز. (د).

(٣) يعني: فهمه من حيث ما يفيده الكلام العربي، وليس المراد أنه بمجرد ذٰلك يكون مجتهداً في الشريعة ويؤخذ بقوله فيها، بل لا بد من ضم الصفات الأخرى من معرفة مقاصد الشريعة وغير ذٰلك. (د).

(٤) هو أبو عمر صالح بن إسحاق البجلي مولى لهم، نزل في جَرْم؛ فنُسِب إليهم، إمام العربية، وكان صادقاً ورعاً خيِّراً، إليه انتهى علم النحو في زمنه، توفي سنة خمسٍ وعشرين ومئتين، له ترجمة في «السير» (١٠ / ٥٦١ - ٥٦٣).

(٥) أسنده عنه الزُّبيدي في «طبقات النحويين واللغويين» (ص ٧٥)، وقول المصنف =

وفسروا ذٰلك بعد الاعتراف به بأنه كان صاحب حديث، وكتابُ سيبويه يتعلم منه النَّظر والتَّفتيش، والمراد بذٰلك أن سيبويه وإن تكلم في النحو؛ فقد نبَّه في كلامه على مقاصد العرب، وأنحاء تصرفاتها في ألفاظها ومعانيها، ولم يقتصر فيه على بيان أن الفاعل مرفوعٌ والمفعول منصوب ونحو ذٰلك، بل هو يبين في كل باب ما يليق به، حتى إنه احتوى على علم المعاني والبيان ووجوه تصرفات الألفاظ والمعاني، ومن هنالك كان الجرمي على ما قال، وهو كلام يروى عنه في صدر[1] «كتاب سيبويه» من غير إنكار.

ولا يقال: إن الأصوليين قد نفوا هٰذه المبالغة في فهم العربية؛ فقالوا: ليس على الأصولي أن يبلغ في العربية مبلغ الخليل وسيبويه وأبي عبيدة والأصمَعي، الباحثين عن دقائق الإعراب ومشكلات اللغة، وإنما يكفيه أن يحصِّل منها ما تتيسر به معرفة ما يتعلق بالأحكام بالكتاب[2] والسنة.

لأنا نقول: هٰذا غير ما تقدم[3] تقريره، وقد قال الغزالي[4] في هٰذا الشرط: «إنه القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال، حتى يميز[5] بين صريح الكلام وظاهره ومجمله[6]، وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه،

= الآتي: «وفسَّروا ذٰلك...» أورده الزُّبيدي من مقالة محمد بن يزيد، وهو ممن روى عن الجَرْميّ، وكذا في صدر «كتاب سيبويه» (١ / ٥ - ٦) كما سيأتي عند المصنف قريباً.

(١) في (م): «صدد» بالدال في آخره، وكتب في الهامش: «في المطبوعات: «في صدر»».

(٢) لعل الأصل من الكتاب. (د).

(٣) من أن من لم يبلغ شأو العرب والصحابة في فهم اللغة لم يكن قوله حجة. (د).

(٤) في «المستصفى» (٢ / ٣٥٢).

(٥) في «المستصفى»: «إلى حد يميز...».

(٦) تفردت (م) بزيادة بعد «مجمله»: «ومبيِّنه».

ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيده، ونصه وفحواه ولحنه ومفهومه».

وهٰذا الذي اشترط لا يحصل إلا لمن بلغ في اللغة العربية درجة الاجتهاد، ثم قال: «والتخفيف[1] فيه [أنه][2] لا يشترط أن يبلغ مبلغ[3] الخليل والمبرد، وأن يعلم[4] جميع اللغة ويتعمق في النحو».

وهٰذا أيضاً صحيح؛ فالذي نفي اللزوم فيه[5] ليس هو المقصود في الاشتراط، وإنما المقصود تحرير الفهم حتى يضاهي[6] العربي في ذٰلك

---

(١) هٰكذا في الأصل و(د)، أما (ف) و(م)؛ ففيهما «التحقيق لذٰلك»، وعلق عليها (ف)؛ فقال: «صوابه التخفيف بالفاء ضد التثقيل، كما يفهم من عبارة الغزالي، حيث جعل لكل علم من العلوم المشروطة في الاجتهاد مرتبتين ثقيلة وخفيفة. راجع «المستصفى» [٢ / ٣٥٢]».

(٢) سقطت من الأصل و(ف) و(د)، وأثبتها من (م) و(ط)، وهي في «المستصفى» (٢ / ٣٥٢).

(٣) بدلها في مطبوع «المستصفى»: «درجة».

(٤) بدلها في مطبوع «المستصفى»: «يعرف».

(٥) أي: وهو علم جميع اللغة لم نشترطه؛ لأننا إنما اشترطنا أن يساوي العربي في فهم اللغة، ولم نشترط أن يعرف الجميع؛ لأن العربي لا يعرف جميع اللغة، ولا يدقق تدقيقات متعمقة مثل ما للخليل مثلاً، وهٰذا لا يمنع أن يشترط الاجتهاد في اللغة بناء على كلام الغزالي نفسه، حيث قال: «القدر الذي يفهم به خطاب العرب... إلخ»؛ لأن هٰذا لا يكون إلا لمن بلغ درجة الاجتهاد. (د).

قلت: انظر كلام الأصوليين حول الدرجة التي ينبغي للمجتهد أن يصل إليها في معرفة العربية: «الرسالة» (ص ٥١ - ٥٢) للشافعي، و«الإحكام» (٣ / ٢٠٥) للآمدي، و«جمع الجوامع» (٢ / ٤٠٠ - مع حاشية البناني)، و«البحر المحيط» (٦ / ٢٠٢ - ٢٠٣)، و«الاجتهاد» (ص ١٦٨ - ١٧٢) لسيد موسى، و«الاجتهاد في الإسلام» (ص ٨٤ - ٩٠) لنادية العمري.

(٦) انظر إذاً ما اشتهر عن أبي حنيفة من عدم إجادته اللغة؛ فهٰذا يدل على عدم صحة ما اشتهر. (د). =

المقدار، وليس من شرط العربي أن يعرف جميع اللغة ولا أن يستعمل الدقائق؛ فكذلك المجتهد في العربية، فكذلك المجتهد في الشريعة، وربما يفهم بعض الناس أنه لا يشترط أن يبلغ مبلغ الخليل وسيبويه في الاجتهاد في العربية، فيبني في العربية على التقليد المحض؛ فيأتي في الكلام على مسائل الشريعة بما السكوت أولى به منه، وإن كان ممن[1] تعقد عليه الخناصر جلالةً في الدين، وعلماً في الأئمة المهتدين.

وقد أشار الشافعي في «رسالته»[2] إلى هذا المعنى[3]، وأن الله خاطب العرب بكتابه بلسانها على ما تعرف من معانيها[4]، ثم ذكر[5] مما يعرف من معانيها اتِّساع لسانها وأن تخاطب بالعام مراداً به ظاهره، وبالعام يراد به العام ويدخله الخصوص، ويُسْتَدلُّ على ذلك ببعض ما يدخله في الكلام، وبالعام يراد به الخاص، ويعرف بالسياق، وبالكلام ينبىء أوله عن آخره، وآخره عن أوله، وأن تتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون اللفظ كما تعرف بالإشارة، وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، والمعاني الكثيرة بالاسم الواحد.

= قلت: تجد ذلك مفصلاً في «تأنيب الخطيب» (ص ٤٤ ـ ٥٨)، و«فقه أهل العراق وحديثهم» (ص ٥٩)، كلاهما للكوثري، و«الروض الباسم» (١ / ١٦٠) لابن الوزير.

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «مما»، وكتب (ف): «الأولى «ممن»؛ أي: «وإن كان ذلك المتكلم ممن تعقد عليه الخناصر... إلخ»».

(٢) انظر منها (الفقرات ١٧٣ ـ ١٧٨).

(٣) بعد أن ذكر في «الاعتصام» مهم ما قاله الشافعي في هذا المعنى وأمثلته؛ قال [٢ / ٨٠٨ ـ ط ابن عفان]: «وإنما أتى الشافعي بـ[النوع] الأغمض من طرائق العرب؛ لأن سائر تصرفاتها بسطها أهل فنون اللغة من نحو وبيان... إلخ، وأهل الأخبار المنقولة عن العرب لمقتضيات الأحوال». (د). وفي (ط): «خاطب بكتابه العرب...».

(٤) أي: معاني العرب التي تنساق إليها أفهامهم. (ف).

(٥) أي: الشافعي في «الرسالة» (الفقرات ١٧٧ ـ ١٧٨).

ثم قال[1]: «فمن جهل هٰذا من لسانها ـ وبلسانها نزل الكتابُ وجاءت به السنة ـ؛ فتكلَّف القولَ في علمها تَكَلُّفَ ما يجهلُ بعضَه، ومن تَكَلَّف ما جَهِلَ وما لم تُثْبِتْهُ معرفتُه[2]؛ كانت موافقتُهُ للصواب[3] إن وَافَقَه من حيثُ لا يَعْرِفُه غيرَ محمودةٍ، وكان بخَطَئه غيرَ معذورٍ، إذا نطق[4] فيما لا يُحيطُ علمُه بالفرق بين الصواب والخطأ فيه».

هٰذا قوله، وهو الحق الذي لا محيص عنه، وغالب ما صنِّف في أصول الفقه من الفنون إنما هو من المطالب العربية التي تكفل المجتهد فيها بالجواب عنها، وما سواها من المقدمات؛ فقد يكفي فيه التقليد، كالكلام في الأحكام تصوّراً وتصديقاً؛ كأحكام النسخ، وأحكام الحديث، وما أشبه[5] ذٰلك.

فالحاصل أنه لا غنى للمجتهد[6] في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب، بحيث يصير فهمُ خطابها له وصفاً غير متكلف ولا متوقَّف فيه في الغالب إلا بمقدار توقف الفطن لكلام اللبيب.

وأما الثالث من المطالب:

وهو أنه لا يلزم في غير العربية من العلوم أن يكون المجتهد عالماً بها؛ فقد مر ما يدل عليه؛ فإن المجتهد إذا بنى اجتهاده على التقليد في بعض المقدمات السابقة عليه؛ فذٰلك لا يضره في كونه مجتهداً في عين مسألته،

---

(1) أي: الشافعي في «الرسالة» (الفقرات ١٧٧ ـ ١٧٨).

(2) في النسخ المطبوعة، و (ط): «يُثبته معرفةً»، وما أثبتناه من «الرسالة».

(3) في النسخ المطبوعة، و (ط): «موافقة الصواب»، وما أثبتناه من «الرسالة».

(4) كذا في جميع النسخ، وفي مطبوع «الرسالة»: «إذا ما نطق...».

(5) كأسباب النزول ومواقع الإجماع. (د).

(6) كذا في (م)، وفي الأصل و (ف) و (د) و (ط): «بالمجتهد»، وكتب (ف): «المناسب للمجتهد باللام؛ أي: لا بد له من ذٰلك، يقال: ما لك غنى عنه ولا مغني، أي: ما لك عنه بد».

كالمهندس إذا بنى بعض براهينه على صحة وجود الدائرة مثلاً؛ فلا يضره في صحة برهانه تقليدُه لصاحب ما بعدَ الطبيعة وهو المبرهِن على وجودها، وإن كان المهندس لا يعرف ذٰلك بالبرهان، وكما قالوا في تقليد الشافعي في علم الحديث ولم[1] يقدح ذٰلك في صحة اجتهاده، بل كما يبني القاضي في تغريم قيمة المتلَف على اجتهاد المقوِّم للسلع وإن لم يعرف هو ذٰلك، ولا يخرجه ذٰلك عن درجة الاجتهـاد، وكما بنى مالك أحكام الحيض والنفاس على ما يعرفه النساء من عاداتهن، وإن كان هو غير عارف به، وما أشبه ذٰلك.

* * * * *

---

(١) في (ط): «لم» بغير واو.

المسألة الثالثة

الشريعة كلها ترجع[1] إلى قول واحد في فروعها وإن كثر الخلاف، كما أنها في أصولها كذٰلك، ولا يصلح فيها غير ذٰلك، والدليل عليه أمور:

أحدها: أدلة القرآن، من ذٰلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا[2] كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]؛ فنفى أن يقع فيه الاختلاف ألبتة،

---

(١) أي: فليس من مقاصد الشرع وضع حكمين متخالفين في موضوع واحد، بل لا يريد إلا طريقاً واحداً في الواقع، ولا ينافي هٰذا حصول اختلاف من المجتهدين من الطريق الذي يريده الشارع. (د).

قلت: وكتب (ف) ما نصه: «أي: ليس فيها ما يفهم قولين مختلفين يتضاربان في حكم بحيث يفيد أحدهما الوجوب والآخر الحرمة في نفس الأمر، بل أدلتها سالمة من التعارض في ذاتها، بريئة من الاختلاف الواقعي، وهٰذا لا ينافي وجود التعارض والاختلاف في فهم الناظر وظنه».

(٢) مبني على أن المراد الاختلاف في الأحكام الشرعية، ومنعه بعضهم بوقوع هٰذا الاختلاف فعلاً، وقال: المراد به التناقض في المعنى والقصور عن البلاغة؛ فالأول بأن يطابق بعضه الواقع وبعضه لا يكون كذٰلك، ويكون العقل موافقاً لبعض أحكامه دون بعض، والثاني بتفاوته في النظم ركة وفصاحة، وبلوغاً لحد الإعجاز في البعض دون البعض، وكل ذٰلك يكون سببه نقصان القوة البشرية وتخاذلها عن الوفاء بمواجب الصحة الكاملة والإعجاز التام، على أن الآية في وصف القرآن، وهو أخص من مطلق الشريعة؛ فإنها كما تشمله تشمل السنة والإجماع والقياس وسنة الصحابة كما تقدم؛ فالدليل أخص من المدعى، ولٰكن المانع لا يتأتى له إثبات الاختلاف في الأحكام الشرعية أيضاً بالمعنى الذي يريده المؤلف وهو تعارض أدلتها في نفس الأمر؛ فيرجع إلى المعنى الذي يقرره المؤلف. (د).

قلت: قرر ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٣ / ١٩) أن الاختلاف في القرآن يراد به التضاد والتعارض، ولا يراد به مجرد عدم التماثل، وانظر في الاختلاف ومعناه المنفي عن القرآن: «تأويل مشكل القرآن» (٢٤، ٣٣)، و«بصائر ذوي التمييز» (٢ / ٥٦١ ـ ٥٦٢)، و«الاعتصام» (٢ / ٢٣٢ ـ ٢٣٣ ـ ط رضا، و٢ / ٨١٨ ـ ط ابن عفان)، و«المنهاج في ترتيب الحجاج» للباجيّ ـ وهو مصنف حول (الاختلاف) في الاصطلاح ـ، و«الحقيقة الشرعية» (ص ٣٣ ـ ٤٠).

ولو كان فيه ما يقتضي قولين مختلفين لم يصدق عليه هٰذا الكلام على حال.

وفي القرآن: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ الآية [النساء: ٥٩]، وهٰذه الآية صريحة في رفع[1] التنازع والاختلاف؛ فإنه ردّ المتنازعين إلى الشريعة، وليس ذٰلك إلا ليرتفع الاختلاف، ولا يرتفع الاختلاف إلا بالرجوع إلى شيء واحد؛ إذ لو كان فيه ما يقتضي الاختلاف لم يكن في الرجوع إليه رفعُ تنازع، وهٰذا باطل[2].

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ[3] وَٱخۡتَلَفُواْ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُۚ﴾ الآية [آل عمران: ١٠٥]، والبينات هي الشريعة، فلولا أنها لا تقتضي الاختلاف ولا تقبله ألبتة لما قيل لهم: مِن بعدِ كذا، ولكان لهم فيها أبلغُ العذر، وهٰذا غير صحيح؛ فالشريعة لا اختلاف فيها.

وقال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦۚ﴾ [الأنعام: ١٥٣]؛ فبين أن طريق الحق واحد، وذلك عام في

---

(١) أي: عن الشريعة وإثبات أنها لا اختلاف فيها، والاستدلال بهٰذه الآية تام يشمل القرآن والسنة وغيرهما مما ينبني عليهما. (د).

(٢) أي: عبث لا يطلبه الله تعالى، أي: وقد طلب منهم الرجوع إليهما لرفع التنازع، والرجوع إلى ما يقتضي الاختلاف لا يمكن أن يحقق المطلوب فيكون عبثاً؛ إلا أنه مع قوة هٰذا الدليل على المدعى تبقى شبهة في المقام، وهي أن الأئمة المجتهدين مع رجوعهم للكتاب والسنة قد لا يرتفع النزاع بينهم، وقد يجاب عنها بأنه لم يقل: إن رددتموه ارتفع قطعاً وبطريقة كلية. (د).

(٣) وقد يقال: إن التفرق المنهي عنه التفرق بالعداوة، والاختلاف في أصول الدين، وتكفير بعضهم بعضاً؛ كما هو الواقع في شأن هٰؤلاء اليهود والنصاري، الذين نعى عليهم هٰذا التفرق والاختلاف، ولو كان كما يقول؛ لكان المسلمون وأولهم الصحابة قد وقعوا فيما نهوا عنه، ولكان يترتب عليه الجزاء الذي ترتب على تفرق اليهود والنصارى، معاذ الله؛ فقوله: «والبيات هي الشريعة»، نقول: بل أخص؛ فلا ينتج المطلوب. (د).

جملة الشريعة وتفاصيلها.

وقال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣]، ولا يكون حاكماً بينهم إلا مع كونه قولاً واحداً فصلاً بين المختلفين.

وقال: ﴿۞ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا...﴾ الآية إلى قوله: ﴿وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ﴾ [الشورة: ١٣]، ثم ذكر بني إسرائيل وحذَّر الأمة أن يأخذوا بسنتهم؛ فقال: ﴿وَمَا تَفَرَّقُوٓا۟ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۚ﴾ [الشورى: ١٤].

وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ ۗ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ﴾ [البقرة: ١٧٦].

والآياتُ في ذم الاختلاف والأمرِ بالرجوع إلى الشريعة كثيرٌ كله، قاطع في أنها لا اختلاف فيها، وإنما هي على مأخذٍ واحدٍ وقولٍ واحد، قال المُزَنيُّ صاحب الشافعي: «ذمَّ اللهُ الاختلافَ وأمرَ عنده بالرجوع إلى الكتاب والسنـة». [فلو كان الاختلاف من دينه ما ذمَّه، ولو كان التنازع من حكمه ما أمرهم بالرجوع عنده إلى الكتاب والسنة»[1]].

والثاني: أن عامة[2] أهل الشريعة أثبتوا في القرآن والسنة الناسخ

(١) أورده ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ٩١٠ - ط المحققة).

(٢) لم يخالف إلا أبو مسلم الأصفهاني من المسلمين في وقوعه في شريعة واحدة، والصحيح أن خلافه لفظي؛ لأنه يسميه تخصيصاً، ولم يخالف فيه من الملل الأخرى سوى الشمعونية من اليهود، ذهبوا إلى امتناعه عقلاً وسمعاً، والعنانية منهم إلى امتناعه سمعاً، أما العيسوية منهم أصحاب عيسى[1] الأصفهاني؛ فيجيزونه عقلاً وسمعاً، واعترفوا بنبوة سيدنا محمد ﷺ، =

(١) كذا في الشرح، والصواب: «أبو عيسى»، انظر: «الملل والنحل» (١ / ٢١٥)، وانظر عنهم وعن «العنانية» و«الشمعونية»: «اعتقادات فرق المسلمين» (٨٢ - ٨٣)، و«الحور العين» (١٤٤)، و«أديان العرب في الجاهلية» (١٩٩ - ٢٠٢).

والمنسوخ على الجملة، وحذَّروا من الجهل به والخطأ فيه، ومعلومٌ أن الناسخ والمنسوخ إنما هو فيما بين دليلين يتعارضان بحيث لا يصح اجتماعهما بحال، وإلا لما كان أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً، والفرض خلافه؛ فلو كان الاختلاف من الدين لما كان لإثبات الناسخ والمنسوخ ـ من غير نص قاطع فيه ـ فائدةٌ[1]، ولكان الكلام في ذٰلك كلاماً فيما لا يجني ثمرة؛ إذ كان يصح العمل بكل واحد منهما ابتداءً ودواماً، استناداً إلى أن الاختلاف أصل من أصول الدين، لٰكن هٰذا كله باطل بإجماع؛ فدل على أن الاختلاف لا أصل له في الشريعة، وهٰكذا القول في كل دليل مع معارضه؛ كالعموم[2] والخصوص، والإطلاق والتقييد، وما أشبه[3] ذٰلك؛ فكانت تنخرم هٰذه الأصول كلها، وذٰلك فاسد؛ فما أدى إليه مثله.

والثالث: أنه لو كان في الشريعة مَساغٌ للخلاف لأدَّى إلى تكليف ما لا يطاق؛ لأن الدليلين إذا فرضنا تعارضهما وفرضناهما مقصودين معاً للشارع؛ فإما أن يقال: إن المكلف مطلوبٌ بمقتضاهما، أوْ لا، أو مطلوبٌ بأحدهما دون الآخر، والجميع غير صحيح؛ فالأول يقتضي «افعَلْ»، «لا تفعلْ» لمكلف واحد

= ولٰكنهم قالوا للعرب خاصة. (د).

قلت: انظر في مذهب أبي مسلم الأصفهاني: «نهاية السول» (٢ / ١٤٩)، و«نظرية النسخ في الشرائع السماوية» (ص ٢٣) لشعبان محمد إسماعيل، مطابع الدجوي، مصر، سنة ١٩٧٧، و«لا نسخ في القرآن» لأحمد السقا (ص ١٧ ـ ١٨)، ط دار الفكر العربي، سنة ١٩٧٨م.

(١) أي: لما كان هناك مقتض للبحث والاجتهاد عن الناسخ والمنسوخ، بل كان يجب الوقوف في ذٰلك عند حد ما ثبت بنص قاطع فقط. (د).

(٢) أي: فكان لا يلزم البحث عن المخصصات للعام مع أنه يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن مخصص إجماعاً. (د).

(٣) أي: كالترجيح بين الأدلة المتعارضة. (د).

من وجه واحد، وهو عين التكليف بما لا يطاق، والثاني باطل؛ لأنه خلاف[1] الفرض، وكذلك الثالث؛ إذ كان الفرض[2] توجه الطلب بهما؛ فلم يبق إلا الأول فيلزم منه ما تقدم.

لا يقال: إن الدليلين بحسب شخصين أو حالين؛ لأنه خلاف الفرض، وهو أيضاً قول واحد لا قولان لأنه إذا انصرف كل دليل إلى جهة لم يكن ثَمَّ اختلاف، وهو المطلوب.

والرابع: أن الأصوليين اتفقوا على إثبات الترجيح[3] بين الأدلة المتعارضة إذا لم يمكن الجمع، وأنه لا يصح إعمال أحد دليلين متعارضين جِزافاً[4] من غير

---

(١) لأن محصل الثاني أنه غير مطلوب بمقتضى الدليلين، والفرض توجه الطلب، ولم يقل: إنه تكليف بما لا يطاق لأنه لا يكون كذلك إلا لو كان الحاصل أنه مطلوب بمقتضى الدليلين ومطلوب بضد ذلك مثلاً، وقوله: «وكذا الثالث»؛ أي: يلزمه خلاف الفرض لأن الفرض أنهما مقصودان معاً للشارع؛ فلا يعقل معه أن يكون التكليف بأحدهما دون الآخر، وقوله: «فلم يبق إلا الأول»؛ أي: لم يبق غير مخالف لأصل المفروض إلا الأول، وقد بطل بكونه تكليف ما لا يطاق. (د).

قلت: انظر تفصيل ذلك في «الإبهاج» (٣ / ٢٠٠)، و«حاشية البناني على المحلي» (٢ / ٣٥٨)، و«المستصفى» (٢ / ٣٧٩ وما بعدها)، و«نهاية السول» (٣ / ١٦١ - ١٦٩ - بحاشية التقرير والتحبير).

(٢) لعله: «إذ كان علة» لقوله: «وكذلك الثالث». (ف).

(٣) في «المسودة في أصول الفقه» (ص ٣٠٦): «لا يجوز أن يوجد في الشرع خبران متعارضان من جميع الوجوه، وليس مع أحدهما ترجيحٌ يُقدَّم به، ذكره أبو بكر الخلال، وهذا قول القاضي».

(٤) لأنه إنما يصح أن يعمد إلى أحد الدليلين المتعارضين جزافاً إذا كان الاختلاف أصلاً في الدين، والحاجة إلى الترجيح لا تكون إلا لأن الحق واحد علينا تعرفه، ولعله لهذه المزية التي انفرد بها الترجيح عن العموم والنسخ وما معهما، أفرده بهذا الدليل الرابع مع إمكان دخوله في قوله: «وما أشبه ذلك»، كما أشرنا إليه، وإن كان بيانه في قوله: «إذ لا فائدة فيه» هو البيان السابق بعينه، =

نظر في ترجيحه على الآخر، والقول بثبوت الخلاف في الشريعة يرفع باب الترجيح جملة؛ إذ لا فائدة فيه ولا حاجة إليه على فرض ثبوت الخلاف أصلاً شرعياً لصحة وقوع التعارض في الشريعة لٰكن[1] ذٰلك فاسد؛ فما أدى إليه مثله.

والخامس: أنه شيء لا يتصور؛ لأن الدليلين المتعارضين إذا قصدهما الشارع مثلاً لم يتحصل مقصوده؛ لأنه إذا قال[2] في الشيء الواحد: «افعل» «لا تفعل»؛ فلا يمكن أن يكون المفهوم منه طلب الفعل لقوله: «لا تفعل»، ولا طلب تركه لقوله «افعل»، فلا يتحصل للمكلف فهم التكليف؛ فلا يتصور توجهه على حال، والأدلة على ذٰلك كثيرة لا يحتاج فيها إلى التطويل لفساد الاختلاف في الشريعة.

= ولو صور الدليل هٰكذا: اتفقوا على إثبات الترجيح، وأنه لا يصح إعمال أحد دليلين متعارضين جزافاً بدون نظر في طرق ترجيحه، والقول بثبوت الخلاف يرفع لزوم النظر في الترجيح، ويصحح أخذ أحد الدليلين جزافاً؛ لكان لإفراد الترجيح بدليل رابع وجه، لأن ما تقدم في الثاني مأخذه أن البحث في العموم وما معه لا تجنى له ثمرة، والمأخذ في هٰذا الدليل أن قولهم بلزوم الترجيح يتنافى مع كون الاختلاف أصلاً في الدين، ولا يخفى أن مثله يقال في العموم والإطلاق كما أشرنا إليه. (د).

قلت: انظر كلاماً حسناً وجمعاً مستطاباً في تقديم الجمع على الترجيح في «التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية» (١ / ٢٦٤ - ٣٠١).

(١) في (ط): «لكان».

(٢) هٰذا ليس بعيداً عن الاحتمال الأول في الدليل الثالث الذي قرره بأنه تكليف بما لا يطاق، غايته أنه قرره هنا من جهة فهم المكلف، وأنه لا يتأتى له أن يفهم المكلف به، ويكون حينئذ خللاً في المأمور، وتقدم أن ذٰلك من التكليف المحال الراجع إلى تكليف الغافل، فعلى فرض أنه يقصد ذٰلك لا يكون الفرق إلا من جهة التصوير والتقرير لا غير؛ لأنه يمكن تصوير الاحتمال المذكور به؛ فلا تكون هناك حاجة إلى هٰذا رأساً، إلا أن يقال: إن نظره هنا من جهة أنه لا يحصل المقصد من التكليف، يعني: فيكون عبثاً، وهٰذه جهة أخرى لإبطاله غير جهة تكليف ما لا يطاق في الدليل الثالث، وهٰذا ما يفيده قوله: «لم يتحصل مقصوده»، وإن كان في استدلاله بعد ذٰلك نحا نحو لزوم التكليف المحال كما أشرنا إليه. (د).

فإن قيل: إن كان ثم ما يدل على رفع الاختلاف فثم ما يقتضي وقوعه في الشريعة، وقد وقع، والدليل عليه أمور:

ـ منها: إنـزال المتشـابهات[1]؛ فإنها مجال للاختلاف لتباين الأنظار واختـلاف الآراء والمـدارك، هٰذا وإن كان التـوقف فيهـا هو المحمـود؛ فإن الاختلاف فيها قد وقع، ووضع الشارع لها مقصود له، وإذا كان مقصوداً له وهو عالم بالمـآلات؛ فقـد جعل سبيلاً إلى الاختلاف[2]، فلا يصح أن ينفى عن الشارع رفع[3] مجال الاختلاف جملة.

ـ ومنها: الأمور الاجتهادية التي جعل الشارع فيها للاختلاف مجالاً؛ فكثيراً ما تتوارد على المسألة الواحدة أدلة قياسية[4] وغير قياسية، بحيث يظهر بينهـا التعارض، ومجال[5] الاجتهاد مما[6] قصده الشارع في وضع الشريعة حين شرع القياس ووضع الظواهر التي يختلف في أمثالها النظار ليجتهدوا فيثابوا على ذٰلك، ولذٰلك نبه في الحديث على هٰذا المقصد بقوله عليه الصلاة والسلام:

(١) المراد بها المتشابهات الحقيقية، وقوله: «ومنها الأمور الاجتهادية» هي المتشابهات الإضافية. (د).

(٢) أي: وذٰلك يدل على أن الاختلاف له أصل في الشريعة، وأنها لا ترجع إلى قول واحد في فروعها ما دام الاختلاف مستنداً إلى وضع من الشارع. (ف).

(٣) لعل الصواب: «وضع» بالواو والضاد كما يدل عليه السياق والسباق. (د).

(٤) كمـا ذكـروه في معارضات القياس؛ كقول الحنفي: «مسح الرأس مسح؛ فلا يكرر كمسح الخف»؛ فيقول الشافعي: «مسح الرأس ركن؛ فيكرر كالغسل». (د).

(٥) أي: فوضعه للشريعة مراعياً فيها شرعية القياس، ومجيئه بالظواهر التي من شأنها أن تختلف فيهـا الأنـظار، هٰذا الـوضـع مقصـود ليتأتى الاجتهاد وإثابة المجتهدين، فلما وضع مثار الاختلاف لهٰذا القصد؛ كان الاختلاف مقصوداً له، فلا يصح نفيه عن الشريعة، ومن هٰذا البيان يعلم أن جواب لما محذوف، وقد ذكر دليل الجواب بقوله بعد: «فهٰذا موضع آخر. . . إلخ». (د).

(٦) كذا في (ط) وحده، وفي غيره: «لما»، وكتب (ف): «لعله: «مما قصده الشارع»».

«إذا اجتهدَ الحاكمُ فأخطأ؛ فله أجرٌ، وإن أصاب؛ فله أجران»[1]؛ فهٰذا موضع آخر من وضع الخلاف بسبب وضح محاله.

ـ **ومنها**: أن العلماء الراسخين [و][2] الأئمة المتقين اختلفوا[3]: هل كل مجتهد مصيب، أم المصيب واحد؟ والجميع سوغوا هٰذا الاختلاف، وهو دليل على أن له مساغاً في الشريعة على الجملة.

وأيضاً؛ فالقائلون بالتصويب معنى كلامهم أن كل قول صواب، وأن الاختلاف حق، وأنه غير منكر ولا محظور في الشريعة.

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ١٣ / ٣١٨ / رقم ٧٣٥٢)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الأقضية، باب أجر الحاكم إذا اجتهد، ٣ / ١٣٤٢ / رقم ١٧١٦) عن عمرو بن العاص.

(٢) زيادة من الأصل و (ط).

(٣) رأي الغزالي والقاضي والمزني والمعتزلة أن الحق يصح تعدده بتعدد اختلاف المجتهدين في المسائل التي لا نص فيها ولا إجماع، وهي محلات الاجتهاد، والمختار أن الحق واحد؛ من أصابه أصاب، ومن أخطأه أخطأ، وهو مأجور أيضاً، وهو رأي الأئمة الأربعة: أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد، وأكثر الفقهاء. (د).

قلت: انظر في هٰذه المسألة: «المحصول» (٦ / ٢٩ وما بعدها)، و«البحر المحيط» (٦ / ٢٣٦ وما بعدها)، و«التبصرة» (ص ٤٩٨)، و«المنخول» (ص ٤٥٥)، و«شرح اللمع» (٢ / ١٠٤٤)، و«الإبهاج» (٣ / ١٧٨)، و«البرهان» (٢ / ١٣١٦)، و«المستصفى» (٢ / ٣٥٧)، و«الأنجم الزاهرات» (٢٥٢)، و«شرح الأسنوي» (٢ / ٢٠٢ ـ ٢٠٣ ـ مع البدخشي)، و«شرح العضد على ابن الحاجب» (٢ / ٢٩٤)، و«شرح تنقيح الفصول» (ص ٤٨٦)، و«عقد الجيد» (ص ٣٤) للدّهلوي، و«التمهيد» (٤ / ٣٠٧)، و«شرح الكوكب المنير» (٤ / ٤٨٩)، و«الإحكام» (٤ / ١٨٣) للآمدي، و«تيسير التحرير» (٤ / ٢٠٢)، و«فواتح الرحموت» (٢ / ٣٨٠)، و«كشف الأسرار» (٤ / ١٦)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٠ / ١٩ ـ ٣٩)، و«المسودة في أصول الفقه» (ص ٤٩٥)، و«المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل» (ص ١٨٦).

وأيضاً؛ فطائفة[1] من العلماء جوزوا أن يأتي في الشريعة دليلان متعارضان، وتجويز ذلك عندهم مستند إلى أصل شرعي في الاختلاف.

وطائفة أيضاً رأوا أن قول الصَّحابي حجة[2]؛ فكل قول صحابي وإن عارضه قول صحابي آخر كل واحد منهما حجة، وللمكلف في كل واحد منهما متمسك، وقد نقل هذا المعنى عن النبي ﷺ حيث قال: «أصحابي كالنجوم بأيِّهم اقتديتم اهتَدَيْتم»[3]؛ فأجاز جماعة الأخذ بقول من شاء منهم إذا اختلفوا.

وقال القاسم بن محمد: «لقد نفع الله باختلاف أصحاب النبي ﷺ في أعمالهم، لا يعمل العامل بعمل رجل منهم إلا رأى أنه في سَعة، ورأى أن خيراً منه قد عمله»[4].

وعنه أيضاً: «أيَّ ذلك أخذتَ به لم يكن في نفسك منه شيء»[5].

---

(1) قال في «التحرير» [٣ / ٢ - ٣ - مع التقرير والتحبير]: «والحق أن التعارض في الأدلة الشرعية إنما هو في الظاهر فقط، لا في نفس الأمر، ولذلك يصح أن يقع بين القطعيين، وبهذا يرد على من قال: إنه يشترط فيه الوحدات الثمانية؛ لأن ذلك يصح إذا كان التعارض حقيقياً وفي نفس الأمر». قال الشافعي: «لا يصح عن النبي ﷺ حديثان صحيحان متضادان ينفي أحدهما ما يثبته الآخر، من غير جهة الخصوص والعموم، والإجمال والتفسير؛ إلا على وجه النسخ، وحكى الماوردي والروياني عن كثيرين أن التعارض على جهة التكافؤ جائز وواقع»، وقال القاضي أبو بكر وجماعة: «إن الترجيح بين الظواهر المتعارضة إنما يصح على القول بأن المصيب في الفروع واحد». (د).

(2) انظر ما علقناه على (٤ / ٤٥٦ وما بعد).

(3) الحديث منكر، وقد خرجناه فيما مضى (٤ / ٤٥٢).

(4) أخرجه بسنده إلى القاسم: ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٩٠٠ - ٩٠١ / رقم ١٦٨٦)، وإسناده صحيح.

(5) أخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٩٠١ / رقم ١٦٨٧).

ومثلُ معناه مروي عن عمر بن عبدالعزيز، قال: «ما يسُرُّني أنَّ لي باختلافهم حُمْرَ النَّعَم»، قال القاسم: «لقد أعجبني قول عمر بن عبدالعزيز: ما أحب أن أصحاب رسول الله لم يختلفوا؛ لأنه لو كان قولاً واحداً كان الناس في ضيق، وإنهم أئمة يقتدى بهم؛ فلو أخذ أحد بقول رجل منهم كان في سعة»[1].

وقال بمثل ذٰلك جماعة من العلماء.

وأيضاً؛ فإن أقوال العلماء بالنسبة [إلى العامة كالأدلة بالنسبة إلى][2] المجتهدين، ويجوز لكل واحد على قول جماعة أن يقلد من العلماء من شاء[3]، وهو من ذٰلك في سَعة، وقد قال ابن الطيب وغيره في الأدلة إذا تعارضت على المجتهد واقتضى كل واحد ضدَّ حكم الآخر ولم يكن[4] ثَمَّ ترجيح؛ فله

(١) أخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٩٠١، ٩٠٢ / رقم ١٦٨٨، ١٦٨٩)، وإسناده حسن. وفي (ط): «فلو أخذ رجل بقول أحد...».

(٢) ما بين المعقوفتين من (ط) فقط، وبدله في (ف): «كأقوال»، وقال (ف): «لعل في العبارة سقطاً والأصل؛ فإن أقوال العلماء بالنسبة إلى المقلدين كأقوال المجتهدين».

وتابعه (د) و(م)؛ فأثبتوها في المتن، ولم ينبهوا على ذٰلك.

(٣) أي: ولا يلزمه البحث عن مرجح، ولا التعرف عن الأفضل، ومقابله أن تعدد أقوالهم يعتبر للعامي كتعدد الأدلة وتعارضها عند المجتهد، وسيأتي له المبحث مستوفى، يعني: وهٰذا يؤيد إشكاله على المسألة لأنه إنما يصح إذا سلم تعارض الأدلة، وكان ما يترتب عليه من الخلاف مفيداً في الشريعة. (د).

(٤) بهٰذا القيد لا ينافي ما تقدم له في الدليل الرابع من الاتفاق على إثبات الترجيح بين الأدلة المتعارضة؛ فهنا موضوع الخلاف وجود التعارض مع عجز المجتهد عن الترجيح بين الإمارتين، وفيه تسعة مذاهب: أحدها هٰذا التخيير، ونسب أيضاً إلى أبي علي وابنه أبي هاشم والقاضي أبي بكر، وقيل: يتساقطان فيطلب الحكم من موضع آخر. (د).

قلت: انظر في هٰذه المسألة: «شرح العبادي على الورقات» (ص ١٥٠ - ١٥٣)، و«البحر المحيط» (٦ / ١١٥) للزركشي، و«أدلة التشريع المتعارضة» (ص ١٨٣) لبدران أبو العنين.

الخِيرَة في العمل بأيِّها شاء، لأنهما صارا بالنسبة إليه كخصال الكفارة، والاختلاف عند العلماء لا ينشأ إلا من تعارض الأدلة؛ فقد ثبت إذاً في الشريعة تعارض الأدلة؛ إلا أن ما تقدم من الأدلة على منع الاختلاف يحمل على الاختلاف في أصل الدين لا في فروعه، بدليل وقوعه في الفروع من لدن زمان الصحابة إلى زماننا.

فالجواب: أن هٰذه القواعد المعترض بها يجب أن يحقق النظر فيها بحسب هٰذه المسألة؛ فإنها من المواضع المُخِيلة[1].

أما مسألة المتشابهات؛ فلا يصح أن يدَّعى فيها أنها موضوعة في الشريعة قصدَ الاختلاف شرعاً[2] لأن هٰذا قد تقدم في الأدلة السابقة ما يدل على فساده، وكونها[3] قد وضعت ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَىَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ﴾ [الأنفال: ٤٢] لا نظر فيه؛ فقد قال تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَن رَّحِمَ

---

(١) بضم فكسر؛ أي: المشكلة من أخال الشيء اشتبه، أو بفتح فكسر؛ أي: التي هي موضع الخيل، وهو الظن. وفي (ط): «فإنها في المواضع . . .».

(٢) الأنسب بقصد الاختلاف **﴿ليهلك من هلك عن بينة﴾**؛ أي: ليموت من يموت عن حجة عاينها، ويحيى من حي عن بينة؛ أي: يعيش عن حجة شاهدها، فلا يبقى محل للتعلل بالأعذار لا نظر فيه؛ أي: لا إشكال فيه لأنه يستلزم إرادة الاختلاف كما أشار إليه بقوله: فقد قال. . . إلخ.

وقال (د): «أي من حيث التشريع والإرادة الأمرية» اهـ.

قلت: وقارن مع حاشية (رقم ٣) بعدها.

(٣) أي: وكونه قد ترتب على وضع الشريعة هلاك البعض ونجاة البعض ليس محل البحث ومجال النظر، بل هو مقام آخر تشير إليه آية: **﴿ليهلك من هلك﴾**. . . إلخ؛ لأن هٰذا وضع قدري ليس تابعاً للأمر والنهي، ولا رابطة بينه وبين التكليف الذي هو محل البحث هنا؛ فلم يطلب منهم أن يختلفوا وإن كان طبق ما جرت به الإرادة القدرية. (د).

وكتب (ف): «أي: بقصد الابتلاء كما سيأتي، لا بقصد الاختلاف».

رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾[1] [هود: ١١٨]؛ ففرق بين الوضع القَدريِّ[2] الذي لا حجة فيه للعبد ـ وهو الموضوع على وفق الإرادة التي لا مردَّ لها ـ وبين الوضع الشرعي الذي لا يستلزم وفق الإرادة، وقد قال تعالى: ﴿هُدًى[3] لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢].

وقال: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦].

ومر بيانه في كتاب الأوامر؛ فمسألة المتشابهات من الثاني[4] لا من

---

(١) صدر الآية: **﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة﴾**؛ أي: مجتمعين على الدين الحق بحيث لا يقع من أحد منهم كفر، لٰكنه لم يشأ سبحانه ذٰلك: **﴿ولا يزالون مختلفين﴾** في العقائد التي هي أصول الدين بعضهم على الحق وبعضهم على الباطل، **﴿إلا من رحم ربك ولذٰلك خلقهم﴾**؛ أي: ولثمرة الاختلاف من كون فريق في الجنة وفريق في السعير خلقهم؛ فالإشارة للاختلاف كما روي عن الحسن وعطاء، وقيل: للرحمة والاختلاف، أي لاختلاف الجميع ورحمة بعضهم بعضاً كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما، ونظير هٰذا قوله تعالى: **﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولٰكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين﴾**. (ف).

قلت: انظر شرح المصنف للآية «الاعتصام» (٢ / ٦٧٥ ـ ٦٧٧ ـ ط ابن عفان).

(٢) أي: الراجع إلى إرادة التكوين الذي تشير إليه الآيتان وليس للعبد أن يتعلل به، والوضع الشرعي هو الراجع إلى التشريع للذي يلزمه الأمر فيما يطلب شرعاً والنهي فيما ينهى عن شرعاً، بخلاف الأول؛ فلا تلازم فيه بين الإرادة وبين الأمر والنهي، كما تقدم له بسطه في المسألة الأولى من الأمر والنهي. (د).

قلت: مضى هناك الإحالة على مواطن بحث ابن تيمية وابن القيم لهٰذا الموضوع.

(٣) اجتمع في هٰذه الآية الوضعان القدري والشرعي معاً، وصدر الآية بعدهما فيه الوضع القدري لا غير؛ لأن المقصود الشرعي من القرآن أن يكون هداية وهو سبب للهداية قطعاً، ولٰكن الفاسقين لم ينتفعوا به لإعراضهم عنه؛ فكان بطعنهم فيه جهلاً وعناداً سبباً في زيادة ضلالهم، لا أنهم كانوا مهديين فأضلهم. (د).

(٤) أي: الوضع القدري الذي أشار إليه بقوله: «وقد قال تعالى: **﴿هدىً للمتقين﴾**... إلخ»، وقوله: «لا من الأول»؛ أي: الشرعي الذي هو موضوع البحث والجدل. (د).

الأول، وإذا كان كذلك؛ لم يدل على وضع الاختلاف شرعاً[1]، بل وضعها للابتلاء؛ فيعمل الراسخون على وفق ما أخبر الله عنهم، ويقع الزائغون في اتباع أهوائهم، ومعلوم أن الراسخين هم المصيبون، وإنما أخبر عنهم أنهم على مذهب واحد في الإيمان بالمتشابهات علموها أو لم يعلموها، وأن الزائغين هم المخطئون؛ فليس في المسألة إلا أمر[2] واحد، لا أمران ولا ثلاثة؛ فإذاً لم يكن [إنزال][3] المتشابه علماً للاختلاف ولا أصلاً فيه.

وأيضاً لو كان كذلك لم ينقسم المختلفون فيه إلى مصيب ومخطىء[4]، بل كان يكون الجميع مصيبين؛ لأنهم لم يخرجوا عن قصد الواضع للشريعة لأنه قد تقدم أن الإصابة إنما هي بموافقة [قصد][3] الشارع، وأن الخطأ بمخالفته، فلما كانوا منقسمين إلى مصيب ومخطىء دل على أن الموضع ليس بموضع اختلاف شرعاً.

وأما مواضع الاجتهاد[5]؛ فهي راجعة إلى نمط التشابه لأنها دائرة بين

---

(١) أي: حتى يكون دليلاً على قصده الاختلاف من حيث التشريع. (د).

وقال (ف): «أي إن الشارع لم يقصد بإنزال المتشابهات وضع أصل للاختلاف، بحيث يكون حجة دالة عليه بل قصد بإنزالها وضع أصل للابتلاء كما قال تعالى: **﴿ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾**، والواجب على الكل هو ذلك الأحسن، وهو هنا عمل المصيبين دون المخطئين؛ فهي لشيء واحد، والتعدد والاختلاف إنما جاء من الزيغ واتباع الهوى؛ فلا مدخل لوضع المتشابه فيه».

(٢) وهو طلب الإيمان به من الجميع. (د).   (٣) سقط من (ط).

(٤) أي: راسخ في العلم وزائغ، يعني: وقد قسمهم الله إلى القسمين، وإنما عبر بالإصابة والخطأ ليجري الدليل مرتباً على سابقه من قوله: «ومعلوم أن الراسخين... إلخ»، وعليه؛ فلا يقال: إن هذا الجواب ضعيف؛ لأنه يؤول إلى أن الاعتراض بني على مذهب المصوبة، والجواب بني على مذهب المخطئة، ومثله لا يعتد به جواباً حاسماً للإشكال؛ فقوله: «فلما كانوا منقسمين إلى مصيب... إلخ»؛ أي: كما تقتضيه الآية الكريمة. (د).

(٥) وهي المسائل الفقهية التي لا قاطع فيها؛ إذ هي التي وقع الخلاف في أن المصيب فيها =

طرفي نفي وإثبات شرعيين؛ فقد يخفى هنالك وجه الصواب من وجه الخطأ.

وعلى كل تقدير إن قيل بأن المصيب واحد[1]؛ فقد شهد أرباب هٰذا القول بأن الموضع ليس مجال الاختلاف، ولا هو حجة من حجج الاختلاف، بل هو مجال استفراغ الوسع، وإبلاغ الجهد في طلب مقصد الشارع المتحد؛ فهٰذه الطائفة على وفق الأدلة المقررة أولاً، وإنْ قيل: إنَّ الكلَّ مصيبون[2]؛ فليس على الإطـلاق، بل بالنسبة إلى كل مجتهد أو من قلَّده لاتفاقهم على أن كل مجتهد لا يجوز له الرجوع عما أداه إليه اجتهاده، ولا الفتوى إلا به؛ لأن الإصابة

= واحد أو متعدد، أما العقليات والشرعيات القطعية؛ فالمصيب فيها واحد، وإنما في إثم المخطىء فيها وتكفيره وفيه تفصيل يرجع إليه في كتب الأصول. (ف).

(١) كما ذهب إليه الشافعي رضي الله عنه وكثير من الفقهاء القائلون بأن لله في الواقعة حكماً واحداً معيناً موجوداً قبل الاجتهاد، نصب عليه دليلاً وأوجد على المجتهد إصابته بالنظر فيما يوصل عليه، كما أوجب على المكلف معرفته بالنظر والاستدلال، فإذا اجتهد ووضع النظر موضعه؛ فقد أصابه، وإن قصر؛ فقد أخطأه ولو بذل وسعه في تحصيله. (ف).

(٢) كما ذهب إليه جماعة من الفقهاء القائلون بأنه ليس لله قبل الاجتهاد حكم معين في الواقعة، بل حكم الله تابع لظن المجتهد، فما ظنه فيها من الحكم؛ فهو حكم الله تعالى في حقه وحق مقلده وإن كان الله يعلم غير ما يظنه المجتهد أزلاً، ولٰكن العلم غير الحكم؛ فالحكم لم يشرع إلا على وجـه الإبهـام، وهو ما يظنه المجتهد، والكلام في الحكم باعتبار التعلق التنجيزي لأنه المتأخر التابع لظن المجتهد ومعناه أن الشارع عند هٰذا الفريق اعتبر ظن المجتهد المتعلق بمأخذ الحكم ودليله بمثـابـة الشرع، أي الكلام اللفظي الذي يظهر الحكم، أي الخطاب النفسي في صورته؛ فنظر المجتهد وظنه المسائل الاجتهادية منضم إلى المأخذ الشرعي في ظهور الحكم وتعلقه بأفعال المكلفين تعلقاً تنجيزياً وقبل نظره وبيانه لا يوجد الحكم في النازلة شاغلاً لذمة المكلف؛ فهو بمثابة بيان الرسول ﷺ في مجملات الشريعة، فكما أن حكم المجمل لا يتبين ولا يتعلق بالمكلف إلا بعـد بيان الـرسـول ﷺ؛ كذلـك الحكم المستنبط من المآخذ الاجتهادية لا يتبين ولا يتعلق بالمجتهد ومن يقلده إلا بعد اجتهاده وبيانه. (ف).

عندهم إضافية لا حقيقية[1]، فلو كان الاختلاف سائغاً على الإطلاق[2]؛ لكان فيه حجة، وليس كذٰلك.

فالحاصل أنه لا يسوغ على هٰذا الرأي إلا قول واحد، غير أنه إضافي؛ فلم يثبت به اختلاف مقرر على حال، وإنما الجميع محوِّمون على قول واحد هو قصد الشارع عند المجتهد، لا قولان مقرران؛ فلم يظهر إذاً من قصد الشارع وضع أصل للاختلاف، بل وضع موضع للاجتهاد في التحويم على إصابة قصد الشارع الذي هو واحد، ومن هناك لا تجد مجتهداً يثبت لنفسه قولين معاً[3] أصلاً، وإنما يثبت قولاً واحداً وينفي ما عداه.

وقد مر[4] جواب مسألة التصويب والتخطئة.

وأما تجويز أن يأتي دليلان متعارضان، فإن أراد الذاهبون إلى ذٰلك التعارض في الظاهر وفي أنظار المجتهدين لا في نفس الأمر؛ فالأمر على ما قالوه جائز، ولٰكن لا يقضي ذٰلك بجواز التعارض في أدلة الشريعة، وإن أرادوا تجويز

---

(١) أي: ولو كانت حقيقة لم يكن هناك مانع من ترك المجتهد رأي نفسه إلى رأي غيره. (د).

(٢) أي: بحيث يجوز لكل واحد من المجتهدين أن يأخذ برأي غيره منهم. (د).

(٣) كما قرره الأصوليون في مسألة «لا يجوز أن يكون لمجتهد في مسألة قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة إلى شخص واحد»؛ لأنه إن حصل تعارض جمع أو رجح، وإلا وقف. (د).

(٤) جواب عن قوله: «وأيضاً؛ فالقائلون بالتصويب. . . إلخ»، وجوابه هو الجواب المذكور آنفاً عن الاعتراض باختلافهم في أن كل مجتهد مصيب، وهو أن الإصابة إضافية لا حقيقة، بدليل أنه ليس للمجتهد أن يترك ما وصل إليه اجتهاده إلى قول غيره. (د).

قلت: وانظر «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٣ / ١٢٤، ٢٠ / ٢٢)، و«فتح الباري» (٧ / ٤٠٩ ـ ٤١٠)، و«إرشاد الفحول» (ص ٢٦١ ـ ٢٦٢)، و«الاختلاف وما إليه» (٧٣ ـ ٧٨).

ذٰلك في نفس الأمر؛ فهٰذا لا ينتحله من يفهم الشريعة لورود[1] ما تقدم من الأدلة عليه، ولا أظن [أن][2] أحداً منهم يقوله[3].

وأما مسألة قول الصحابي؛ فلا دليل فيه لأمرين:

أحدهما: أن ذٰلك من قبيل الظنيات إن سلم صحة الحديث، على أنه مطعون في سنده، ومسألتنا قطعية ولا يعارض الظن القطع[4].

والثاني: على تسليم ذٰلك فالمراد أنه[5] حجة على انفراد كل واحد منهم أي أن من استند[6] إلى قول أحدهم؛ فمصيبٌ[7] من حيث قلَّد أحدَ المجتهدين، لا أن كل واحد منهم حجةٌ في نفس الأمر بالنسبة إلى كل[8] واحد؛

---

(١) في (م): «لَوْ وَرد»!! (٢) سقط من (ط).

(٣) نقل الشوكاني في «إرشاد الفحول» (ص ٢٧٥) أن الماوردي والروياني حكيا عن الأكثرين أن التعارض على جهة التكافؤ في نفس الأمر، بحيث لا يكون أحدهما أرجح من الآخر جائز وواقع، وعليه يحمل قول المصنف: «التعارض في الظاهر وفي أنظار المجتهدين»، وذهب جماعة من الشافعية، منهم البيضاوي والشيرازي إلى جواز التعارض بين الأمارات، وعدم جواز ذٰلك بين الأدلة القاطعة.

وانظر: «المحلي على جمع الجوامع» (٢ / ٥٩)، و«شرح نهاية السول» (٣ / ٢٥٦)، و«مشكاة الأنوار» (٢ / ١٠٩، ٤١٧)، و«التلويح شرح التوضيح» (٢ / ١٠٣)، و«الإبهاج بشرح المنهاج» (٣ / ١٣٢ ـ ١٣٣، ١٣٧، ١٤٦ ـ ١٤٧)، و«شرح تنقيح الفصول» (٤١٧ ـ ٤١٨)، و«كشف الأسرار» (٣ / ٧٠٦)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٩ / ١٣٨)، و«حاشيتا التفتازاني والجرجاني على شرح العضد على ابن الحاجب» (٢ / ٩٩)، و«إعلام الموقعين» (١ / ٣٦٧)، و«زاد المعاد» (٣ / ١٥٠)، و«أدلة التشريع المتعارضة» (ص ٢٦ ـ ٣٥) لبدران أبو العنين بدران، و«التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية» (١ / ٥٩ وما بعدها) لعبداللطيف البرزنجي.

(٤) في الأصل: «القطعي». (٥) في (ط): «منهم».

(٦) في (ف): «أسند».

(٧) في (م): «مصيب».

(٨) أي: بل بالنسبة لنفسه ولمن قلده كما سبق في المجتهدين. (د).

فإن هٰذا مناقض لما تقدم.

وأما قول من قال: إن اختلافهم رحمة وسعة؛ فقد روى ابن وهب عن مالك أنه قال: «ليس في اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ سعة، وإنما الحق في واحد، قيل له: فمن يقول إن كل مجتهد مصيب؟ فقال: هٰذا لا يكون [هٰكذا، لا يكون] قولان مختلفين[1] صوابين».

ولو سلم؛ فيحتمل أن يكون من جهة فتح باب الاجتهاد، وأن مسائل الاجتهاد قد جعل الله فيها سعة بتوسعة مجال الاجتهاد لا غير ذٰلك، قال القاضي إسماعيل[2]: «إنما التوسعة في اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ توسعةٌ في اجتهاد الرأي، فأما أن يكون توسعة أن[3] يقول الإنسان[4] بقولِ واحدٍ منهم من غير أن يكون الحق عنده فيه فلا، ولٰكن اختلافهم يدل على أنهم اجتهدوا فاختلفوا».

قال ابن عبدالبر[5]: «كلام إسماعيل هٰذا حسنٌ جدّاً».

وأيضاً؛ فإنَّ قول من قال: «إن اختلافهم رحمة» يوافق ما تقدم[6]، وذٰلك

---

(١) في (م): «مختلفان»، وينقل المصنف ـ بتصرف ـ عن «جامع بيان العلم» (٢ / ٩٠٦، ٩٠٧)، وفيه: «قولان مختلفان يكونان صواباً جميعاً، وما الحق والصواب إلا واحد»، وليس عنده: «إن كل مجتهد مصيب»، وهي في «ترتيب المدارك» (١ / ١٩٢، ١٩٣)، و«إعلام الموقعين» (٤ / ٢١١)، و«صفة الفتوى» (٤١) لابن حمدان، و«آداب المفتي والمستفتي» (١٢٥).

(٢) نقل مقولته ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٩٠٦ ـ ٩٠٧).

(٣) في مطبوع «الجامع»: «لأن».

(٤) في مطبوع «الجامع»: «الناس».

(٥) في «الجامع» (٢ / ٩٠٧).

(٦) أي: من أن ذٰلك بسبب فتحهم باب الاجتهاد. (د).

قلت: هٰذا ما صرح به المصنف في «الاعتصام» (٢ / ٦٧٦ ـ ٦٧٠ ـ ط ابن عفان).

لأنه قد ثبت أن الشريعة لا اختلاف فيها، وإنما جاءت حاكمة بين المختلفين [وقد ذمت المختلفين] فيها وفي غيرها من متعلقات الدين؛ فكان ذٰلك عندهم عامّاً في الأصول والفروع، حسبما اقتضته الظواهر المتظافرة والأدلة القاطعة، فلما جاءتهم[1] مواضع الاشتباه وَكَلُوا ما لم يتعلق به عملٌ إلى عالِمه على مقتضى قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧]، ولم يكن لهم بدٌّ من النظر في متعلقات الأعمال؛ لأن الشريعة قد كملت، فلا يمكن خلو الوقائع عن أحكام الشريعة؛ فتحروا أقرب الوجوه عندهم إلى أنه المقصود الشرعي، والفِطَرُ والأنظار تختلف؛ فوقع الاختلاف من هنا لا من جهة أنه من مقصود الشارع فلو فرض أن الصحابة لم ينظروا في هٰذه المشتبهات الفرعية ولم يتكلموا فيها ـ وهمُ القدرةُ في فهم الشريعة والجريِ على مقاصدها ـ؛ لم يكن لمن بعدهم أن يفتح ذٰلك الباب للأدلة الدالة على ذم الاختلاف، وأن الشريعة لا اختلاف فيها، ومواضعُ الاشتباه مظانٌّ الاختلاف في إصابة الحق فيها؛ فكان المجال يضيق على من بعد الصحابة، فلما اجتهدوا ونشأ من اجتهادهم في تحري الصواب الاختلاف؛ سهُلَ على مَن بعدهم سلوك الطريق، فلذٰلك والله أعلم قال عمر بن عبدالعزيز: «وما يسُرُّني أن لي باختلافهم حُمْرَ النَّعم»[2].

وقال: «ما أحِبُّ أن أصحاب رسول الله ﷺ لم يختلفوا»[3].

وأما اختلاف العلماء بالنسبة إلى المقلدين؛ فكذٰلك أيضاً، لا فرق بين مصادفة المجتهد الدليلَ، ومصادفة العاميّ المفتِيَ؛ فتعارضُ الفتويين عليه كتعارض الدليلين[4] على المجتهد، فكما أن المجتهد لا يجوز في حقه اتباع الدليلين معاً، ولا اتباع أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح، كذٰلك لا يجوز

(١) في (ط): «جاءت».

(٢و٣) مضى تخريجهما قريباً.

(٤) أي: في نظر المجتهد، وأما في نفس الأمر؛ فلا تعارض على الصحيح. (ف).

قلت: وما عند المصنف في «المستصفى» (٢ / ٣٩١) للغزالي.

للعامي اتباع المفتيين معاً ولا أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح[1].

وقولُ مَن قال[2]: «إذا تعارضا عليه تخيَّر» غير صحيح من وجهين:

أحدهما: أن هٰذا قولٌ بجواز تعارض الدليل في نفس الأمر، وقد مر ما فيه آنفاً.

والثاني: ما تقدم من الأصل الشرعي، وهو أن فائدة وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، وتخييرهُ بين القـولين نقضٌ لذٰلك الأصل، وهو غير جائز؛ فإن الشريعة قد ثبت أنها تشتمل على مصلحة جزئية في كل مسألة، وعلى مصلحة كلية في الجملة، أما الجزئية؛ فما يُعْرب عنها دليلُ كل حكم وحكمتُه،

---

(1) هٰذا إذا وسعه الترجيح، وإلا؛ فيخير بين أيهما شاء؛ لأن كلا القولين موجود بالفعل، معمول به عند قائله؛ فهو في سعة من الأخذ بأيهما أراد، بخلاف المجتهد إذا تعارض في نظره دليلان ولم يسعه الترجيح؛ فليس هناك قول موجود بالفعل حتى يكون في سعة من العمل به؛ فيلزمه التردد والتوقف كما نقل عن الشافعي في بضعة مسائل، وقد يستأنس لهٰذا بما قيل من جواز تقليد العامي المفضول من المجتهدين، مع وجود الفاضل، مع أنه لا يجوز للمجتهد الأخذ بالمرجوح من الأدلة مع وجود الراجح. (ف).

قلت: انظر «التقرير والتحبير» (٣ / ٣٥١)، و«القسطاس المستقيم» (ص ٧٦) للغزالي (تحقيق محمد السمان، ط دار الثقافة ـ مصر، سنة ١٣٨١هـ)، و«المدخل للفقه الإسلامي» لمحمد سلام مدكور (ص ٣٢٥)، و«عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق» للباني.

(2) التخيير في حق العامي هو الذي صححه الرافعي والشيرازي في «اللمع»، واختاره ابن الصباغ فيما إذا تساوى المفتيان في نفسه، واختاره الآمدي مستدلاً بحادثة بني قريظة، وفي هٰذا الاستدلال نظر، كما قدمناه في التعليق على (٣ / ٤٠٧ ـ ٤٠٩)، وقال الغزالي في «المحصول» (٦ / ٨٢): «منهم من خيَّره، ومنهم من أوجب الأخذَ بقول الأعلم»، قال: «وهو الأقرب لمزيَّته»، وانظر: «البحر المحيط» (٦ / ٣١٣)، وفيه: «وأغرب الروياني فقال: إنه غلط».

قلت: ودليل المصنف على التغليط قوي، وهو موافق للرويانيّ، ونصره الفاسي في «تحفة الأكابر» كما في «رفع العتاب» (ص ٩٥).

وأما الكلية؛ فهي أن يكون المكلف داخلاً تحت قانون معيَّنٍ من تكاليف الشرع في جميع تصرفاته؛ اعتقاداً، وقولاً، وعملاً؛ فلا يكون متبعاً لهواه كالبهيمة المسيبة حتى يرتاض بلجام الشرع، ومتى خيرنا المقلدين في مذاهب الأئمة لينتقوا منها أطيبها عندهم لم يبق لهم مرجع إلا اتباع الشهوات في الاختيار، وهٰذا مناقض لمقصد وضع الشريعة؛ فلا يصح القول بالتخيير على حال، وانظر في الكتاب «المستظهري»[1] للغزالي؛ فثبت[2] أنه لا اختلاف في أصل الشريعة، ولا هي موضوعة على [كون][3] وجود الخلاف فيها أصلاً يرجع إليه مقصوداً من الشارع، بل ذٰلك الخلاف راجع إلى أنظار المكلفين وإلى ما يتعلق بهم من الابتلاء، وصح أنَّ نفي الاختلاف في الشريعة وذمَّه على الإطلاق والعموم في أصولها وفروعها؛ إذ لو صح فيها وضع فرع واحد على قصد الاختلاف؛ لصح فيها[4] وجود الاختلاف على الإطلاق لأنه إذا صح اختلافٌ ما صح كلُّ الاختلاف، وذٰلك معلوم البطلان؛ فما أدَّى إليه مثله.

(١) انظر منه آخر (الباب التاسع، في إقامة البراهين الشرعية على أن الإمام القائم بالحق الواجب على الخلق طاعته في عصرنا هٰذا. . .، ص ١٢٠)، وفي النسخ المطبوعة و(ماء): «المستظهر» وهو خطأ، والصواب ما أثبتناه، كما في «الأصل»، وفي «طبقات السبكي» (٤ / ١١٦): «المستظهري في الرد على الباطنية»، وانظر: «مؤلَّفات الغزالي» (رقم ٢٢).

وقول المصنف السابق: «فإن الشريعة قد ثبتت أنها تشتمل على مصلحة. . . إلخ» منه (ص ٥٩) مع تصرفٍ وتغيير.

(٢) هذا واقع في مقابلة قوله في آخر الاعتراض على أصل القاعدة «يحمل على الاختلاف في أصل الدين لا في فروعه»، الذي جعله نتيجة للأدلة المعارضة لأدلة المسألة، فلما أبطل أدلة المعارضة واحداً واحداً؛ رتب عليه قوله؛ فثبت أنه لا اختلاف، وصح أن نفي الاختلاف جارٍ على الإطلاق في الأصول والفروع، كما هو أصل المسألة، وكما نبه إليه قوله آنفاً: «فكان ذٰلك عندهم عاماً في الأصول والفروع حسبما اقتضته الظواهر. . . إلخ». (د).

(٣) ما بين المعقوفتين من الأصل، وسقط من النسخ المطبوعة كلها و (ط).

(٤) في (ط) و (م): «فيه».

فصل

وعلى هٰذا الأصل ينبني قواعد، منها[1] أنه ليس للمقلد[2] أن يتخير[3] في

---

(١) أي: متى ثبت الأصل المتقدم، وهو أن الشريعة ترجع إلى قول واحد؛ لزم أنه ليس للمقلد أن يتخير لأنه لا يكون ذٰلك إلا إذا كانت الشريعة موضوعة على تعدد الحكم واختلاف الرأي في الشيء الواحد، إلا أن هٰذا الموضع نفسه تقدم له في معارضة المسألة، ثم رده وأقام الدليل على غرضه من عدم تخير المقلد، لٰكنه بسط الكلام عليه في هٰذا الفصل؛ فلهٰذا أعاده.

وقد ذكر الأصوليون في تخيير المقلد مسألة خلافية، وهي أنه هل للعامي أن يسأل من يشاء من المفتين، أم أنه لا بد من ترجيحه في سؤاله وأخذه عن الراجح منهم في نظره ويكفيه الشهرة؟ وهٰذا هو رأي أحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من أصحاب الشافعي وجماعة من الفقهاء والأصوليين، مخالفين لرأي القاضي أبي بكر وجماعة من الفقهاء والأصوليين القائلين بالتخيير، سواء أتساووا أم تفاضلوا، واستدلوا بأن الصحابة كان فيهم الفاضل والمفضول، وكان فيهم العوام، ولم ينقل عن أحد من الصحابة تكليف العوام بالاجتهاد في أعيان المجتهدين، ولو كان التخيير غير جائز؛ لما تطابق الصحابة على عدم إنكاره، قال الآمدي [في «الإحكام» (٤/٣١٨)] في نهاية المسألة: «ولولا إجماع الصحابة على ذٰلك؛ لكان القول بمذهب الخصوم أولى» اهـ. والظاهر أن هٰذا الدليل لا ينهض بإزاء موضوع المؤلف؛ فإن غاية ما أفاده الدليل تخيير العامي في استثناء أي صحابي شاء، أما إذا ذهب إلى صحابيين فأفتياه بمختلف الأقوال؛ فليس في هٰذا الدليل ما يدل على التخيير فيه، وهو الذي يتكلم فيه المؤلف ويبرهن على عدم جوازه، وهو غير أصل المسألة المختلف فيها على ما نقلناه؛ فلا يأتي فيه دليل القاضي ومن معه، وليس محل إجماع الصحابة، وحينئذ فيتم فيه قول الآمدي: «إن مذهب الخصوم أولى»، ويتم للمؤلف مطلوبه. (د).

قلت: انظر في المسألة: «المحصول» (٦ / ٨١)، و«البحر المحيط» (٦ / ٣١١)، و«التمهيد» (٤ / ٤٠٣)، و«المستصفى» (٢ / ٣٩٠)، و«البرهان» (٢ / ١٣٤٢ - ١٣٤٤)، و«المنخول» (٤٧٩)، و«الإحكام» (٤ / ٣١٧) للآمدي، و«شرح تنقيح الفصول» (٤٣٢)، و«تيسير التحرير» (٤ / ٢٥١)، و«فواتح الرحموت» (٢ / ٤٠٤)، و«إحكام الفصول» (ص ٧٢٩)، و«إرشاد الفحول» (٢٧١)، و«المسودة في أصول الفقه» (٤٦٢، ٥١٨)، و«جمع الجوامع» (٢ / ٣٩٥ - مع شرح المحلي)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٩ / ٢٦٢ و٢٠ / ٢٠٢، =

. . . .

= ٢٠٤، ٢٠٩، ٢١٣ و٣٥ / ٢٣٣)، و«آداب المفتي والمستفتي» لابن الصلاح (ص ١٦٤ ـ ١٦٥)، و«روضة الطالبين» (١١ / ١١٧).

(٢) التقليد قبول رأي من ليس رأيه حجة دون أن تعرف حجته، فيخرج عنه العمل بقول الرسول ﷺ وبالإجماع ورجوع القاضي إلى الشهود؛ لأن هٰذه الثلاثة أدلة شرعية يؤخذ بها في الأحكام جماعاً؛ فهي حجة شرعية، فلا يعد الرجوع إليها تقليداً، والمفتي في اصطلاحهم هو المجتهد، وقد يطلق على من يعرف الأحكام الشرعية ويتصدى لإجابة السائلين عنها وإن لم يكن مجتهداً. (د).

(٣) في المسألة ثمانية أقوال، والتخيير لأكثر أصحاب الشافعي والشيرازي والخطيب[1] والبغدادي والقاضي، والاجتهاد في الترجيح الذي اختاره المؤلف وبالغ في إثباته وشدد النكير على خلافه هو لابن السمعاني، كما يؤخذ من «إرشاد الفحول» [ص ٢٧١] للشوكاني، وعليك بمراجعة الركن الثاني من أركان القضاء في «التبصرة» [١ / ٤٥ وما بعدها]؛ فإن به فصولاً ممتعة جداً في هٰذا الموضوع، وهي على الجملة تؤيد ما ذهب إليه المؤلف هنا، وفي «فتاوى الشيخ عليش» [١ / ٥٧ وما بعدها] في باب مسائل أصول الفقه إفاضة واستقصاء في هٰذا الموضوع. (د).

وكتب (ف) ما نصُّه: «علمت أن الظاهر تخييره، ومن كان حكمه كذٰلك؛ فلا يلزم أن يكون أخذه بأحدهما متبعاً هواه، خصوصاً إذا تساويا بالنسبة إلى فرضه».

قلت: انظر ما قدمناه قريباً في التعليق على (ص ٧٩)، و«إحكام الفصول» (ص ٧٢٩ ـ ٧٣٠)، و«البرهان في أصول الفقه» (٢ / ١٣٥٠ ـ ١٣٥١).

---

(١) نقل عنه هٰذا الزركشي في «البحر» (٦ / ٣١٣) وغيره، وفي هٰذا نظر؛ فإنه قال في «الفقيه والمتفقه» (٢ / ٢٠٤): «فإن قال قائل: فكيف تقول في المستفتي من العامة إذا أفتاه الرجلان واختلفا؛ فهل له التقليد؟ قيل له إن شاء الله هٰذا على وجهين:

أحدهما: إن كان العامي يتسع عقله ويكمل فهمه؛ إذا عقل أن يعقل، وإذا فهم أن يفهم، فعليه أن يسأل المختلفين عن مذاهبهم، وعن حججهم؛ فيأخذ بأرجحها عنده، فإن كان عقله يقصر عن هٰذا، وفهمه لا يكمل له؛ وَسِعَه التقليد لأفضلهما عنده».

قلت: وهٰذا تفصيل حسن، وليس فيه التخيير؛ فتأمل.

الخلاف؛ كما إذا اختلف المجتهدون على قولين؛ فوردت كذٰلك على المقلد؛ فقد يعد بعض الناس القولين بالنسبة إليه مخيراً فيهما كما يخير في خصال الكفارة؛ فيتبع هواه وما يوافق غرضه دون ما يخالفه، وربما استظهر على ذٰلك بكلام بعض المفتين المتأخرين، وقوَّاه بما روى من قوله عليه الصلاة والسلام: «أصحابي كالنجوم»[1]، وقد مر الجواب عنه، وإن صح؛ فهو معمول به فيما إذا ذهب المقلد عفواً فاستفتى صحابياً أو غيره فقلده فيما أفتاه به فيما له أو عليه، وأما إذا تعارض عنده قولا مفتيين؛ فالحق أن يقال: ليس بداخل تحت ظاهر الحديث لأن كل واحد منهما متبع لدليل عنده يقتضي ضد ما يقتضيه دليل صاحبه؛ فهما صاحبا دليلين متضادين، فاتباع أحدهما بالهوى اتباع للهوى، وقد مر ما فيه؛ فليس إلا التَّرجيح بالأعلمية وغيرها[2].

وأيضاً؛ فالمجتهدان بالنسبة إلى العامي كالدليلين بالنسبة إلى المجتهد، فكما يجب على المجتهد الترجيح أو التوقف كذٰلك المقلد، ولو جاز تحكيم[3] التشهي والأغراض في مثل هٰذا؛ لجاز للحاكم، وهو باطل بالإجماع.

وأيضاً؛ فإن في مسائل الخلاف ضابطاً قرآنياً ينفي اتباع الهوى جملة،

---

(١) مضى تخريجه (٤/٤٥٢)، وهو حديث غير صحيح، وانظر تفصيلاً حول الجواب عن الاستدلال بهٰذا الحديث بما يؤيد قول المصنف في «رفع العتاب» (ص ٩٠ ـ ٩٣).

(٢) مثل الأورعية أو كثرة الأدلة؛ كما تراه في «المحصول»(٦ / ٨١)، و«جمع الجوامع» (٢ / ٤٣٦)، و«رفع العتاب» (ص ٦٥ ـ ٦٦).

(٣) أي: فلا فرق بين أن يمنع المكلف من الحكم بين الناس بمحض اختياره قولاً من الأقوال المنسوبة للمجتهدين، وبين أن يأخذ لنفسه بمحض هٰذا الاختيار، فلما كان ممنوعاً من الأول إجماعاً كان ممنوعاً من الثاني، ومن يدعي الفرق عليه البيان، على أن القرافي نقل الإجماع على حرمة اتباع الهوى في الفتيا أيضاً كما نقله عنه ابن فرحون في «التبصرة»[١/٥١] في الركن الثاني من أركان القضاء، ونقل عنه فيه أيضاً أن الحكم والفتيا بالمرجوح خلاف الإجماع. (د).

وهو قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، وهٰذا المقلد قد تنازع في مسألته مجتهدان؛ فوجب ردها إلى الله والرسول، وهو الرجوع إلى الأدلة[1] الشرعية، وهو أبعد من متابعة الهوى والشهوة؛ فاختياره أحدَ المذهبين بالهوى والشهوة مضادٌّ للرجوع إلى الله والرسول، وهٰذه الآية[2] نزلت على سبب فيمن اتبع هواه بالرجوع إلى حكم الطاغوت، ولذٰلك أعقبها بقوله: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزۡعُمُونَ أَنَّهُمۡ ءَامَنُواْ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ﴾[3] الآية [النساء: ٦٠].

وبهٰذا[4] يظهر أن مثل هٰذه القضية لا تدخل تحت قوله: «أصحابي كالنجوم»[5].

وأيضاً؛ فإن ذٰلك يفضي إلى تتبع رخص المذاهب من غير استناد إلى دليل شرعي، وقد حكى ابن حزم[6] الإجماع على أن ذٰلك فسق لا يحل.

---

(١) وهي الترجيح هنا. (د).

(٢و٣) الآيتان نزلت كل منهما على سبب خاص غير سبب نزول الأخرى؛ إلا أنهما مشتركتان في نوع السبب؛ فعليك بالرجوع لكتب التفسير. (د).

قلت: انظر «لباب النقول» (٧٢)، و«الصحيح المسند من أسباب النزول» (ص ٤٥).

(٤) كذا في (ط)، وفي غيره: «وهٰذا».

(٥) مضى تخريجه (٤ / ٤٥٢)، وهو حديث منكر.

(٦) قال في كتابه «مراتب الإجماع» (ص ٥٨): «واتفقوا على أنه لا يحلُّ لمفتٍ ولا لقاضٍ أن يحكم بما يشتهي مما ذكرنا في قصة، وبما اشتهى مما يخالف ذٰلك الحكم في أخرى مثلها، وإن كان كلا القولين مما قال به جماعة من العلماء ما لم يكن ذٰلك الرجوع عن خطأ لاح له إلى صوابٍ؛ بان له»، ونقله عنه المحلي في «شرح جمع الجوامع» (٢ / ٤٤٢).

ونقل الإجماع ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٩١، ٩٢ ـ ط القديمة)، والباجي كما سيأتي عنه، وابن الصلاح في «آداب المفتي» (ص ١٢٥)، وحكاه عنهما ابن حجر الهيتمي في «الفتاوى الكبرى الفقهية» (٤ / ٢٠٤)، وانظر: «رفع العتاب» (ص ٧٦).

وأيضاً؛ فإنه مؤد إلى إسقاط التكليف في كل مسألة مختلف فيها؛ لأن حاصل الأمر مع القول بالتخيير أن للمكلف أن يفعل إن شاء ويترك إن شاء، وهو عين إسقاط التكليف[1]، بخلاف ما إذا تقيد بالترجيح[2] فإنه متبع للدليل؛ فلا يكون متبعاً للهوى ولا مسقطاً للتكليف.

لا يقال: إذا اختلفا فقلد أحدهما قبل لقاء الآخر جاز[3]؛ فكذٰلك بعد لقائه، والاجتماع طردي؛ لأنا نقول: كلَّا، بل للاجتماع أثر لأن كل واحد منهما في الافتراق طريق موصل[4] كما لو وجد دليلاً ولم يطلع على معارضه بعد البحث عليه جاز له العمل، أما إذا اجتمعا واختلفا عليه؛ فهما كدليلين متعارضين اطَّلع عليهما المجتهد، ولقد أشكل القول بالتخيير المنسوب إلى القاضي ابن الطيب، واعتذر عنه بأنه مقيد لا مطلق؛ فلا يخير إلا بشرط أن يكون في تخييره [في][5] العمل بأحد الدليلين قاصداً لمقتضى الدليل في العمل المذكور، لا قاصداً لاتباع هواه فيه، ولا لمقتضى التخيير على الجملة؛ فإن التخيير الذي هو معنى الإباحة مفقودٌ ها هنا، واتباع الهوى ممنوع؛ فلا بد من هٰذا القصد.

وفي هٰذا الاعتذار ما فيه، وهو تناقض؛ لأن اتباع أحد الدليلين من غير ترجيح محال، إذ لا دليل له مع فرض التعارض من غير ترجيح؛ فلا يكون هنالك متبعاً إلَّا هواه.

---

(١) انظر: (استدراك ١).

(٢) في (ط) و(ف): «للترجيح»، وصوب (ف) المثبت في الهامش، وكتب (م): «في (م) و(ت): فالترجيح».

(٣) أي: بدون حاجة إلى طلب أفضلية المجتهد على غيره، كما هو مذهب القاضي أبي بكر ومن معه للدليل السابق. (د).

(٤) في (ط): «متَّصل».

(٥) ما بين المعقوفتين سقط من (ف) و(ط)، وصوب (ف) وجوده في الهامش، وعند (م): «أن يكون التخيير في العمل...».

فصل

وقد أدى إغفال هٰذا الأصل إلى أن صار كثير من مقلدة الفقهاء يفتي قريبه أو صديقه بما لا يفتي به غيره من الأقوال؛ اتِّباعاً لغرضه[1] وشهوته، أو لغرض ذٰلك القريب وذٰلك الصديق.

ولقد وجد هٰذا في الأزمنة السالفة فضلاً عن زماننا كما وجد فيه تتبع رخص المذاهب اتباعاً للغرض والشهوة، وذٰلك فيما لا يتعلق به فصل قضية وفيما يتعلق به ذٰلك.

فأما ما لا يتعلق به فصل قضية، بل هو فيما بين الإنسان وبين نفسه في عبادته أو عادته؛ ففيه من المعايب ما تقدم، وحكى عياض في «المدارك»[2]: «قال موسى بن معاوية: كنتُ عند البهلول بن راشد إذ أتاه ابن فلان[3]؛ فقال له بهلول: ما أقدمك؟ قال: نازلةٌ، رجلٌ ظلمه السلطان فأخفيته وحلفتُ بالطلاق

(١) بل أخرجوا الأمر عن كونه قانوناً شرعياً، وجعلوه متجراً؛ حتى كتب بعض المؤلفين في فقه الشافعية ما نصه: «نحن مع الدراهم كثرةً وقِلَّةً». (د).

قلت: ومن الطرائف ما حكاه ابن حزم في «الإحكام» (٦ / ١٦٧) عن بعض الفقهاء في زمانه، قال: «قد يحمل اسم التّقدُّم في الفقه في بلدٍ ما عند العامة من لا خير فيه، ومن لا علم عنده، ومن غيره أعلم منه، وقد شهدنا نحن قوماً فُسَّاقاً حملوا اسم التَّقدُّم في بلدنا وهم ممن لا يحلُّ لهم أن يفتوا في مسألة من الدِّيانة، ولا يجوز قبول شهادتهم، وقد رأيتُ أنا بعضهم، وكان لا يقدم عليه في وقتنا هٰذا أحد في الفُتيا، وهو يتغطَّى الدِّيباج الذي هو الحرير المحضّ لحافاً، ويتخذ في منزله الصّور ذوات الأرواح من النحاس والحديد تقذف الماء أمامه، **ويفتي بالهوى للصَّديق فُتيا، وعلى العـدوّ فُتيا ضدّها، ولا يستحي من اختلاف فتاويه على قدر ميله إلى من أفتى، وانحرافه عليه، شاهدنا نحن هٰذا منه عياناً**، وعليه جمهور أهل بلدنا، إلى قبائح مستفيضة لا نستجيز ذكرها؛ لأننا لم نشاهدها» انتهى.

(٢) (١ / ٣٣٠ ـ ط بيروت).

(٣) أبهمه المصنف، وهو عبدالرحيم بن أشرس، على ما حكى القاضي عياض.

ثلاثاً ما أخفيتُه. قال له البهلول: مالك يقول: إنه يحنث[1] في زوجته. فقال السائل: وأنا قد سمعته يقول[2] وإنما أردت غير هٰذا. فقال: ما عندي غير ما تسمع. قال: فتردد إليه ثلاثاً، كل ذٰلك يقول له البهلول قولَه الأول، فلما كان في الثالثة أو الرابعة؛ قال: يا ابن فلان! ما أنصفتم الناس، إذا أتوكم في نوازلهم قلتم: «قال مالك»، «قال مالك»، فإن نزلت بكم النوازل طلبتم لها الرخص، الحسنُ يقول: لا حنث عليه في يمينه. فقال السائل: الله أكبر، قُلِّدَها[3] الحسن؟!» أو كما قال.

وأما ما يتعلق به فصل قضية بين خصمين؛ فالأمر أشد، وفي «المَوَّازِيَّة»[4] كتب عمر بن الخطاب: «لا تقض بقضاءين في أمر واحد فيختلفَ عليك أمرُك». قال ابن الموَّاز: «لا ينبغي للقاضي أن يجتهد في اختلاف الأقاويل، وقد كره مالك ذٰلك ولم يجوّزه لأحد[5]، وذٰلك عندي أن يقضي بقضاء بعض[6] مَن

---

(١) لأن الخوف على النفس أو المال إنما يعد إكراهاً يرفع أثر الإيمان إذا كان الضرر عائداً على الشخص الحالف نفسه أو ولده؛ حتى أن الأب والأخ مثلاً لا يعد الخوف عليهما إكراهاً يرفع أثر الإيمان، ولو تحقق الحالف حصول ما ينزل بغير نفسه وولده من الضرر؛ فلا يعد إكراهاً، وإن كان يطلب منه اليمين شرعاً ـ ندباً أو وجوباً على الخلاف ـ لأجل سلامة ذٰلك الغير، ومحل الحنث إذاً يكن: «ابن فلان»، هٰذا حلف اليمين خوفاً على نفسه هو من عقوبته على إخفائه، أما إذا كان كذٰلك؛ فهو داخل في الإكراه، ولا حنث في اليمين، وهٰذا رأي مالك وأصحابه جميعاً في الإكراه، لا ينعقد به يمين ولا بيع ولا غيرهما من سائر العقود والالتزامات. (د).

(٢) في (م) و (ط): «يقوله».

(٣) معناه أخذها في عنقه كالقلادة، أي أنه هو المسؤول عنها ولست مسؤولاً؛ فأعمل بقوله والعهدة عليه، وتكبيره سرور منه بانفراج أزمته وحل مشكلته. (د).

قلت: وهو رد على (ف)، وتبعه (م) حيث قال: «أي: قلد الفتيا، وهو استغراب منه».

(٤) انظر عنها «دراسات في مصادر الفقه المالكي» (ص ١٤٩ ـ ١٥٣ ـ ط دار الغرب).

(٥) انظر: «الذخيرة» (١٠ / ١٣٣).

(٦) في (ط): «في بعض».

مضى، ثم يقضي في ذٰلك الوجه بعينه على آخرَ بخلافه، وهو أيضاً مِن قول مَن مضى، وهو في أمر واحد، ولو جاز ذٰلك لأحد لم يشأ أن يقضي على هٰذا بفُتيا قوم ويقضيَ في مثله بعينه على قوم بخلافه بفُتيا قوم آخرين إلا فَعَلَ؛ فهٰذا ما قد عابه مَن مضى وكرهه مالك ولم يره صواباً».

وما قاله صواب؛ فإن القصد من نصب الحكام رفع التشاجر والخصام على وجه لا يلحق فيه أحد الخصمين ضرر، مع عدم تطرق التهمة للحاكم، وهٰذا النوع من التخيير في الأقوال مضادٌّ لهٰذا كله.

وحكى أحمد بن عبدالبر[1] «أن قاضياً من قضاة قرطبة[2] كان كثير الاتباع ليحيى بن يحيى، لا يعدل عن رأيه إذا اختلف عليه الفقهاء، فوقعت قضية تفرد فيها يحيى وخالف جميعَ أهل الشورى؛ فأرجأ القاضي القضاء فيها حياءً من جماعتهم، وردفته قضية أخرى كتب بها إلى يحيى؛ فصرف يحيى رسوله، وقال له: لا أشير عليه بشيء؛ إذ توقف على القضاء لفلان بما أشرت عليه. فلما انصرف إليه رسوله وعرَّفه بقوله قلق منه، وركب من فوره إلى يحيى، وقال له: لم أظن أن الأمر وقع منك هٰذا الموقع، وسوف أقضي له غداً إن شاء الله. فقال له يحيى: وتفعل ذٰلك صدقاً؟ قال: نعم. قال له: فالآن هيَّجتَ غيظي؛ فإني ظننت إذ خالفني أصحابي أنك توقفت مستخيراً لله، [متخيراً][3] في الأقوال، فأما إذ صرت تتَّبع الهوى وتقضي برضى مخلوق ضعيف؛ فلا خير فيما تجيء به، ولا فِيَّ إن رضيته منك؛ فاستعفِ مِن ذٰلك فإنه أستر لك، وإلا رفعتُ في عزلك». فرفع يَستعفي فعُزل.

وقصة محمد بن يحيى بن لبابة أخ الشيخ ابن لبابة مشهورةٌ، ذكرها

---

(١) وعنه القاضي عياض في «ترتيب المدارك» (١ / ٥٣٩ ـ ط بيروت).

(٢) سماه أحمد بن عبدالبر: «جميل المذهب».

(٣) سقط من (ط).

عياض[1]، وكانت مما غَضَّ من منصبه، وذٰلك أنه عُزل عن قضاء البيرة لرفع أهلها عليه، ثم عزل عن الشورى لأشياءَ نُقمت عليه، وسجَّل بسَخْطتِه القاضي حبيبُ بن زياد وأمـر بإسقاط عدالته وإلزامه[2] بيته وأن لا يفتي أحداً فأقام على ذٰلك وقتاً، ثم إن الناصر احتاج إلى شراء مجشرٍ[3] من أحباس المرضى بقُرطبة بعدوة النهر، فشكا إلى القاضي ابن بَقِيٍّ أمره وضرورته إليه لمقابلته مُتنزَّهَهُ[4] وتأذيه برؤيتهم أوَانَ تطلُّعِهِ من عَلالِيِّه؛ فقال له ابنُ بقيّ: لا حيلة عندي فيه، وهو أولى أن يحاط بحرمة الحبُس. فقال له: فتكلمْ مع الفقهاء فيه، وعرِّفهم رغبتي وما أجزله من أضعاف القيمة فيه؛ فلعلهم أن يجدوا لي في ذٰلك رخصة. فتكلم ابن بقيٍّ معهم، فلم يجعلوا إليه سبيلاً؛ فغضب النـاصر عليهم، وأمر الوزراء بالتوجه فيهم إلى القصر وتوبيخهم؛ فجرت بينهم وبين الوزراء[5] مكالمةٌ ولم يصل الناصر معهم إلى مقصوده، وبلغ ابنَ لبابة هٰذا الخبرُ؛ فرفع إلى الناصر يغضُّ من أصحابه الفقهاء، ويقول: إنهم حجَّروا عليه واسعاً، ولو كان حاضراً لأفتاه بجواز المعاوضة وتقلَّدَها وناظر أصحابَه فيها. فوقع الأمر بنفس الناصر، وأمـر بإعادة محمد بن لبابة إلى الشورى على حالته الأولى، ثم أمر القاضي بإعادة المشورة في المسألة؛ فاجتمع القاضي والفقهاء، وجاء ابن لبابة آخرَهم، وعرفهم القاضي ابن بقيٍّ بالمسألة التي جمعهم لأجلها وغبطة[6] المعاوضة فيها،

---

(١) في «ترتيب المدارك» (٢ / ٣٩٩ ـ ط بيروت)، وذكرها المصنف في «الاعتصام» (٢ / ٦٨٤ ـ ٦٨٥ ـ ط ابن عفان).

(٢) في (ط): «وألزمه».

(٣) كمنبـر حوض لا يسقى فيه، وبالفتح: اسم مكان من الجَشْر ـ بالسكون ـ، وهو أن يخرجوا بخيلهم فيرعوها أمام بيوتهم، والمراد به مرتفق المرضى كالمستشفى. (ف) وتبعه (م).

(٤) في الأصل و(ف) و(م): «منزهه»، وكذا في «الاعتصام» (٢ / ٦٨٤)، وفي «ترتيب المدارك» (٢ / ٣٩٩): «منتزهه وباديته فيهم، وأن مطلعه من علاليه. . .».

(٥) في (ط): «بعض الوزراء».

(٦) كذا في الأصل و(ف) و(د) و«الترتيب» و«الاعتصام»، وفي (م): «ورغبه».

فقال جميعهم بقولهم الأول من المنع من تغيير الحُبس عن وجهه، وابن لبابة ساكتٌ؛ فقال القاضي له: ما تقول أنت يا أبا عبدالله؟ قال: أما قولُ إمامنا مالك ابن أنس؛ فالذي قاله أصحابنا الفقهاء، وأما أهل العراق؛ فإنهم لا يجيزون[1] الحبس أصلاً، وهم علماء أعلام يهتدي بهم أكثر الأمة، وإذ بأمير المؤمنين من[2] الحاجة إلى هٰذا المجشر ما به فما ينبغي أن يردَّ عنه، وله في السنَّة فسحة، وأنا أقول فيه بقول أهل العراق، وأتقلد ذٰلك رأياً. فقال له الفقهاء: سبحان الله! تترك قول مالك الذي أفتى به أسلافنا ومضَوا عليه واعتقدناه بعدهم وأفتينا به لا نحيد عنه بوجه، وهو رأي أمير المؤمنين ورأي الأئمة آبائه؟ فقال له[3] محمد بن يحيى: ناشدتُكم اللهَ العظيم؛ ألم تنزل بأحد منكم مُلِمَّةٌ بلغت بكم أن أخذتم[4] فيها بقول غير مالك في خاصة أنفسكم وأرخصتم لأنفسكم[5]؟ قالوا: بلى. قال: فأمير المؤمنين أولى بذٰلك؛ فخذوا به مآخذكم، وتعلقوا بقول من يوافقه من العلماء؛ فكلهم قدوة. فسكتوا، فقال للقاضي: أنه[6] إلى أمير

(١) في كتاب «البدائع» [٦ / ٢١٨] في مذهب الحنفية: إنه ينبني على الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه في جواز الوقف وعدمه، أنه لو بنى رباطاً أو خاناً للمجتازين أو سقاية للمسلمين لا تزول رقبة العين عن ملكه عند أبي حنيفة؛ إلا إذا أضاف الوقف إلى ما بعد الموت بأن قال: إذا مت فقد جعلت داري مثلاً وقفاً على كذا، ومثله إذا حكم به حاكم، أما عند صاحبيه؛ فيزول الملك بدون توقف على الإضافة إلى ما بعد الموت وبدون حكم الحاكم. (د).

قلت: انظر في تفصيل المسألة: «المدونة الكبرى» (٤ / ٣٤٢)، و«حاشية الدسوقي على الشرح الكبير» (٤ / ٩١)، و«التاج والإكليل» (٦ / ٤٢)، و«رسالة الحطاب في بيع الأحباس» (مخطوطة في دار الكتب المصرية، ق ٤، ٥)، و«أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية» (٢ / ٣٢ وما بعدها).

(٢) في (ف): «في»، وفي (م): «وإذا كان بأمير المؤمنين في . . .».

(٣) في (ط): «فقال لهم».

(٤) في (د): «أخذتهم».

(٥) بعدها في (ط): «في ذٰلك».

(٦) أي: أبلغ.

المؤمنينَ فُتياي. فكتب القاضي إلى أمير المؤمنين بصورة المجلس، وبقي مع أصحابه بمكانهم إلى أن أتى الجواب بأن يأخذ له بفتيا محمد بن يحيى بن لبابة، وينفذ ذٰلك ويعوض المرضى من هٰذا المجشر بأملاكه بِمِنْيَةِ عَجَب[1]، وكانت عظيمة القدر جداً تزيد أضعافاً على المجشر، ثم جيء من عند أمير المؤمنين بكتاب منه إلى ابن لبابة هٰذا بولايته خُطَّة الوثائق ليكون هو المتولي لعقد هٰذه المعاوضة؛ فهنىء بالولاية، وأمضى القاضي الحكم بفتواه، وأشهد عليه وانصرفوا؛ فلم يزل ابن لبابة يتقلد خطة الوثائق والشورى إلى أن مات سنة ست وثلاثين وثلاث مئة.

قال القاضي عياض[2]: «ذاكرتُ بعضَ مشايخنا مرة بهٰذا الخبر؛ فقال: ينبغي أن يضاف هٰذا الخبر الذي حلَّ سجلَّ السخطة إلى سجل السُّخطة؛ فهو أولى وأشد في السُّخطة مما تضمنه. أو كما قال.

وذكر الباجي[3] في كتاب «التبيين لسنن المهتدين» حكاية أخرى في أثناء كلامه في معنى هٰذه المسألة؛ قال: «وربما زعم بعضهم أن النظر والاستدلال

---

(١) في زيادات «شرح القاموس» في مادة منية ما نصه: «والمنية بالكسر اسم لعدة قرى. . .» إلى أن قال: «منية عجب بالأندلس منها خلف بن سعيد المتوفى بالأندلس سنة ٣٠٥»؛ فقوله في «الاعتصام» [٢ / ٦٨٦ ـ ط ابن عفان] في فصل أسباب الخلاف: «ويعوض من هٰذا المجشر بأملاك ثمينة عجيبة» لا يقتضي أن يكون هنا تحريف، بل قوله: «وكانت عظيمة القدر. . . إلخ» يقتضي أنها كانت معروفة بأعيانها كما هو مقتضى كونها اسماً لهٰذه البلدة بالأندلس. (د).

قلت: وهو رد على (ف) ـ وتبعه (م) ـ حيث قال: «لعله بأملاك ثمينة كما في «الاعتصام»» اهـ. ، قلت: الصواب «بمنية عَجَب» كما في «ترتيب المدارك» (١ / ٤٠٢) أيضاً.

(٢) في «ترتيب المدارك» (١ / ٤٠٢).

(٣) نقل عنه المزبور عند المصنف: ابن الصلاح في «آداب المفتي والمستفتي» (ص ١٢٥)، وابن حمدان في «صفة الفتوى» (٤٠ ـ ٤١).

الأخذ من أقاويل مالك وأصحابه بأيها شاء، دون أن يخرج عنها ولا يميل[1] إلى ما مال منها لوجه يوجب له ذٰلك، فيقضي في قضية بقول مالك، وإذا[2] تكررت تلك القضية كان له أن يقضي فيها بقول ابن القاسم مخالفاً للقول الأول، لا لرأي تجدد له، وإنما ذٰلك بحسب اختياره».

قال: «ولقد حدثني من أثِقُهُ[3] أنه اكترى جزءً من أرض على الإشاعة، ثم إن رجلاً آخر اكترى باقي الأرض، فأراد المكتري الأول أن يأخذ بالشفعة وغاب عن البلد، فأفتي المكتري الثاني بإحدى الروايتين عن مالك أن لا شفعة في الإجارات. قال لي: فوردتُ من سفري، فسألت أولٰئك الفقهاء ـ وهم أهل حفظ في المسائل وصلاح في الدين ـ عن مسألتي؛ فقالوا: ما علمنا أنها لك؛ إذ كانت لك المسألةُ أخذنا لك برواية أشهب عن مالك بالشفعة فيها. فأفتاني جميعهُم بالشفعة، فقضي لي بها».

قال: وأخبرني رجلٌ عن كبير من فقهاء هٰذا الصنف مشهور بالحفظ والتقدم أنه كان يقول معلناً غير مستتر: إن الذي لصديقي عليَّ إذا وقعت له حكومة أن أفتيه بالرواية التي توافقه».

قال الباجي: «ولو اعتقد هٰذا القائل أن مثل هٰذا لا يحل له ما استجازه، ولو استجازه لم يعلن به ولا أخبر به عن نفسه».

قال: «وكثيراً ما يسألني من تقع له مسألة من الأيمان ونحوها: لعل فيها رواية؟ أو لعل فيها رخصة؟ وهم يرون أن هٰذا من الأمور الشائعة الجائزة، ولو

---

(١) أي: ولا يلزم أن يكون ميله إلى أحد هٰذه الأقوال بمقتضى وجه ومرجح؛ إلا أنه يبقى الكلام في معنى كون هٰذا نظراً واستدلالاً، وأي شبهة ولو ضعيفة لهٰذا الزعم مع قوله: «لا يميل. . . إلخ»؟ (د).

(٢) في (ط): «فإذا».

(٣) في (د): «أوثقه»، وما أثبتناه من الأصل و (ف) و (م) و (ط).

كان تكـرر عليهم إنكار الفقهاء لمثل هٰذا لما طولبوا به ولا طلبوه مني ولا من سواي، وهٰذا مما لا خلاف بين المسلمين ممن يعتد به في الإجماع أنه لا يجوز ولا يسوغ ولا يحل لأحد أن يفتي في دين الله إلا بالحق الذي يعتقد أنه حق، رضي بذٰلك من رضيه، وسخطه من سخطه، وإنما المفتي مخبر عن الله تعالى في حكمه؛ فكيف يخبر عنه إلا بما يعتقد أنه حكم به وأوجبه، والله تعالى يقول لنبيه عليه الصلاة والسلام: ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ ﴾ الآية [المائدة: ٤٩]؛ فكيف يجوز لهٰذا المفتي أن يفتي بما يشتهي، أو يفتي زيداً بما لا يفتي به عمراً لصداقة تكون بينهما أو غير ذٰلك من الأغراض؟ وإنما يجب للمفتي أن يعلم أن الله أمره أن يحكم بما أنزل الله من الحق فيجتهد في طلبه، ونهاه أن يخالفه وينحرف عنه، وكيف له بالخلاص مع كونه من أهل العلم والاجتهاد إلا بتوفيق الله وعونه وعصمته؟!».

هٰذا ما ذكره، وفيه بيان ما تقدم من أن الفقيه[1] لا يحل له أن يتخير بعض الأقـوال بمجـرد التشهي والأغراض من غير اجتهاد، ولا أن يفتي به أحداً[2]،

---

(١) المـراد به غير المجتهـد ممن يعرف أقوال المجتهدين؛ لأنه الذي تقدم الكلام عن الباجي في الإنكار عليه؛ فالمجتهد من باب أولى. (د).

(٢) قال ابن فرحــون في «تبصـرة الحكـام» (١ / ٥١ ـ ٥٢، ٥٥ ـ ٥٦) والقـرافي في «الإحكام» (ص ٢٥٠) ـ والنص له ـ: «ولا ينبغي للمفتي إذا كان في المسألة قولانِ أحدُهما فيه تشديدٌ والآخَرُ فيه تخفيف أن يُفتي العامَّةَ بالتشديد، والخواصَّ من ولاةِ الأمور بالتخفيف، وذٰلك قريبٌ من الفسوقِ والخيانةِ في الدِّين، والتلاعبِ بالمسلمين، ودليلُ فراغِ القلب من تعظيمِ الله تعالى وإجلاله وتقواه، وعِمارتِه باللَّعب وحُب الرياسة والتقرُّبِ إلى الخلق دون الخالق! نعوذ بالله تعالى من صفات الغافلين».

وقال الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى في آخر «إعلام الموقعين» (٤ / ٢٢٢) في الفصل الذي عقده لفوائد تتعلق بالفتوى: «الفائدة التاسعة والثلاثون: لا يجوز للمفتي تتبُّع الحِيَل المحرمة والمكروهة، ولا تتبع الرُّخص لمن أراد نفعه، فإن تتبع ذٰلك فُسِّق، وحَرُمَ استفتاؤه، فإن حَسُنَ قصده =

والمقلد في اختلاف الأقوال عليه مثل هٰذا المفتي الذي ذكر؛ فإنه إنما أنكر ذٰلك على غير مجتهد أن ينقل عن مجتهد بالهوى، وأما المجتهد؛ فهو أحرى بهٰذا الأمر.

فصل

وقد زاد هٰذا الأمر على قدر الكفاية؛ حتى صار الخلاف في المسائل

= في حيلة جائزة لا شبهة فيها ولا مفسدة، لتخليص المستفتي بها من حرج جاز ذٰلك، بل استُحبَّ، وقد أرشد الله نبيه أيوب عليه السلام إلى التخلص من الحِنث بأن يأخذ بيده ضِغْثاً فيضرب به المرأة ضربة واحدة.

وأرشد النبي ﷺ بلالاً إلى بيع التمر بدراهم، ثم يشتري بالدراهم تمراً آخر، فيتخلص من الربا.

فأحسن المخارج ما خَلَصَ من المآثم، وأقبح الحيل ما أوقع في المحارم، أو أسقط ما أوجبه الله ورسوله من الحق اللازم، والله الموفق للصواب» انتهى.

ومن لطيف ما يُذكر في جنب الترخص: ما قاله الإمام ابن الجوزي رحمه الله تعالى عن نفسه، في كتابه «صيد الخاطر» (٢ / ٣٠٤)، وقد ترخص في بعض الأمور:

«ترخَّصتُ في شيء يجوز في بعض المذاهب، فوجدتُ في قلبي قسوة عظيمة، وتخايل لي نوع طَرْدٍ عن الباب، وبعد وظلمة تكاثفت.

فقالت نفسي: ما هٰذا؟ أليس ما خرجتَ عن إجماع الفقهاء؟ فقلتُ لها: يا نفس السوء! جوابُك من وجهين:

أحدهما: أنك تأولت ما لا تعتقدين، فلو استُفتيتِ لم تُفتي بما فعلْتِ. قالت: لو لم أعتقد جوازَ ذٰلك ما فعلته. قلت: إلا أن اعتقادك هو ما ترضينه لغيركِ في الفتوى.

والثاني: أنه ينبغي لك الفرح بما وجدت من الظلمة عقيب ذٰلك، لأنه لولا نورٌ في قلبك ما أثَّر مثلُ هٰذا عندكِ. قالت: فلقد استوحشت بهٰذه الظلمة المتجددة في القلب. قلت: فاعزمي على الترك، وقدِّري ما تركتِ جائزاً بالإجماع، وعُدِّي هجرَه ورعاً، وقد سلمتِ».

معدوداً في حجج الإباحة، ووقع فيما تقدم وتأخر من الزمان الاعتمادُ في جواز الفعل على كونه مختلفاً فيه بين أهل العلم، لا بمعنى مراعاة الخلاف؛ فإن له نظراً آخر[1]، بل في غير ذٰلك، فربما وقع الإفتاء في المسألة بالمنع؛ فيقال: لم تمنع والمسألة مختلف فيها، فيجعل الخلاف حجة في الجواز لمجرد كونها مختلفاً فيها، لا لدليل يدل على صحة مذهب الجواز، ولا لتقليد من هو أولى بالتقليد من القائل بالمنع، وهو عين الخطأ على الشريعة حيث جعل ما ليس بمعتمد معتمداً[2] وما ليس بحجة حجة.

حكى الخطابي[3] في مسألة البِتع[4] المذكور في الحديث عن بعض الناس؛ أنه قال: «إن الناس لما اختلفوا في الأشربة، وأجمعوا على تحريم خمر العنب، واختلفوا فيما سواه؛ حَرَّمنا ما اجتمعوا[5] على تحريمه وأبحنا ما سواه».

قال: «وهٰذا خطأ فاحش، وقد أمر الله تعالى المتنازعين أن يردوا ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول».

قال: «ولو لزم ما ذهب إليه هٰذا القائل للزم مثله في الرِّبا والصَّرف ونكاح المتعة؛ لأن الأمة قد اختلفت فيها».

قال: «وليس الاختلاف حُجَّةً وبيان السنة حجة[6] على المختلفين من

---

(١) يأتي في الفصل الثامن وهو أنه يراعي الخلاف بعد الوقوع والنزول؛ لأنه حينئذ يتجدد نظر واجتهاد آخر. (د).

(٢) في (د): «متعمَّداً».

(٣) في «إعلام الحديث» (٣ / ٢٠٩١ ـ ٢٠٩٢).

(٤) بكسر فسكون: نبيذ يتخذ من عسل كأنه الخمر صلابة. (ف) وتبعه (م).

(٥) عند الخطابي: «لزمنا ما أجمعوا...».

(٦) أي: وقد بينت فيما اختلفوا فيه من مسكر غير العنب، وأنواع الربا، ونكاح المتعة، والصرف، وغيرها؛ فلا يمكن الاحتجاج بالخلاف. (د).

الأوَّلين والآخرين». هٰذا مختصر ما قال[1].

والقائل بهٰذا راجع إلى أن يتبع ما يشتهيه، ويجعل القول الموافق حجة له ويدرأ بها عن نفسه؛ فهو قد أخذ القول وسيلة إلى اتباع هواه، لا وسيلة إلى تقواه، وذٰلك أبعد [له][2] من أن يكون ممتثلاً لأمر الشارع، وأقرب إلى أن يكون ممن اتخذ إلٰهه هواه.

ومن هٰذا أيضاً جعل بعض الناس الاختلاف رحمة للتوسع[3] في الأقوال، وعدم التحجير على رأي واحد، ويحتج في ذٰلك بما روي عن القاسم بن محمد وعمر بن عبدالعزيز وغيرهما مما تقدم ذكره[4]، ويقول: إن الاختلاف رحمة، وربما صرح صاحب هٰذا القول بالتشنيع على من لازم القول المشهور أو الموافق للدليل أو الراجح عند أهل النظر، أو الذي[5] عليه أكثر المسلمين. ويقول له: لقد حجرت واسعاً، وملت بالناس إلى الحرج، وما في الدين من حرج، وما أشبه ذٰلك. وهٰذا القول خطأ كله، وجهل بما وضعت له الشريعة، والتوفيق بيد الله.

وقد مر من الدليل على خلاف ما قالوه ما فيه كفاية، والحمد لله، ولٰكن نقرر منه ها هنا بعضاً على وجه لم يتقدم مثله، وذٰلك أن المتخير بالقولين مثلاً بمجرد موافقة الغرض؛ إما أن يكون حاكماً به، أو مفتياً، أو مقلداً عاملاً بما أفتاه به المفتي.

---

(١) ذكر المصنف في «الاعتصام» (٢ / ٨٧٠ - ٨٧١ - ط ابن عفان) نحو المذكور تحت هٰذا الفصل، وأورد مقولة الخطابي مختصرة، وقال: «وقد تقررت هٰذه المسألة على وجهها في كتاب «الموافقات»، والحمد لله».

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من (ماء). وفي (ط): «أبعد له عن».

(٣) في (ماء): «المتوسّع».

(٤) في (ص ٦٧، ٦٨).

(٥) في (د): «والذي».

أما الأول؛ فلا يصح على الإطلاق؛ لأنه إن كان متخيراً بلا دليل لم يكن أحد الخصمين بالحكم له أولى من الآخر، إذ لا مرجح عنده بالفرض إلا التشهي؛ فلا يمكن إنفاذ حكم على أحدهما إلا مع الحيف على الآخر، ثم إن وقعت له تلك النازلة بالنسبة إلى خصمين آخرين؛ فكذٰلك، [أو بالنسبة إلى الأول؛ فكذٰلك][1]، أو يحكم لهٰذا مرة ولهٰذا مرة، وكل ذٰلك باطل ومؤد إلى مفاسد لا تنضبط بحصر، ومن ها هنا شرطوا في الحاكم بلوغ درجة الاجتهاد، وحين فقد؛ لم يكن بدٌّ من الانضباط إلى أمر واحد كما فعل ولاة قرطبة حين شرطوا على الحاكم أن لا يحكم [إلا بمذهب فلان[2] ما وجده[3]، ثم بمذهب فلان؛ فانضبطت الأحكام بذٰلك، وارتفعت المفاسد المتوقعة][4] من غير ذٰلك الارتباط، وهٰذا معنى أوضحُ مِن إطناب فيه.

وأما الثاني؛ فإنه إذا أفتى بالقولين معاً على التخيير فقد أفتى في النازلة بالإباحة وإطلاق العنان، وهو قول ثالث[5] خارج عن القولين، وهٰذا لا يجوز له

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٢) هو ابن القاسم؛ كما قاله الباجي. (د).

(٣) في (ط): «وجدوه».

(٤) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٥) فإن تخييره للسائل في الأخذ بأي القولين شاء إباحة له أن يعمل بأحدهما، وهو غير نفس القولين الدائرين بين النفي من قائل والإثبات من القائل الآخر، وإنشاء حكم شرعي كهٰذه الإباحة لا يصح قطعاً إلا من مجتهد بدليل، والفرض خلافه، وهٰذا أولى من قوله: «وإن بلغها... إلخ»؛ لأنه سلم أن الإباحة قول ثالث غير النفي والإثبات، وعليه لا يكون مانع يمنع المجتهد ـ إذا وقع له الدليل على الإباحة ومخالفة القولين ـ من إثباتها وتقريرها حكماً شرعياً؛ فليس الموضوع حينئذ موضوع قولين لمجتهد حتى يتأتى فيه الرد بما بسطه الأصوليون في مسألة أنه لا يصح أن يكون لمجتهد قولان في مسألة واحدة، بل هو حينئذ قول واحد بالإباحة، على أن الإباحة هنا ليست معقولة؛ لأن الإباحة تخيير بين فعل شيء وتركه، والذي هنا ترديد بين الامتناع من فعل الشيء لأنه حرام، وبين فعله لأنه مباح؛ فليست تخييراً بين الفعل والترك. (د).

إن لم يبلغ درجة الاجتهاد باتفاق، وإن بلغها لم يصح له القولان في وقت واحد ونازلة واحدة أيضاً حسبما بسطه أهل الأصول.

وأيضاً؛ فإن المفتي قد أقامه المستفتي مقام الحاكم على نفسه، إلا أنه لا يُلزمه المفتي ما أفتاه به، فكما لا يجوز للحاكم التخيير كذٰلك هٰذا.

وأما إن كان عامياً؛ فهو قد استند في فتواه إلى شهوته وهواه، واتباع الهوى عين مخالفة الشرع، ولأن العامي إنما حكَّم العالمَ على نفسه ليخرج عن اتباع هواه، ولهٰذا بعثت الرسل وأنزلت الكتب؛ فإن العبد في تقلباته دائر بين لَمَّتين: لَمَّة ملك، ولمَّة شيطان[1]؛ فهو مخير بحكم الابتلاء[2] في الميل مع أحد الجانبين، وقد قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۞ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [الشمس: ٧

---

(١) اللمة؛ بفتح اللام: الهمة والخطرة تقع في القلب، وفي حديث ابن مسعود؛ قال: «لابن آدم لمتان: لمة من الملك، ولمة من الشيطان، فأما لمة الملك؛ فاتعاد بالخير، وتصديق بالحق، وتطييب بالنفس، وأما لمة الشيطان؛ فاتعاد بالشر، وتكذيب بالحق، وتخبيث بالنفس»، قال ابن الأثير: «أراد إلمام الملك أو الشيطان به والقرب منه؛ فما كان من خطرات الخير فهو من الملك، وما كان من خطرات الشر فهو من الشيطان». (ف).

قلت: أخرج الترمذي في «الجامع» (أبواب التفسير، باب ومن سورة البقرة، رقم ٢٩٩١)، والنسائي في «الكبرى» (كتاب التفسير، ١ / ٢٧٩ / رقم ٧١)، وأبو يعلى في «المسند» (٨ / ٤١٨ / رقم ٤٩٩٩)، وعنه ابن حبان في «صحيحه» (٤٠ - موارد و٩٩٧ - الإحسان)، وابن جرير في «التفسير» (٣ / ٨٨) من طريق أبي الأحوص عن عطاء بن السائب عن مرَّة الهَمْداني عن ابن مسعود مرفوعاً: «إن للشيطان لمَّة، وللملك لمة...»، وإسناده ضعيف، عطاء اختلط، وسماع أبي الأحوص - واسمه سلّام بن سُليم - بعد الاختلاط، وباقي رجاله ثقات.

وأخرجه عبدالرزاق في «التفسير» (١ / ١٠٩)، وابن جرير في «التفسير» (٣ / ٨٨، ٨٩) من طريق أخرى بإسنادٍ صحيح عن ابن مسعود قوله، وله حكم الرفع؛ إذ لا مجال للاجتهاد فيه، والله أعلم. وفي (ط): «لمة الملك ولمة الشيطان».

(٢) أي: لا بحكم التشريع، وإلا؛ فهو مطالب بمقتضى الأولى لا غير. (د).

ـ ٨].

﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٣].

﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ١٠].

وعامة الأقوال الجارية في مسائل الفقه إنما تدور بين النفي والإثبات[١]، والهوى لا يعدوهما، فإذا عرض العامي نازلته على المفتي؛ فهو قائل له: «أخرجني عن هواي ودلني على اتباع الحق»؛ فلا يمكن ـ والحال هٰذه ـ أن يقول له: «في مسألتك قولان؛ فاختر لشهوتك أيهما شئت؟». فإن معنى هٰذا تحكيم الهوى دون الشرع[٢]، ولا ينجيه من هٰذا أن يقول: ما فعلتُ إلا بقول عالم؛ لأنه حيلة من جملة الحيل التي تنصبها النفس، وقاية عن القال والقيل، وشبكة لنيل الأغراض الدنيوية، وتسليط المفتي العامي على تحكيم الهوى بعد أن طلب منه إخراجَه عن هواه رميٌ في عماية، وجهل بالشريعة، وغش في النصيحة، وهٰذا المعنى جار في الحاكم وغيره، والتوفيق بيد الله تعالى.

فصل

واعترض بعض المتأخرين على من منع من تتبع[٣] رخص المذاهب، وأنه إنما يجوز الانتقال إلى مذهب بكماله؛ فقال: إن أراد المانع ما هو على خلاف

---

(١) أي: طلب الفعل أو الترك. (د).

(٢) نقله عن المصنف بتصرف محمد بن القاسم القادري (ت ١٣٣١هـ) في كتابه «رفع العتاب والملام عمن قال العمل بالضعيف اختياراً حرام» (ص ٦٤ ـ ٦٥)، وهو مطبوع.

وانظر في المسألة: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٠ / ٤٧٢ ـ ٤٧٣).

(٣) اختلفوا: هل يجب على العامي التزام مذهب معين في كل واقعة؟ فقال به جماعة، وقال الأكثرون: لا يلزمه، وبه قال أحمد، أما إذا التزم مذهباً معيناً؛ فلهم في ذٰلك خلاف آخر، وهو: هل يجوز له أن يخالف إمامه ويأخذ بقول آخر في بعض المسائل؟ فمنعه بعضهم مطلقاً، وأجازه بعضهم =

الأمور الأربعة التي ينقض فيها قضاء القاضي[1]؛ فمسلَّم، وإن أراد ما فيه توسعة على المكلف؛ فممنوع إن لم يكن على خلاف ذلك، بل قوله عليه الصلاة

= كذلك، وفصل بعضهم بين أن يكون بعد العمل أو الحكم أو قبلهما، أما لو اختار المقلد من كل مذهب ما هو الأخف والأسهل؛ فقال أحمد والمروزي: «يفسق»، وقال الأوزاعي: «من أخذ بنوادر العلماء خرج عن الإسلام»، وتقدم نقل المؤلف عن ابن حزم الإجماع على تفسيق متتبع الرخص، وبهذا تعلم أنه لا تلازم بين منع تتبع الرخص وعدم الانتقال إلى مذهب إلا بكماله؛ فتتبع الرخص فسق، والأخذ بقول غير إمامه في بعض المسائل عرفت ما فيه من الخلاف، وعلى كل حال متى لم يكن تلاعباً ولا تتبعاً للرخص لا حجر فيه على الصحيح ما لم يترتب عليه التلفيق، وإلا منع؛ فلا يصح جعل قوله: «وأنه إنما يجوز الانتقال. . . إلخ» عطف تفسير «من منع»؛ إلا على قول ضعيف، وسيأتي في الفصل بعده ما يقتضي أن تتبع الرخص أعم من الأخذ بغير مذهب إمامه ومن الأخذ بقول مرجوح في المذهب، وعليه؛ فلا يصح جعل قوله: «وإنه إنما يجوز. . . إلخ» تفسيراً لأنه يكون تفسيراً للشيء بما هو أخص منه. (د).

قلت: ومن الجدير بالذكر هنا ما أورده الذهبي في «السير» (٨ / ٩٠) متعقباً مقولة من قال: «إن الإمام لمن التزم بتقليده، كالنبي مع أُمته، لا تَحِلُّ مخالفته»! قال: «قلت: قوله: «لا تَحِلُّ مخالفته»! مجرد دعوى، واجتهاد بلا معرفة، بل له مخالفةُ إمامه إلى إمامٍ آخر، حجَّتُه في تلك المسألة أقوى، لا بل عليه اتباعُ الدليل فيما تبرهنَ له، لا كمن تمذهَب لإمام، فإذا لاح له ما يُوافقُ هواه، عَمِلَ به من أيِّ مذهبٍ كان، ومن تتبَّع رُخَصَ العلماء، وزلَّاتِ المجتهدين؛ فقد رقَّ دينُه، كما قال الأوزاعي أو غيرُه».

ثم قال (٨ / ٩٣ - ٩٤):

«ولا ريبَ أن كلَّ من أنِسَ من نفسه فقهاً، وسَعَةِ علمٍ، وحُسنَ قصدٍ، فلا يسعهُ الالتزام بمذهبٍ واحدٍ في كل أقواله، لأنه قد تبرهن له مذهبُ الغير في مسائل، ولاح له الدليل، وقامت عليه الحجَّةُ، فلا يُقلِّدُ فيها إمامه، بل يعمل بما تَبَرْهَن، ويُقلِّد الإمامَ الآخرَ بالبرهان، لا بالتَّشهي والغرض».

(١) أي: إذا وقع على خلافها وهي النص الجلي والإجماع والقياس الجلي وقواعد للشرع، راجع «التبصرة» [١ / ٥٦] لابن فرحون. (ف) ونحوه عند (م).

قلت: انظر أيضاً «الذخيرة» (١٠ / ١٣٤)، و«رفع العتاب» (ص ٥٨).

والسلام: «بُعِثْتُ بالحَنيفِيَّةِ السَّمْحة»[1] يقتضي جواز ذٰلك؛ لأنه نوع من اللطف بالعبد والشريعةُ لم ترد بقصد مشاق العباد، بل بتحصيل المصالح، وأنت تعلم بما تقدم [ما][2] في هٰذا الكلام؛ لأن الحنيفية السمحة إنما أتى فيها السماح مقيداً بما هو جارٍ على أصولها، وليس تتبع الرخص ولا اختيارُ الأقوال بالتشهي بثابتٍ من أصولها؛ فما قاله عين الدعوى.

ثم نقول: تتبع الرخص ميلٌ مع أهواء النفوس، والشرعُ جاء بالنهي عن اتباع الهوى؛ فهٰذا مضاد لذٰلك الأصل المتفق عليه، ومضاد أيضاً لقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، وموضع الخلاف موضع تنازع؛ فلا يصح أن يرد إلى أهواء النفوس، وإنما يرد إلى الشريعة، وهي تبين الراجح من القولين فيجب اتباعه، لا الموافق للغرض.

فصل

وربما استجاز هٰذا بعضهم في مواطن يدَّعي فيها الضرورة وإلجاء الحاجة، بناءً على أن الضرورات تبيح المحظورات؛ فيأخذ عند ذٰلك بما يوافق الغرض حتى إذا نزلت المسألة على حالة لا ضرورة فيها، ولا حاجة إلى الأخذ بالقول المرجوح أو الخارج[3] عن المذهب، أخذ فيها بالقول المذهبي أو الراجح في المذهب، فهٰذا أيضاً من ذٰلك الطراز المتقدم؛ فإن حاصله الأخذ بما يوافق الهوى الحاضر، ومحالُّ الضرورات معلومة من الشريعة، فإن كانت هٰذه المسألة

---

(١) مضى تخريجه (٢ / ٢١١).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من (ف)، وقال: «الأولى: «ما في هٰذا الكلام»».

(٣) بناء على ما تقدم له من جعله من باب تتبع الرخص، وهو مبني على وجوب التزام مذهب معين في كل واقعة، وأنه إنما يجوز الانتقال إلى مذهب بكماله، وقد عرفت ما فيه. (د).

منها؛ فصاحب المذهب قد تكفَّل ببيانها أخذاً عن[1] صاحب الشرع؛ فلا حاجة إلى الانتقال عنها، وإن لم تكن[2] منها؛ فَزَعْمُ الزَّاعمِ أنها منها خطأٌ فاحشٌ، ودعوى غيرُ مقبولةٍ.

وقد وقع في «نوازل ابن رشد»[3] من هٰذا مسألة نكاح المتعة.

ويذكر عن الإمام المازري[4] أنه سئل: ما تقول فيما اضطر الناس إليه في هٰذا الزمان ـ والضرورات تبيح المحظورات ـ من معاملة فقراء أهل البدو في سني الجدب؛ إذ يحتاجون إلى الطعام فيشترونه بالدَّين إلى الحصاد أو الجذاذ، فإذا حل الأجل قالوا لغرمائهم: ما عندنا إلا الطعام. فربما صدقوا في ذٰلك؛ فيضطر أرباب الديون إلى أخذه منهم، خوفاً أن يذهب حقهم في أيديهم بأكل أو غيره[5] لفقرهم، ولاضطرار من كان من أرباب الديون حضرياً إلى الرجوع إلى حاضرته، ولا حكام بالبادية أيضاً، مع ما في المذهب في ذٰلك من الرخصة إن لم يكن هنالك شرط ولا عادة، وإباحة كثير من فقهاء الأمصار لذٰلك وغيره من بيوع الآجال خلافاً للقول بالذرائع.

---

(١) في (م): «من».

(٢) في (م): «يكن».

(٣) انظر: «فتاويه» المطبوعة (٣ / ١٥٣٧)، وهي النوازل على ما ذكر المحقق في أولها (١ / ٣٩).

(٤) نقله عنه صاحب «المعيار المعرب»، وعنه المسناوي في تآليفه في «الاستنابة»، وعنه صاحب «رفع العتاب والملام» (ص ٦٤).

(٥) هٰذه المسألة تنتهي في التفريع إلى أربع وخمسين مسألة، على ما فصله ابن رشد في «المقدمات» (٢ / ٥٢٦ ـ ٥٣٦)، و «النوازل» أو «الفتاوى» (١ / ٣٨٤ ـ ٤٠١)، وعنه التاودي في «حلي المعاصم» (٢ / ٣٢٢ وما بعدها)، وميارة في «شرح التحفة» (٢ / ٢٠٤)، والمواق في «التاج والإكليل» (٥ / ٥٩ وما بعدها)، وغيرهم.

فأجـاب: إن أردتَ بما أشرتَ إليه إباحة أخذ طعام عن ثمن طعام هو جنس مخالف لما اقتضى؛ فهٰذا ممنوع[1] في المذهب، ولا رخصة فيه عند أهل المذهب كما توهمت.

قال: ولستُ ممن يحمل الناس على غير المعروف المشهور من مذهب مالك وأصحابه؛ لأن الورع قل، بل كاد يعدم، والتحفظ على الديانات كذٰلك، وكثرت الشهوات، وكثر من يدعي العلم ويتجاسر على الفتوى فيه، فلو فتح لهم باب في مخالفة المذهب؛ لاتسع الخرق على الراقع، وهتكوا حجاب هيبة المذهب[2]، وهٰذا من المفسدات[3] التي لا خفاء بها، ولٰكن إذا لم يقدر على أخذ الثمن إلا أن يأخذ طعاماً؛ فليأخذه منهم من يبيعه على ملك مُنفِذه[4] إلى الحاضرة، ويقبض البائع الثمن، ويفعل ذٰلك بإشهاد من غير تحيل على إظهار ما يجوز.

فانـظر كيف لم يستجز ـ وهو المتفق على إمامته ـ الفتوى بغير مشهور المذهب، ولا بغير ما يعرف منه بناء على قاعدة مصلحية ضرورية؛ إذ قلَّ الورع والديانة من كثير ممن ينتصب لبث العلم والفتوى كما تقدم تمثيله؟ فلو فتح[5] لهم هٰذا الباب لانحلَّت عرى المذهب، بل جميع المذاهب[6]؛ لأن ما وجب

---

(١) لأنه يؤول الأمر إلى بيع طعام بطعام نسيئة والثمن النقدي المتوسط ملغى، وهٰذا بناء على التزام سد الذرائع كما هو المذهب. (د).

(٢) الأصوب أن يقول: «هيبة الشرع».

(٣) لأنه يكون تحكيماً للهوى؛ فلا يسير إلا حيث يكون غرضه وشهوته، ولا يكون داخلاً تحت قانون شرعي يضبط به تصرفاته. (د).

(٤) في (م): «منقذه» بالقاف، وفي الأصل و(ف) و(د) و(ط) بالفاء.

(٥) في (م): «صح»، وهو خطأ.

(٦) جمع أبو عبدالله محمد بن قاسم القادري الفاسي (ت ١٣٣١هـ) كتاباً فيه نقل عن =

للشيء وجب لمثله، وظهر أن تلك الضرورة التي ادعيت في السؤال ليست بضرورة.

فصل

وقد أذكر هٰذا المعنى جملةً مما في اتباع[1] رخص المذاهب من المفاسد، سوى ما تقدم ذكره في تضاعيف المسألة؛ كالانسلاخ من الدِّين بترك اتباع الدليل[2] إلى اتباع الخلاف، وكالاستهانة بالدين إذ يصير بهٰذا الاعتبار سيَّالاً لا ينضبط[3]، وكترك[4] ما هو معلوم إلى ما ليس بمعلوم؛ لأن المذاهب

= علماء المذاهب من الفتوى بغير المشهور في المذهب، وسماه «رفع العتاب والملام عمن قال العمل بالضعيف اختياراً حرام»، واعتنى بذكر كلام المصنف (الشاطبي)، انظر منه: (ص ٣٥، ٣٧، ٥٧، ٥٨، ٦٥، ٦٦، ٨٠ وغيرها)؛ إذ هٰذا رأيه كما رأيت، وهو مطبوع عن دار الكتاب العربي بتحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي سنة ١٤٠٦هـ.

(١) راجع «التحرير» لابن الكمال[1] في الأصول في باب التقليد؛ فقد أجاز تتبع رخص المذاهب، وقال شارحه: «لكن ما نقل عن ابن عبدالبر: «لا يجوز للعامي تتبع الرخص إجماعاً» إن صح احتاج إلى جواب، ويمكن أن يقال: لا نسلم صحة الإجماع، فقد روي عن أحمد عدم تفسيق متتبع الرخص في رواية أخرى وعن أبي هريرة أنه لا يفسق. (د).

قلت: انظر رسالة «زجر السفهاء عن تتبع رخص الفقهاء»؛ ففيها جمع مستطاب في المنع من تتبع رخص المذاهب، والمفاسد المترتبة على ذٰلك.

(٢) كما يقول الله تعالى: ﴿فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون﴾ الآية [النساء: ٥٩]. (د).

(٣) فلا يحجر النفوس عن هواها ولا يقفها عند حد. (د).

(٤) هٰذه المفسدة قاصرة على حالة ما إذا لم تعلم المسألة المقلد فيها بتفاصيلها في المذهب الآخر، كما كان الحال في ذٰلك الزمان، أما الآن؛ فقد ترتفع هٰذه المفسدة. (د).

---

(١) كذا في الأصل ولعل صوابه: «لابن الهمام، الكلام...».

الخارجة عن مذهب مالك في هٰذه الأمصار مجهولة، وكانخرام قانون السياسة الشرعية[1] بترك الانضباط إلى أمر معروف، وكإفضائه إلى القول بتلفيق المذاهب على وجه يخرق[2] إجماعهم، وغير ذٰلك من المفاسد التي يكثر تعدادها، ولولا خوف الإطالة والخروج عن الغرض لبسطت من ذٰلك، ولٰكن فيما تقدم منه كافٍ، والحمد لله.

---

(١) وهي الطرق العادلة التي تخرج الحق من الظالم وتدفع كثيراً من المظالم، وإهمالها يضيع الحقوق، ويعطل الحدود، ويجرىء أهل الفساد، ويندرج فيها كل ما شرع لسياسة الناس وزجر المتعدين، وسواء منها ما كان لصيانة النفوس كالقصاص، أو صيانة الأنساب كحد الزنا، أو الأعراض كحد القذف، والتعزير على السب، أو لصيانة الأموال كحد السرقة والحرابة، أو لحفظ العقل كحد الخمر، أو ما كان من الأحكام للردع والتعزير؛ كجزاء الصيد للمحرم، وكفارة الظهار واليمين، وهجر المرأة وضربها في النشوز، وقصة الثلاثة الذين تخلفوا في غزوة تبوك، وما يتصل بذٰلك من الكشف عن أصحاب الجرائم بالتغليظ عليهم بالإرهاب، والضرب، والسجن، وتحليف الشهود، وسؤالهم قبل مرتبة السؤال، وتفريق الشهود عند أداء الشهادة، وتفريق المتهمين، وإيهام البعض بأن غيره أقر ليقر، وهٰكذا من الأمور التي توصل إلى معرفة الحقيقة بدون اقتصار على سماع البينات وتوجيه الأيمان، ولا يخفى أن القسم الأخير الذي قلنا فيه: «وما يتصل بذٰلك... إلخ» مختلف فيه، وإنما سبيله سبيل المصالح المرسلة أو شبيهٌ بها؛ ففيه الخلاف باعتباره ـ وهو الذي ينبغي التعويل عليه ـ وعدم اعتباره، فإذا ورد هٰذان القولان فيه أو في شيء من الأنواع السابقة عليه، وحكمنا أو أفتينا كل واحد بما يشتهي أو تشتهي؛ انخرم قانون السياسة الشرعية، ولم يكن هناك ضابط للعدالة بين الناس، وهٰذا مفسدة أي مفسدة تؤدي إلى الفوضى والمظالم؛ فتضيع الحقوق، وتعطل الحدود، ويجترىء أهل الفساد. (د).

(٢) كما إذا قلد مالكاً في عدم نقض الوضوء بالقهقهة في الصلاة، وأبا حنيفة في عدم النقض بمس الذكر، وصلى؛ فهٰذه صلاة مجمع منهما على فسادها، وكما إذا قلد مالكاً في عدم النقض بلمس المرأة خالياً عن قصد الشهوة ووجودها، والشافعي في الاكتفاء بمسح بعض الرأس؛ فوضوءه باطل، وصلاته كذٰلك، وكمن تزوج بلا صداق ولا ولي ولا شهود. (د).

قلت: انظر في المسألة الأخيرة وبيان سوء التلفيق فيها: «فتاوى رشيد رضا».

فصل

وقد بنوا أيضاً على هٰذا المعنى مسألة أخرى، وهي :

هل يجب الأخـذ بأخف القـولين، أم [1] بأثقلهما[2]؟ واستدل لمن قال بالأخف بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾ الآية [البقرة: ١٨٥].

وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضِرار»[3].

وقوله: «بُعِثْتُ بالحنيفيَّةِ السَّمحة»[4].

كل ذٰلـك ينافي شرع الشاق[5] الثقيل، ومن جهة القياس أن الله غني

---

(١) في (ف) و(م): «أو».

(٢) حكاه أبو منصور عن أهل الظاهر، وهٰذا القول ومقابله لا يصحان؛ لأن الواجب ـ كما قال المؤلف ـ الرجوع للدليل الشرعي لا غير، سواء أقضى بالأخف أم بالأثقل، ثم في القول بالأخذ بالأخف مطلقاً ما تقدم من المفاسد التي أشير إليها في الفصل السابق. (د).

قلت: والقائلون بالأخذ بأثقل القولين ذهبوا إليه للاحتياط!! ويرد عليهم بأن الاحتياط هو «الاستقصاء والمبالغة في اتباع السنة، وما كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه، من غير غلوّ ومجاوزة، ولا تقصير، ولا تفريط، فهٰذا هو الاحتياط الذي يرضاه الله ورسوله» قاله ابن القيم في كتابه «الروح» (ص ٣٤٦). انظر في المسألة: «البحر المحيط» (٦ / ٣٢٢ ـ ٣٢٣، ٣٢٥ ـ ٣٢٦)، و«البرهان» (٢ / ١٣٤٤)، و«شرح الكوكب المنير» (٤ / ٥٨١)، و«المستصفى» (٢ / ٣٩١)، و«روضة الناظر» (٣ / ١٠٢٦)، و«المسودة» (٤٦٣ ـ ٤٦٤)، و«تيسير التحرير» (٤ / ٢٥٥)، و«إرشاد الفحول» (٢٧١)، و«جمع الجوامع» (٢ / ٣٩٢ ـ مع شرح المحلي)، و«إغاثة اللهفان» (١ / ١٦٢ ـ ١٦٣)، و«الاختلاف وما إليه» (١٠٣ ـ ١٠٤).

(٣) مضى تخريجه (٢ / ٧٢).

(٤) مضى تخريجه (٢ / ٢١١).

(٥) في (ماء): «المشاق».

كريم، والعبد محتاج فقير، وإذا وقع التعارض بين الجانبين كان الحمل على جانب الغني أولى.

والجواب عن هٰذا ما تقدم[1]، وهو أيضاً مؤد إلى إيجاب إسقاط التكليف جملة؛ فإن التكاليف كلها شاقة ثقيلة، ولذٰلك سميت تكليفاً من الكلفة، وهي المشقة، فإذا كانت المشقة حيث لحقت في التكليف تقتضي الرفع بهٰذه الدلائل؛ لزم[2] ذٰلك في الطهارات والصلوات والزكوات والحج والجهاد وغير ذٰلك، ولا يقف عند حد إلا إذا لم يبق على العبد تكليف، وهٰذا محال، فما أدى إليه مثله؛ فإن رفع الشريعة مع فرض وضعها محال، ثم قال المنتصر لهٰذا الرأي[3]: إنه يرجع حاصله إلى أن الأصل في الملاذّ الإذن، وفي المضار الحرمة، وهو أصل قرره في موضع آخر، وقد تقدم التنبيه على ما فيه في كتاب المقاصد[4].

وإذا حكمنا ذٰلك الأصل هنا؛ لزم منه أن الأصل رفع التكليف بعد وضعه على المكلف، وهٰذا كله إنما جره عدم الالتفات إلى ما تقدم.

---

(١) وهو أن سماحة الشريعة إنما جاءت مقيدة بما هو جارٍ على أصولها، واتباع هوى النفوس وعدم الرجوع إلى الدليل ينافي أصولها. (د).

(٢) في الأصل: «فيلزم».

(٣) المصنف ينقل عن «المحصول» (٦ / ١٥٩ - ١٦٠)، والعبارات السابقة مع الأدلة منه، ومراده بكلامه هٰذا صاحبه الرازي، ويؤكده بقوله: «وهو أصل قرره في موضع آخر»، وتجد ذٰلك في «المحصول» (٦ / ١٠٧ - ١٠٨) أيضاً، وسيأتي كلام المصنف في المسألة الرابعة من الطرف الثاني من كتاب الاجتهاد أن الذي ينبغي للمفتي اختيار التوسط.

(٤) وتقدم في المسألة الثالثة عشرة من كتاب الأدلة حيث قال هناك: «إنه تحكيم للهوى على الأدلة حتى تكون الأدلة تابعة لا متبوعة». (د).

فصل

فإن قيل[1]: فما معنى مراعاة الخلاف[2] المذكورة في المذهب المالكي؟ فإن الظاهر فيها أنها اعتبار للخلاف؛ فلذلك نجد المسائل المتفق عليها لا يراعى فيها غير دليلها، فإن كانت مختلفاً فيها؛ روعي فيها قول المخالف، وإن كان على خلاف الدليل الراجح عند المالكي، فلم يعامل المسائل المختلف فيها معاملة المتفق عليها، ألا تراهم يقولون: كل نكاح فاسد اختلف فيه فإنه يثبت به[3] الميراث، ويفتقر في فسخه إلى الطلاق، وإذا دخل مع الإمام في الركوع وكبر للركوع ناسياً تكبيرة الإحرام؛ فإنه يتمادى مع الإمام مراعاة[4] لقول

---

(١) رجوع إلى معارضة أصل المسألة، ولٰكن بشيء لم يتقدم له في أدلة المعارضة السابقة، وأفرده هنا لاحتياجه إلى مزيد بيان وتحقيق. (د).

(٢) انظر حوله: «تهذيب السنن» (١ / ٦٠)، و«بدائع الفوائد» (٣ / ٢٥٧ ـ ٢٥٩)، و«إغاثة اللهفان» (١ / ١٢٩ ـ ١٣٠ ـ ط الفقي) كلها لابن القيم، و«المعلم بفوائد مسلم» (١ / ٧١ ـ ٧٢)، و«إيضاح السالك» (١٦٠) للونشريسي، و«ملء العيبة» (٣ / ٢٤٨) لابن رشيد، و«المنثور في القواعد» للزركشي (٢ / ١٢٧ ـ ١٣٤)، و«الأشباه والنظائر» (ص ٩٤ ـ ٩٥) للسيوطي، وبهامشه «المواهب السنية على الفرائد البهيّة» (ص ٢٠٦ ـ ٢١٢) للجرهزي، و«فتح الباري» (١ / ١٢٧)، و«الدين الخالص» (٤ / ١٧٦، ١٨٢) لصديق حسن خان، و«الفواكه العديدة» (٢ / ١٣٦)، و«تمام المنة» (١٥٩)، وما مضى عند المصنف (١ / ١٦١ وما بعدها)، و«الاعتصام» (١ / ٢١٤ و٢ / ١٤٦ ـ ط رضا، و٢ / ٦٤٧ ـ ط ابن عفان)، و«الاختلاف وما إليه» (ص ٧٩)، وما سيأتي (ص ١٨٨ ـ ١٨٩).

(٣) لأنه بعد الوقوع تعلق به حق كل من الزوجين والأولاد، ويتعلق به من المصلحة وأدلتها ما يرجح قول المخالف. (د).

قلت: انظر «الذخيرة» (٤ / ٤٤٦ ـ ٤٤٧ ـ ط دار الغرب) للقرافي.

(٤) بعد الوقوع تعلق به دليل عدم جواز إبطال الأعمال، وهو يرجح دليل المخالف ويقويه في هٰذه الحالة. (د). قلت: انظر في المسألة: «قواعد ابن رجب» (ق ١٨ ـ بتحقيقي)، و«الذخيرة» =

من قال: إن تكبيرة الركوع تجزىء عن تكبيرة الإحرام، وكذلك من قام إلى ثالثة في النافلة وعقدها يضيف إليها رابعة مراعاة لقول من يجيز[1] التنفل بأربع بخلاف المسائل المتفق عليها؛ فإنه لا يراعي فيها غير دلائلها، ومثله جار في عقود البيع وغيرها؛ فلا يعاملون الفاسد المختلف في فساده معاملة[2] المتفق على فساده، ويعللون التفرقة بالخلاف؛ فأنت تراهم يعتبرون الخلاف، وهو مضاد لما تقرر في المسألة.

فاعلم أن المسألة قد أشكلت على طائفة، منهم ابن عبد البر؛ فإنه قال: «الخلاف لا يكون حجة في الشريعة»[3]، وما قاله ظاهر؛ فإن دليلي القولين لا بد أن يكونا متعارضين، كل واحد منهما يقتضي ضد ما يقضتيه[4] الآخر، وإعطاء كل واحد منهما ما يقتضيه الآخر أو بعض ما يقتضيه هو معنى مراعاة الخلاف، وهو جمع بين متنافيين كما تقدم[5].

وقد سألت عنها جماعة من الشيوخ[6] الذين أدركتهم؛ فمنهم من تأوَّل

= (٢ / ١٦٩ ـ ط دار الغرب)، و«فتح الباري» (٢ / ٢١٧ ـ ٢١٨)، وكتابنا «القول المبين» (ص ٢٦٦ ـ ط الأولى).

(١) في (ط): «قال: يجيز».

(٢) البيع بيعاً فاسداً مجمعاً على فساده يجب رده إن لم يفت؛ فإن فات مضى بقيمته إن كان مقوماً ومثله إن كان مثلياً، أما المختلف في فساده؛ فيجب رده إن لم يفت أيضاً بفسخ الحاكم أو من يقوم مقامه، فإن فات مضى بالثمن؛ فمحل الفرق بينهما عند الفوات لأنه إذ ذاك يتعلق به حق لكل من المتبايعين، وهو يقوي النظر في اعتبار دليل مصحح البيع المختلف فيه والبناء عليه؛ فيمضي بالثمن نفسه. (د).

(٣) «جامع بيان العلم» (٢ / ٩٢٢ ـ ط دار ابن الجوزي).

(٤) في (د): «يقضيه»!!

(٥) أي: في أدلة أصل المسألة. (د).

(٦) انظر عنهم ما قدمناه في التعليق على (١ / ١٥٩ ـ ١٦٠).

العبارة ولم يحملها على ظاهرها، بل أنكر مقتضاها بناءً على أنها لا أصل لها، وذٰلك بأن يكون دليل المسألة يقتضي المنع ابتداءً، ويكون هو الراجح، ثم بعد الوقوع يصير الراجح مرجوحاً لمعارضة دليل آخر يقتضي رجحان دليل المخالف؛ فيكون القول بأحدهما في غير الوجه الذي يقول فيه بالقول الآخر؛ فالأول[1] فيما بعد الوقوع، والآخر فيما قبله، وهما مسألتان مختلفتان[2]؛ فليس جمعاً بين متنافيين، ولا قولاً بهما معاً، هٰذا حاصل ما أجاب به مَن سألته عن المسألة من أهل فاس وتونس، وحكى لي بعضهم أنه قول بعض من لقي من الأشياخ، وأنه قد أشار إليه أبو عمران الفاسي، وبه يندفع سؤال اعتبار الخلاف، وسيأتي[3] للمسألة تقرير آخر بعدُ، إن شاء الله.

---

(١) لعل مراده بالأول تأويلها وحملها على غير ظاهرها، وبالآخر إنكار مقتضاها، وإلا؛ فحق العبارة العكس. (د).

قلت: وهو كلام مبني على كلام (ف)؛ حيث قال: «لعل صحته؛ فالأول فيما قبل الوقوع، والآخر فيما بعده، ولا يخفى ما في هٰذا التأويل من الضعف، وأنه ليس عاماً لصور مراعاة الخلاف المذكورة في كتب الفروع».

(٢) فحالة ما بعد الوقوع ليست كحالة ما قبله؛ لأنه بعده تنشأ أمور جددة تستدعي نظراً جديداً، وتجد إشكالات لا يتفصى عنها إلا بالبناء على الأمر الواقع بالفعل، واعتباره شرعياً بالنظر لقول المخالف وإن كان ضعيفاً في أصل النظر، لٰكن لما وقع الأمر على مقتضاه؛ روعيت المصلحة، وتجدد الاجتهاد في المسألة من جديد بنظر وأدلة أخرى، وعليه؛ فبعد الوقوع تكون مسألة أخرى غيرها باعتبار ما قبله، وهو تأويل قوي جداً كما ترى، وعليك باختبار مسائله، ولعلك لا تجد صورة يصعب فيها التطبيق كما أشرنا إليه في المسائل التي ذكرها؛ إلا في الشاذ، كما في ندب التسمية للمالكي في قراءة الفاتحة خروجاً من خلاف الشافعي، وسيأتي في هٰذا توقف المؤلف واعتراضه في تقريره الآتي، نعم، يوجد في مذهب مالك عبارة «هٰذا مشهور مبني على ضعيف»، ولٰكنه ليس من موضوع مراعاة الخلاف بعد الوقوع، الذي هو موضوع الكلام، بل هٰذا طريق آخر، يرشدك إلى هٰذا أنه ليس كل مشهور قوياً ومعتمداً؛ فكثيراً ما يقابل المشهور بالراجح. (د).

(٣) في فصل المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد، والواقع أن ما هنا يجب ألا يؤخذ على =

على أن الباجي[1] حكى خلافاً[2] في اعتبار الخلاف في الأحكام[3]، وذكر اعتباره عن الشيرازي، واستدل على ذٰلك بأن «ما جاز أن يكون علة بالنطق جاز أن يكون علة بالاستنباط، ولو قال الشارع[4]: إن كل ما لم تجتمع[5] أمتي على تحريمه واختلفوا في جواز أكله فإن جلده يطهر بالدباغ؛ لكان ذٰلك صحيحاً، فكذٰلك إذا[6] علّق هٰذا الحكم عليه بالاستنباط».

وما قاله غير ظاهر لأمرين:

أحدهما: أن هٰذا الدليل مشترك الإلزام، ومنقلبٌ على المستدل[7] به؛ إذ لقائل أن يسلم أن ما جاز أن يكون علة بالنطق جاز أن يكون علة بالاستنباط، ثم يقول: لو قال الشارع: إن كل ما لم تجتمع أمتي على تحليله واختلفوا في جواز أكله؛ فإن جلده لا يطهر بالدباغ؛ لكان ذٰلك صحيحاً، فكذٰلك إذا علق

= إجماله كما فعل المؤلف؛ لأنه لا يتوجه ويكون مقبولاً إلا إذا قرر على الطريقة الآتية، كما قررنا به أمثلته هنا، وعليه؛ فلا يظهر جعله ما يأتي تقريراً يغاير هٰذا. (د).

(١) في كتابه «أحكام الفصول» (ص ٦٤٥ - ٦٤٦ / رقم ٦٨٧١).

(٢) أي: وهٰذا الخلاف يضعف من شأن المعارضة في أصل المسألة بمراعاة الخلاف. (د).

(٣) «أي: بحيث يستند إليه [أي الخلاف] الحكم كما يستند إلى الدليل». (ف).

قلت: وسقط من (م): «في الأحكام».

(٤) في «الأحكام»: «صاحب الشرع».

وكتب (ف) ما نصه: «بأن قيل الحمار أو البغل مثلاً يطهر جلده بالدباغ، أي: لكونه مما اختلف في جواز أكله».

(٥) في «الأحكام»: «تجمع».

(٦) إشارة لمثال تكون فيه العلة في هٰذا الموضوع بالاستنباط، وما قبله مثال لما تكون العلة فيه بالنص لو فرض حصوله من الشارع. (د).

(٧) فالاستناد إليه كما ينتج مدعاه ينتج نقيضه، وما كان كذٰلك لا يصلح دليلاً. (ف).

الحكم [عليه] بالاستنباط، ويكون هٰذا القلب أرجح؛ لأنه مائل إلى جانب الاحتياط، وهٰكذا كل[1] مسألة تفرض على هٰذا الوجه.

والثاني[2]: أنه ليس كل جائز واقعاً، بل الوقوع محتاج إلى دليل، ألا ترى أنا نقول: يجوز أن ينص الشارع على أن مس الحائط ينقض الوضوء، وأن شرب الماء السخن يفسد الحج، وأن المشي من غير نعل يفرق بين الزوجين، وما أشبه ذٰلك، ولا يكون هٰذا التجويز سبباً في وضع الأشياء المذكورة عللاً شرعية بالاستنباط؛ فلما لم يصح ذٰلك دل على أن نفس التجويز ليس بمسوغ لما قال.

فإنْ قال: إنما أعني ما[3] يصحُّ أنْ يكون علة لمعنى فيه من مناسبة أو شبه، والأمثلةُ المذكورة لا معنى فيها يستند إليه في التعليل.

قيل: لمْ تُفصّلْ أنت هٰذا التفصيل، وأيضاً؛ فمن طرق[4] الاستنباط ما لا يلزم فيه ظهور معنى يستند إليه؛ كالاطراد والانعكاس ونحوه، ويمكن أن يكون

---

(١) أي: سواء أكانت فيما فرضه هو من الطهارة بالدباغ أم في غيرها. (د).

(٢) منع للتقريب؛ أي: مع تسليم أن ما جاز أن يكون علة بالنطق جاز أن يكون علة بالاستنباط؛ فمجرد الجواز المذكور لا يفيد اعتبار الخلاف علة في الحكم، وإنما يفيده لو وقع كذٰلك، ألا ترى الأمثلة المذكورة؟ (ف).

(٣) بيان لتقريب الدليل بتقييد قوله: «ما جاز أن يكون علة. . . إلخ»؛ أي: مما اشتمل على معنى فيه مناسبة أو شبه، والأمثلة المذكورة ليست كذٰلك. (ف).

(٤) أي: من مسالك العلة الطرد والعكس، وهو المسمى بالدوران، وقوله: «ونحوه»؛ أي: كالطرد الذي هو عبارة عن وجود الحكم في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع، والفرق بينهما أن الدوران يكون في صورة واحدة يوجد الحكم عند الوصف ويرتفع عند ارتفاعه؛ كالحرمة مع السكر في العصير؛ فإنه لما لم يكن مسكراً حل، فلما حدث السكر حرم، فلما زال بالخلِّيَّة حل، ولا تظهر فيهما المناسبة، أي المعنى الذي يتلقاه العقلاء بالقبول في ترتب الحكم عليه؛ فما فرقت به غير تام. (د).

الباجي أشار في الجواز إلى ما في الخلاف من المعنى المتقدم[1]، ولا يكون بين القولين خلاف في المعنى.

واحتج المانعون بأن الخلاف[2] متأخر عن تقرير[3]، والحكمُ لا يجوزُ أن يتقدم على علته، قال الباجي[4]: «ذٰلك غير ممتنع؛ كالإجماع؛ فإن الحكم يثبت به وإن حدث في عصرنا».

---

(١) وهو التأويل السابق الذي أجاب به من لقيه من علماء فاس وتونس، وإذا كان كذٰلك لا يكون بين القولين خلاف؛ فإن المانع يمنعه باعتبار ما قبل الوقوع، والمصحح يراعيه باعتبار ما بعد الوقوع؛ لأنه بعد الوقوع صالح للعلية بخلافه قبل الوقوع لما ذكرناه قبل هٰذا، وحمل كلامه على هٰذا أولى مما حمله عليه بعضهم من التقييد السابق بقوله: «لمعنى فيه»؛ لأنه لم يرض هٰذا الفرق ونقضه بالطرد ونحوه، أما الجواب السابق؛ فإنه سلمه، وقلنا: إنه سيقرره بنفسه في المسألة العاشرة مع شرحه وتوجيهه، وضرب أمثلة كثيرة له هناك. (د).

قلت: يرد (د) في كلامه هٰذا على (ف)؛ حيث قال: «وهو التقييد المشار إليه بقوله لمعنى فيه... إلخ، وحينئذ لا يكون بين القول باعتبار الخلاف علة والقول بعدم اعتباره خلاف في المعنى؛ لأن اعتباره إذا كان صالحاً للعلية وعدم اعتباره إذا لم يكن كذٰلك».

(٢) أي: الذي جعل علة للحكم. (د).

(٣) أي: بمقتضى الأدلة المتلقاة عن الرسول ﷺ. (د).

(٤) في كتابه «إحكام الفصول» (ص ٦٤٦ / رقم ٦٨٨)، والمذكور فيه تصرف من المصنِّف، ومنه تظهر مقدرته رحمه الله على تلخيص كلام العلماء بعبارات مختصرة ليس فيها حشو ولا زيادة، قارن ما ذكره بنص الباجي، وهٰذا لفظه: «أما هم ـ المانعون ـ؛ فاحتج من نصر قولهم بأن الاختلاف حدث بعد موت رسول الله ﷺ، والحكم ثبت في زمانه، والحكم لا يجوز أن يتقدم على علَّته.

والجواب: أنه لا يمتنع أن يكون الاختلاف متأخراً عن زمن الرسول ﷺ، وثبتت به الأحكام، ألا ترى أن الإجماع حدث بعده ﷺ، ويصح أن يحدث في عصرنا ويثبت به الحكم؟

وجواب آخر: وهو أن معنى قولنا «إنه مختلف فيه»... حاله في عهد رسول الله ﷺ حين ثبت له هٰذا الحكم؛ فلم يتقدم على علَّته».

وأيضاً: «فمعنى قولنا: «إنه مختلف فيه»[1] أنه يسوغ فيه الاجتهاد، وهٰذا كان حالَه في زمان رسول الله ﷺ، فلم يتقدم على علته».

والجواب عن كلام الباجي أن الإجماع ليس بعلة للحكم، بل هو أصل[2] الحكم، وقوله: «إن معنى قولنا مختلف فيه كذا» هي عين[3] الدَّعْوَى.

فصل

ومن القواعد[4] المبنية على هٰذه المسألة أن يقال: هل للمجتهد أن يجمع بين الدليلين بوجه من وجوه الجمع، حتى يعمل بمقتضى كل واحد منهما فعلاً أو تركاً[5] كما يفعله المتورعون في التروك[6]، أم لا؟ أما في ترك العمل[7] بهما

---

(١) أي: فإذا وقع التعليل بكون الشيء مختلفاً فيه؛ فمعناه ما ذكر، وحينئذ لا يكون متأخراً عن الحكم. (ف).

(٢) أي أن الحكم الذي استند إلى الإجماع هو عين الحكم الذي تقرر من كل مجتهد أخذاً من الأدلة؛ فليس هناك علة ومعلول، بخلاف الحكم المستند إلى الخلاف؛ فإنه غير الحكم المتقدم، والخلاف علة في هٰذا الحكم الطارىء؛ فمثلاً التكبير للركوع ناسياً تكبيرة الإحرام اختلف فيه بالإجزاء وعدمه؛ فبعد الوقوع يقول الثاني بالتمادي مراعاة للقول بالإجزاء؛ فالحكم المترتب على الخلاف مغاير للحكم المختلف فيه. (د).

قلت: انظر «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٩ / ١٣٨ - ١٣٩).

(٣) لعل صوابه: «غير الدعوى»؛ لأن الدعوى أن الحكم الذي نقرره إنما جاء بسبب الخلاف، وقد بني عليه، وهٰذا غير المعنى الذي يدعيه من أنه لم يراع فيه إلا مجرد كونه محلاً للاجتهاد. (د).

(٤) في (ماء): «الفوائد».

(٥) بأن يصرف أحدهما إلى الآخر؛ فيرجع مقتضاهما إما إلى الفعل، أو إلى الترك، وقد يحمل أحدهما على الفعل في حال والآخر على الترك في حال. (ف).

(٦) أي عند ترجح دليل الجواز على دليل المنع؛ فيراعون القول بالتحريم تنزهاً عن =

معـاً مجتمعين أو متفـرقين[1]؛ فهو التوقف عن القول بمقتضى أحدهما، وهو الـواجب إذا لم يقـع ترجيح، وأما في العمل، فإن أمكن الجمع بدليله؛ فلا تعارض، وإن فرض التعارض[2]؛ فالجمع بينهما في العمل جمع بين متنافيين، ورجوع إلى إثبات الاختلاف في الشريعة، وقد مر إبطاله، وهٰكذا يجري الحكم في المقلد بالنسبة إلى تعارض المجتهدين عليه، ولهٰذا الفصل تقرير في كتاب التعارض والترجيح إن شاء الله

* * * * *

= الشبهـات، كما قال ابن العربي؛ القضاء بالراجح لا يقطع حكم المرجوح بالكلية، بل يجيب[1] العطف على المرجوح بحسب مرتبته؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «واحتجي منه يا سودة»، وهٰذا مستند مالك فيما كره أكله؛ فإنه حكم بالحل عند ظهور الدليل، وأعطى المعارض شيئاً من أثره؛ فحكم بالكراهة. (د).

(٧) محل البيان قوله: «وأما في العمل. . . إلخ»، وهٰذا زائد على المبين. (ف).

(١) في (ط): «أو منفردين».

(٢) في (م): «التعاون»!!

---

(١) كذا في الأصل، ولعلها: «يجب».

المسألة الرابعة

محال الاجتهاد المُعتَبرِ هي ما ترددت بين طرفين وضح في كل واحد منهما قصد الشارع في الإثبات في أحدهما والنفي في الآخر؛ فلم تنصرف ألبتة إلى طرف النفي ولا إلى طرف الإثبات.

وبيانه أن نقول: لا تخلو أفعال[1] المكلف أو تروكه؛ إما أن يأتي فيها خطاب[2] من الشارع، أو لا، فإن لم يأت فيها خطاب؛ فإما أن يكون على البراءة الأصلية أو يكون فرضاً غير موجود، والبراءة الأصلية في الحقيقة راجعة[3]

---

(١) سواء أكانت أفعال القلوب أم الجوارح ليشمل المعتقدات؛ فصح ذكره بعد للمتشابهات الحقيقية التي لم يظهر للشارع فيها قصد ألبتة؛ فإنها إنما تظهر في المعتقدات. (د).

(٢) بأحد الأدلة الشرعية من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس أو غيرها من الأدلة المختلف فيها كالاستدلال؛ فليس بلازم أن يكون الخطاب في نص، بدليل أنه جعل ما لم يرد فيه خطاب؛ إما فرضاً صرفاً لا وجود له، وإما أن يكون من مرتبة العفو، وهٰذا وذاك لا يكون إلا عند عدم الأدلة رأساً منصوصة وغير منصوصة؛ فلا ينافي ما يجيء في المسألة الخامسة من التفصيل بين الاستنباط من النصوص والاستنباط من غيرها؛ فالتردد بين الطرفين عام في مسائل الاجتهاد. (د).

(٣) قال في «التحرير» و«شرحه»: «نفي كل مدرك خاص للدليل الخاص حكمه الإباحة الأصلية؛ فلا تخلو وقائع عن حكم الشرع»، وقال في «المنهاج» [ص ٢٤٦ - مع تخريجه الابتهاج]: «من الأدلة المقبولة فقد الدليل بعد التفحص البليغ، فيغلب ظن عدمه، وعدمه يستلزم عدم الحكم لامتناع تكليف الغافل»، وقال العضد شارح ابن الحاجب: «لا نسلم بطلان خلو وقائع من حكم وإن التزم فالأقيسة والعمومات تأخذه؛ أي: فتكفي في جميع ما يحتاج فيه إلى المصالح المرسلة، وإن سلم أنها لا تكفي؛ فالحكم عند انتفاء المدرك هو نفي الوجوب والحرمة، وهو معنى التخيير، وتقدم للمؤلف إدراجه في مرتبة العفو التي أشير إليها في حديث سلمان الفارسي في الترمذي وابن ماجه: «وما سكت عنه؛ فهو مما عفا عنه» [مضى تخريجه (١/ ٢٥٥)]، وبالجملة؛ فكل ما لم يرد فيه دليل شرعي يخصه أو يخص نوعه فيه الخلاف بالإباحة أو المنع أو الوقف، ولكلٍّ دليله وحجته، تراجع مسألة العفو السابقة في كتاب الأحكام وينزل على الخلاف ترديد المؤلف هنا. (د).

إلى خطاب الشارع بالعفو أو غيره، وإن أتى فيها خطاب؛ فإما أن يظهر فيه للشارع قصد في النفي أو في الإثبات، أو لا، فإن لم يظهر له قصد ألبتة؛ فهو قسم المتشابهات، وإن ظهر؛ فتارة يكون قطعياً، وتارة يكون غير قطعي، فأما القطعي؛ فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي أو في الإثبات، وليس محلاً للاجتهاد، وهو قسم الواضحات؛ لأنه واضح الحكم حقيقة، والخارج عنه مخطىء قطعاً، وأما غير القطعي؛ فلا يكون كذلك[1] إلا مع دخول احتمال فيه أن[2] يقصد الشارع معارضه أو لا؛ فليس من الواضحات بإطلاق، بل بالإضافة إلى ما هو أخفى منه، كما أنه يعد غير واضح بالنسبة إلى ما هو أوضح منه؛ لأن مراتب الظنون في النفي والإثبات تختلف بالأشد والأضعف حتى تنتهي[3]؛ إما إلى العلم، وإما إلى الشك، إلا أن هذا الاحتمال تارة يقوى في إحدى الجهتين، وتارة لا يقوى، فإن لم يقو[4] رجع إلى قسم المتشابهات، والمُقدِمُ

---

(١) أي: لا يكون غير قطعي إلا إذا دخل فيه احتمال أن الشارع قصد معارضة أو لم يقصده؛ فقوله أن يقصد معمول احتمال ولو حذف قوله أولاً لكان أولى. (ف).

(٢) هذه العبارة بدل من لفظ: «احتمال»، والاحتمال بمعنى التردد حينئذ، لا بمعنى أحد الأمرين، فإذا جعل معمولاً لاحتمال وكان بمعنى أحد الأمرين؛ تعين حذف كلمة «أولاً». (د).

(٣) أي: إلى المرتبة التي يليها العلم أو إلى المرتبة الضعيفة التي يليها الشك مباشرة، وليس المراد أن العلم أو الشك يكون من مراتب الظنون، وهو واضح ما دامت في انتهائها لم تخرج عن الموضوع، وأنها من الظنون، فإذا كان معنى انتهائها خروجها عنه؛ صح إجراء كلامه على ظاهره، ولكنه بعيد عن الفرض. (د).

(٤) قد فرض أنه واضح نسبي، وأنه من مراتب الظنون، وأن قصد الشارع فيه ظاهر؛ إلا أنه غير قطعي، فلا يظهر بعد ذلك فرض أنه لا يقوى في إحدى الجهتين، الذي معناه أن النفي والإثبات على حد سواء ليس قصد الشارع لأحدهما أظهر من قصده لمعارضه حتى يعد من المتشابهات، وما الفرق بينه حينئذ وبين الفرض الذي قال فيه: «فإن لم يظهر له قصد ألبتة في النفي والإثبات؛ فهو قسم المتشابهات»، لا فارق لأن القطع بأنه لم يظهر قصده في النفي والإثبات يساوي قوله هنا: «لم =

عليه حائم حول الحمى يوشك أن يقع فيه، وإن قوي في إحدى الجهتين؛ فهو قسم المجتهدات، وهو الواضح الإضافي بالنسبة إليه في نفسه وبالنسبة إلى أنظار المجتهدين، فإن كان المقدم عليه من أهل الاجتهاد؛ فواضح في حقه في النفي أو [في][1] الإثبات إن قلنا: إن كل مجتهد مصيب، وأما على قول المخطئة؛ فالمقدم عليه إن كان مصيباً في نفس الأمر فواضح، وإلا فمعذور.

وقد تقرر من هٰذا الأصل أن قسم المتشابهات مركب من تعارض النفي والإثبات؛ إذ لو لم يتعارضا لكان من قسم الواضحات، وأن الواضح بإطلاق لم يتعارض فيه نفي مع إثبات، بل هو إما منفي قطعاً وإما مثبت قطعاً، وأن الإضافي إنما صار إضافياً لأنه مذبذب بين الطرفين الواضحين؛ فيقرب عند بعضٍ من أحد الطرفين، وعند بعضٍ من الطرف الآخر، وربما جعله بعض[2] الناس من قسم المتشابهات، فهو غير مستقر في نفسه؛ فلذٰلك صار إضافياً لتفاوت[3] مراتب الظنون في القوة والضعف، ويجري مجرى النفي في أحد الطرفين إثباتُ ضد الآخر فيه؛ فثبوت العلم مع نفيه نقيضان؛ كوقوع التكليف وعدمه،

= يقو في إحدى الجهتين»؛ أي: فهما سواء في عدم ظهور قصد أحدهما، وقد يقال: الفرق أن الأول هو المتشابه الحقيقي الذي لم يجعل سبيل إلى فهم معناه، ومهما نظر المجتهد في الشريعة لا يجد ما يدل له على مقصوده، والثاني الإضافي، وهو ما كان التشابه فيه ليس من جهة الدليل، بل من جهة المناط، ويساعد عليه قوله في مقابله: «وهو الواضح الإضافي في نفسه، وبالنسبة إلى أنظار المجتهدين»، الذي يفيد أن هٰذا المتشابه عدم وضوحه بالنسبة إلى نظر المجتهدين فقط؛ فينزل الكلام على ما قلنا حتى يندفع التنافي. (د).

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (م).

(٢) أي: وهو من لم يظهر له قربه من أحد الطرفين. (د).

(٣) تعليل كونه واضحاً إضافياً بتفاوت مراتب الظنون تعليل واضح، وكذا بناء التشابه عليه؛ لأنه إذا كانت الظنون مختلفة؛ فمنها ما يقف عند حد أنه لا فرق بين الطرفين في نظره؛ فيجيء التشابه. (د). وفي (ط): «ولتفاوت» بزيادة واو.

وكالوجوب وعدمه، وما أشبه ذٰلك، وثبوت العلم مع ثبوت الظن أو الشك ضدان؛ كالوجوب مع الندب، أو الإباحة، أو التحريم، وما أشبه ذٰلك[1].

وهٰذا الأصل واضح في نفسه، غير محتاج إلى إثباته بدليل، ولٰكن لا بد من التأنيس فيه بأمثلة يستعان بها على فهمه وتنزيله والتمرن فيه إن شاء الله.

فمن ذٰلك أنه «نهى عن بيع الغرر»[2]، ورأينا العلماء أجمعوا على منع بيع الأجنة والطير في الهواء، والسمك في الماء[3]، وعلى جواز بيع الجُبَّة التي حَشْوُها مغيَّبٌ عن الأبصار، ولو بيع حشوها بانفراده لامتنع، وعلى جواز كراء الدار مشاهرة مع احتمال أن يكون الشهر ثلاثين أو تسعة وعشرين، وعلى دخول الحمام مع اختلاف عادة الناس في استعمال الماء وطول اللبث، وعلى شرب الماء من السِّقاء مع اختلاف العادات في مقدار الري؛ فهٰذان طرفان في اعتبار الغرر وعدم اعتباره لكثرته[4] في الأول وقلته مع عدم[5] الانفكاك عنه في

---

(١) كالأمر والنهي، والصحة والفساد، والشرط والمانع، وهٰكذا من المتقابلات المتضادة، يجري التقابل بينها كما يجري بين المتناقضات في طرفي النفي والإثبات. (د).

(٢) مضى تخريجه (٢ / ٥٢٢).

(٣) في حكاية الإجماع نظر؛ فذهب ابن حزم في «المحلى» (٨ / ٣٨٨) إلى جواز بيع الطير في الهواء إذا صحَّ الملك عليه قبل ذٰلك، وذهب عمر بن عبدالعزيز ـ كما في «الخراج» (٨٧) لأبي يوسف ـ، وابن أبي ليلى ـ كما في «المبسوط» (١٣ / ١١ ـ ١٢) ـ إلى جواز بيع السمك في بركة عظيمة، وإن احتيج في أخذه إلى مؤنة كثيرة.

وانظر في المسألة: «المغني» (٤ / ١٥٢)، و«العناية شرح الهداية» (٥ / ١٩٢)، و«البحر الرائق» (٦ / ٨٠)، و«المجموع» (٩ / ٣١١)، و«كشاف القناع» (٣ / ١٦٢)، و«الفواكه الدواني» (٢ / ١٣٧)، و«المعاملات» (٢٥٩) لأحمد إبراهيم، و«نظرية الغرر في الشريعة الإسلامية» (١ / ٤٣٨ ـ ٤٤٧) لأستاذنا ياسين درادكة.

(٤) أي: مع إمكان الانفكاك عنه. (د).

(٥) أي: أنه لا يتأتى التحرز عنه؛ فهو ضرورة عمت بها البلوى، مع تفاهة التضرر من أحد =

الثاني ؛ فكل مسألة وقع الخلاف فيها في باب الغرر فهي متوسطة بين الطرفين، آخذة بشَبه من كل واحد منهما ؛ فمن أجاز مال إلى جانب اليسارة[1]، ومن منع مال إلى الجانب الآخر.

ومن ذٰلك مسألة زكاة الحلي، وذٰلك أنهم أجمعوا على عدم الزكاة في العروض وعلى الزكاة في النقدين[2]، فصار الحلي المباح الاستعمال دائراً بين الطرفين ؛ فلذٰلك[3] وقع الخلاف فيها.

واتفقوا على قبول رواية العدل وشهادته، وعلى عدم قبول ذٰلك من الفاسق، وصار المجهول الحال دائراً بينهما ؛ فوقع الخلاف فيه.

واتفقوا على أن الحر يَمْلِك، وأن البهيمة لا تَملك، ولما أخذ العبد بطرف من كل جانب اختلفوا فيه: هل يملك، أم لا؟ بناء على تغليب حكم أحد الطرفين.

= المتعاملين في ذٰلك فيما لو ظهر على خلاف مصلحته، والأول جمع وصفين: الكثرة، وإمكان التحرز منه، وما بينهما ما فقد أحد الوصفين ؛ فأشبه بذٰلك كلًّا من الطرفين في وصف فجاء الاختلاف. (د).

(1) ولم يقل: «عدم الانفكاك» ؛ لأن اليسارة هي التي يتأتى فيها اختلاف الأنظار بخلاف الانفكاك وعدمه، فإنه إلى الوضوح أقرب. (د).

(2) لأنهما اجتمع فيهما كونهما معدين للتعامل والثمنية بخلقتهما، والعروض فقدت المعنيين ؛ فاتفق على حكم كل، أما الحلي ؛ فأخذ وصفاً واحداً من النقدين وهو أنه من الذهب والفضة، وباستعماله للزينة لا للثمنية فقد الوصف الآخر وشارك العروض في عدم قصده بالثمنية ؛ فجاء فيه الخلاف. (د).

(3) مع أسباب أخرى مذكورة في مظانها، والراجح وجوب الزكاة فيه، انظر في المسألة: «أحكام القرآن» (٣ / ١٠٦، ١٠٧) للجصاص، و«المحلى» (٦ / ٧٦، ٧٧)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٥ / ١٦ ـ ١٧)، و«إعلام الموقعين» (٢ / ١٠٠، ١١٠) ـ ولم يرَ ابن تيمية وتلميذه وجوب الزكاة في الحلي ـ، و«فقه زكاة الحلي»، و«أقوى القولين في زكاة الحلي من النقدين»، و«القول الجلي في زكاة الحلي».

واتفقوا على أن الواجد للماء قبل الشروع في الصلاة يتوضأ ولا يصلي بتيممه، وبعد إتمامها وخروج الوقت لا يلزمه الوضوء وإعادة الصلاة، وما بين ذٰلك[1] دائر بين الطرفين؛ فاختلفوا فيه.

واتفقوا على أن ثمرة الشجرة إذا لم تظهر تابعة للأصل في البيع، وعلى أنها غير تابعة لها إذا جذّت، واختلفوا فيها إذا كانت ظاهرة، وإذا أفتى واحد وعرفه أهل الإجماع، وأقروا بالقبول فإجماع باتفاق، أو أنكروا ذٰلك؛ فغير إجماع باتفاق، فإن سكتوا[2] من غير ظهور إنكار؛ فدائر بين الطرفين فلذٰلك اختلفوا فيه، والمبتدع بما يتضمن[3] كفراً من غير إقرار بالكفر دائر بين طرفين؛ فإن المبتدع بما لا يتضمن[4] كفراً من الأمة، وبما اقتضى كفراً مصرحاً به[5] ليس

(١) أي: من صلى بالتيمم صلاة صحيحة ثم بعد تمامها وقبل خروج الوقت؛ وجد الماء. (د).

قلت: وتدخل في عبارة المصنف «وما بين ذٰلك» أيضاً رؤية الماء في الصلاة بتيمم، هل يبطلها بإبطال التيمم أم لا؟ قال أبو حنيفة: «يبطله»، وهٰذا مذهب أحمد، وقال الشافعي: «لا يبطله»، وهٰذا مذهب مالك، انظر بسط المسألة مع الأدلة في «الخلافيات» (٢ / ٤٤٩ - ٤٥٩ / رقم ٢٦ مع تعليقي عليه)، والله الموفق.

ومنه تعلم دقة المصنف في عباراته.

(٢) أي: وكان ذٰلك قبل استقرار المذاهب، أي كان في العصر الذي فيه البحث عن المذاهب، أما إن كان بعد استقرارها؛ فالسكوت لا يدل على الموافقة قطعاً؛ إذ لا عادة بإنكاره حينئذ، فلم يكن إجماعاً ولا حجة قطعاً، أما قبل ذٰلك؛ فالعادة الإنكار عند عدم الموافقة؛ فجاء الخلاف، فالشافعي يقول: «لا هو إجماع ولا هو حجة»، والجمهور إجماع أو حجة وليس بإجماع قطعي، والجبائي إجماع بشرط انقراض العصر. (د).

(٣) في (د) و(ط): «بما لا يتضمن»!! والصواب حذف «لا».

(٤) كالابتداع في الفروع التي ليست قطعية ولا معلومة من الدين بالضرورة؛ فهٰذا باتفاق ليس بكفر. (د).

(٥) كغلاة الخوارج والروافض؛ كالخطابية من هٰؤلاء الذين يقولون: إن علياً الإلٰه الأكبر، =

من الأمة؛ فالوسط[1] مختلف فيه: هل هو من الأمة، أم لا؟

وأربـاب النحـل والملل اتفقوا على أن الباري تعالى موصوف بأوصاف الكمال بإطلاق، وعلى أنه منزه عن النقائص بإطلاق، واختلفوا في إضافة أمور[2] إليه بناء على أنها كمال، وعدم إضافتها إليه بناء على أنها نقائص، وفي عدم إضافة أمور إليه بناء على أن عدم الإضافة كمال، أو إضافتها بناء [على][3] أن الإضافة إليه هي الكمال، وكذٰلك ما أشبهها.

فكل هٰذه المسائل إنما وقع الخلاف فيها لأنها دائرة بين طرفين واضحين؛ فحصل الإشكال والتردد، ولعلك لا تجد خلافاً واقعاً بين العقلاء معتداً[4] به في العقليات أو في النقليات، لا مبنياً على الـظن ولا على القطع؛ إلا دائراً بين طرفين [و] لا يختلف فيهما أصحاب الاختلاف [في الواسطة المترددة بينهما، فاعتبره تجده كذٰلك ـ إن شاء الله ـ].

= والحسنان ابنا الله، وجعفر إلٰه، لٰكن أبو الخطاب رئيسهم أفضل منه ومن علي؛ فهٰذا كفر باتفاق. (د).

قلت: انـظر عن الخـطابية: «الفـرق بين الفـرق» (٢١٥)، و«الحـور العين» (١٦٩)، و«البرهان» (٣٨) للسكسكي، و«الغلو والفرق الغالية» (٩٩).

(١) وهـو المبتـدع بما يتضمن كفراً بغير تصريح؛ كالمجسمة، ومنكري الشفاعة؛ فهٰذا يختلف فيه بالتكفير وعدمه. (د).

(٢) أي من الصفات؛ كالقدرة والعلم. . . إلخ على أنها صفات زائدة على الذات، وقوله: «وفي عدم إضافة أمور. . . إلخ»؛ أي: كالأفعال التي تعتبر شروراً؛ فبعضهم يضيفها إليه لأنه لا فاعل إلا هو، ولا تعتبر شروراً إلا بنسبتها للعبد، والبعض لا يضيفها ويرى أن الكمال في ذٰلك؛ فلا تكرار في العبارة، ولا يمكن الاستغناء عن الثانية مع إفادة المعنى المقصود. (د).

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من (م).

(٤) في نسخة (م): «معتمداً».

فصل

وبإحكام النظر في هٰذا المعنى يترشح للناظر[1] أن يبلغ درجة الاجتهاد؛ لأنـه يصير بصيراً بمواضع الاختلاف، جديراً بأن يتبين له الحق في كل نازلة تعرض له، ولأجل ذٰلك جاء في حديث ابن مسعود أنه ﷺ قال: «يا عبدَاللهِ بنَ مسعود!». قلت: لبيك يا رسول الله. قال: «أتدري أيُّ الناسِ أعلمُ؟». قلت: الله ورسوله أعلم. قال: «أعلمُ الناسِ أبصرهُم بالحق إذا اختلف الناسُ وإن كان مقصِّراً في العمـل، وإن كان يزحفُ على آستِه»[2]؛ فهٰذا تنبيه[3] على

---

(١) المناسب: يترشح الناظر أن يبلغ؛ أي: يستعد لبـلاغ درجة الاجتهاد. (ف).

(٢) أخرجه الفسوي في «المعرفة والتاريخ» (٣ / ٤٠٢ - ٤٠٣) - ومن طريقه ابن عبدالبر في «الجامع»(٢ / ٨٠٧ / رقم ١٥٠٠) - والطيالسي في «المسند» (٢٥)، وابن جرير في «التفسير» (٢٧ / ١٣٨ - ١٣٩)، وابن أبي عاصم في «السنة» (٧٠)، والمروزي في «السنة» (ص ١٦)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٤٨٠)، والطبراني في «الصغير» (١ / ٢٢٣ - ٢٢٤) و«الأوسط» (رقم ١١، ٢١ - مجمع البحرين) و«الكبير» (رقم ١٠٥٣١)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (٢ / ٦٠ - ٦١)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٥٠٢، ١٥٠٣) من طرق عن الصَّعق بن حزن عن عُقيل الجَعْديّ عن أبي إسحاق الهمداني عن سويد بن غفلة عن ابن مسعود.

قال الـطبراني: «ولم يروه عن أبي إسحاق إلا عقيل، تفرد به الصعق»، وإسناده ضعيف جدّاً، فيه عقيل الجعدي، منكر الحديث، وانظر: «مجمع الزوائد» (١ / ٩٠، ١٦٣).

وأخرجه الطبراني في «الكبير» (١٠ / ٢١١ / رقم ١٠٣٥٧)، وابن أبي حاتم - كما في «تفسير ابن كثير» (٤ / ٣١٥) -، وابن أبي عاصم في «السنـة» (رقم ٧١) -، وابن عبـدالبـر في «الجامع» (رقم ١٥٠١)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (٢ / ٦١) من طريق آخر عن ابن مسعود بنحوه.

وإسناده ضعيف، وفيه انقطاع؛ فالحديث ضعيف، وساقه المصنف في «الاعتصام» (٢ / ٧٤٥ - ٧٤٦) بأطول من هٰذا، وفي (د): «في استه»، والصواب ما أثبتناه.

(٣) لأن هٰذه الدرجة الفضلى إنما تتحقق عند وجود الاختلاف ومعرفة الحق فيه، ولا يكون =

المعرفة بمواقع الخلاف.

ولذلك جعل الناس العلم معرفة الاختلاف.

فعن قتادة: «من لم يعرف الاختلاف لم يشمّ أنفُه الفقه»[1].

وعن هشام بن عبيدالله الرازي: «من لم يعرف اختلاف القراءة فليس بقارىء، ومن لم يعرف اختلاف[2] الفقهاء فليس بفقيه»[3].

وعن عطاء: «لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالماً باختلاف الناس؛ فإنه إن لم يكن كذلك ردّ[4] من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه»[5].

= إلا بمعرفة مواقع الاختلاف؛ فصح أنه تحريض على هذه المعرفة. (د).

قلت: انظر في ضرورة معرفة الخلاف: «شرح تنقيح الفصول» (ص ١٩٤)، و«أسباب اختلاف الفقهاء» (ص ٣ - ٩، ١٠٤) لعلي الخفيف، وكثير من الأصوليين لم يذكروا هذا الشرط، واكتفوا بضرورة معرفة الإجماع؛ لأنه مقابل له، والأشياء تعرف بأضدادها.

(١) أخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٨١٤، ٨١٥ / رقم ١٥٢٠، ١٥٢٢).

(٢) أي: المبني على اختلاف أدلتهم؛ لأنه بدون ذلك لا يمكنه ترجيح جانب الحق في المسألة ما لم يقف على دليل كل. (د).

(٣) أخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٨١٥ - ٨١٦ / رقم ١٥٢٣).

(٤) يظهر هذا فيمن له القدرة على الترجيح؛ فإنه إذا لم يعلم اختلافهم وأدلة كل ربما كان ما في يده أضعف مدركاً مما لم يقف عليه، فإذا عرف الخلاف ومدرك كل أمكنه الترجيح؛ فلا يأخذ ضعيفاً ويترك قوياً، أما شبه العامي؛ فسيان عنده أن يعرف الخلاف وألا يعرف إن كان مثله يصح له أن يفتي؟! وفيه الخلاف المشهور. (د).

(٥) أخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٨١٦ / رقم ١٥٢٤) بسنده إلى ضمرة بن ربيعة عن عثمان بن عطاء عن أبيه.

قلت: أبوه هو عطاء بن أبي مسلم الخراساني، وعثمان فيه كلام، انظر: «تهذيب الكمال» (١٩ / ٤٤١).

وعن أيوب السختياني وابن عيينة: «أَجْسَرُ[1] الناس على الفتيا أقلهم علماً باختلاف العلماء». زاد أيوب: «وأمسكُ الناسِ عن الفتيا أعلمهم باختلاف العلماء»[2].

وعن مالك: «لا تجوز الفتيا إلا لمن علم ما اختلف الناس فيه، قيل له: اختلاف أهل الرَّأي؟ قال: لا، اختلاف أصحاب محمد ﷺ، وعلم الناسخ والمنسوخ من القرآن ومن حديث الرسول ﷺ»[3].

وقال يحيى بن سلام: «لا ينبغي لمن لا يعرف الاختلاف أن يفتي، ولا يجوز لمن لا يعلم الأقاويل أن يقول هٰذا أحب إليَّ»[4].

وعن سعيد بن أبي عروبة: «من لم يسمع الاختلاف؛ فلا تعده عالماً»[5].

وعن قبيصة بن عقبة: «لا يفلح من لا يعرف اختلاف الناس»[6].

وكلام الناس هنا كثير، وحاصله معرفة مواقع الخلاف، لا حفظ مجرد الخلاف، ومعرفة ذٰلك إنما تحصل بما تقدم من النظر؛ فلا بد منه لكل مجتهد، وكثيراً ما تجد هٰذا للمحققين في النظر كالمازري وغيره.

---

(١) يوضح ما قبله. (د).

(٢) أخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٨١٦، ٨١٧، ١١٢٤ / رقم ١٥٢٥، ١٥٢٧، ٢٢٠٩)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (٢ / ١٦٦).

(٣) أخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٨١٨ / رقم ١٥٢٩).

(٤) ذكره ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٨١٩ / رقم ١٥٣٤).

(٥) أخرجه عباس الدُّوري عنه في «تاريخه» (٤ / ٢٧١)، وابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٨١٥، ٨١٩ / رقم ١٥٢١، ١٥٣٦).

(٦) أخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٨٢٠ / رقم ١٥٣٧).

المسألة الخامسة(١)

الاجتهـاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص؛ فلا بد من اشتراط العلم بالعـربية، وإن تعلق بالمعـاني من المصـالح والمفاسد مجردة عن(٢) اقتضاء النصوص لها أو مسلَّمة من صاحب الاجتهاد في النصوص؛ فلا يلزم في ذٰلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع(٣) من الشريعة جملة وتفصيلاً(٤) خاصة.

والدليل على(٥) عدم الاشتراط في علم العربية أن علم العربية إنما يفيد مقتضيات الألفاظ بحسب ما يفهم من الألفاظ الشرعية، وألفاظ الشارع المؤدية لمقتضياتها عربية؛ فلا يمكن من ليس بعربي أن يفهم لسان العرب، كما لا

---

(١) هٰذه المسألة والتي بعدها تكميل للمسألة الثانية، يقيد بهما اشتراط الوصفين السابقين في الاجتهاد، ويبين أنهما قد يرتفعان معاً وقد يرتفع أحدهما ويبقى نوع من الاجتهاد، وأن اشتراطهما إنما هو في بعض أنواعه، ولو ذكرتا عقبها؛ لكان أجود صنعاً حتى لا يتوهم معارضتهما لها. (د).

قلت: قارن بما عند ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٧ / ٢٨٦).

(٢) سيأتي تمثيله لذٰلـك بالاجتهـاد القياسي وبتوقيع المجتهدين الأحكام على النوازل، وسيأتي البحث معه فيها. (د).

(٣) في (ط): «الشارع».

(٤) أي: في الباب الذي فيه الاجتهاد إن قلنا: إن الاجتهاد يتجزأ، أو في سائر الأبواب إن قلنا: إنه لا يتجزأ. (د).

(٥) للمؤلف دعـويان اشتـراط العـربية في الاجتهـاد من النصوص، وعدم اشتراطها في الاجتهاد الراجع للمعاني من النظر في المصالح والمفاسد، وقد أقام الدليل عليهما حسب ترتيبهما في سياقه؛ ففي العبارة سقط، والأصل هٰكذا: «والدليل على الاشتراط وعدم الاشتراط. . . إلخ». (د).

قلت: وكتب (ف) ما نصُّـه: «الأنسب: «على عدم اشتراط علم العربية فيه»؛ أي: في الاجتهاد المتعلق بالمعاني».

قلت: أثبتها (م): «عدم اشتراط علم. . .».

يمكن التفاهم [فيما] بين العربي والبربري أو الرومي أو العبراني حتى يعرف كل واحد مقتضى لسان صاحبه.

وأما المعاني مجرَّدة[1]؛ فالعقلاء مشتركون في فهمها؛ فلا يختص بذلك لسان دون غيره، فإذاً[2] مَن فهم مقاصد الشرع من وضع الأحكام، وبلغ فيها رتبة العلم بها، ولو كان فهمه لها من طريق الترجمة باللسان الأعجمي؛ فلا فرق[3] بينه وبين من فهمها من طريق اللسان العربي، ولذلك يوقع المجتهدون الأحكام الشرعية على الوقائع القولية التي ليست بعربية، ويعتبرون[4] [المعاني، ولا يعتبرون] الألفاظ في كثير من النوازل.

وأيضاً؛ فإن الاجتهاد القياسي غير[5] محتاج فيه إلى مقتضيات الألفاظ إلا

---

(١) مرتبط بقوله: «وإنما يلزم العلم... إلخ»؛ لتضمّنه دعوى اشتراط العلم بمقاصد الشرع وعدم اشتراط العلم بالعربية، ولذلك شمله البيان وإنْ سبق دليله. (ف) و(م).

(٢) أي: فالفهم هو اللازم المعول عليه؛ فهو المشترط في الاجتهاد المتعلق بالمعاني دون العلم بالعربية؛ إذ لا فرق بين أسلوبها وأسلوب غيرها بالنسبة لفهم تلك المعاني. (ف).

(٣) تأمل في وجه التوفيق بين هذا وبين ما سبق له؛ حيث قال: «يتوقف فهم الشريعة حتى الفهم على فهم اللغة العربية حق الفهم»، وقال فيما سبق أيضاً: «إن الاجتهاد يتوقف على وصفين: العلم بمقاصد الشريعة، والتمكن من الاستنباط، وهذا إنما يكون بواسطة معارف خاصة، وإن هذه المعارف وسيلة إلى معرفة المقاصد»، ثم قال: «إن أوجب الوسائط اللغة العربية... إلخ». (د).

(٤) أي: فيسألون عما تدل عليه في مجاري عرف أهلها مع أنها غير عربية، وبعد؛ فهل هذا غير تحقيق المناط؟ وسيأتي له في المسألة الثانية أنه لا يحتاج إلى واحد من الأمرين، لا فهم مقاصد الشريعة ولا اللغة العربية. (د). قلت: قوله مبني على سقط لاحق أثبتناه فقط من (ط).

(٥) إذا كان ثبوت العلة بالسبر والتقسيم أو المناسبة المسمى بتخريج المناط؛ فربما يسلم في بادىء الرأي، أما إذا كان ثبوتها في الأصل بالنص أو الإيماء في مراتبهما الكثيرة؛ فلا يظهر لأنه لا بد من الرجوع إلى النص الذي أفاد ذلك، والتسليم في هذا ليس بكافٍ، وعلى فرض كفايته لا بد له من استقراء النصوص حتى يتمكن من دفع فساد الاعتبار وفساد الوضع، وهما أهم اعتراضات =

فيما يتعلق بالمقيس عليه وهو الأصل، وقد يؤخذ مسلماً أو بالعلة[1] المنصوص عليها أو التي أومىء إليها[2]، ويؤخذ ذٰلك مسلماً، وما سواه فراجع إلى النظر العقلي.

وإلى هٰذا النوع[3] يرجع الاجتهاد المنسوب إلى أصحاب الأئمة المجتهدين؛ كابن القاسم وأشهب في مذهب مالك، وأبي يوسف ومحمد بن الحسن في مذهب أبي حنيفة، والمزني والبويطي في مذهب الشافعي؛ فإنهم على ما حُكِي عنهم يأخذون أصول إمامهم وما بنى عليه في فهم ألفاظ الشريعة، ويفرعون المسائل، ويصدرون الفتاوى على مقتضى ذٰلك.

وقد قبل الناس أنظارهم وفتاويهم، وعملوا على مقتضاها، خالفت مذهب إمامهم أو وافقته، وإنما كان كذٰلك لأنهم فهموا مقاصد الشرع في وضع

= القياس، والرجوع للنص مستوجب لشرط العربية؛ لأنه لا يتم له إجراء القياس والمحافظة على نتيجته إلا بعدم مصادمته للنصوص مطلقاً في أي قياس كان، وهٰذا ما يعود على الأولين أيضاً بالتوقف كما أشرنا إليه. (د).

(1) يريد أنه إنما يحتاج الاجتهاد القياسي إلى اللغة العربية في شيئين: معرفة الأصل المقيس عليه، ومعرفة العلة إذا كانت منصوصة أو موماً إليها، أما باقي أعمال القائس؛ فلا تحتاج إلى اللغة، والأصل والعلة إذا كانت كذٰلك يمكن أن يؤخذا مسلمين، وإذ ذاك؛ فلا يحتاج إلى اللغة أصلاً. (د).

(2) في (ط): «لها».

(3) أي: الثاني، وهو المتعلق بالمعاني والمصالح ... إلخ، وقوله: «يأخذون أصول إمامهم»؛ أي: مسلمة لا بحث لهم فيها، إنما يبحثون في تفاريعها حتى فيما فرعه نفس الإمام صاحب هٰذه الأصول، وقد يخالفونه في تفريعه، بقي أنه يقتضي أنهم لا يرجعون إلى النصوص التفصيلية، وأن اجتهادهم منحصر في التفريع على تلك الأصول المسلمة؛ لأنهم لو رجعوا إلى النصوص لكان الواجب توفر شرط العربية؛ فهل الواقع كذٰلك، وأنهم لا يتعلقون بالنصوص مطلقاً في اجتهادهم؟ هٰذا يحتاج إلى استقراء، وقلما يثبته الاستقراء. (د).

الأحكام، ولولا ذٰلك؛ لم يحل لهم الإقدام على الاجتهاد والفتوى، ولا حلَّ لمن في زمـانهم أو من بعـدهم من العلماء أن يقرَّهم على ذٰلك، ولا يسكت عن الإنكار عليهم على الخصوص، فلمَّا لم يكن شيء من ذٰلك؛ دل على أن ما أقـدموا عليه من ذٰلك كانوا خلقاء[1] بالإقدام فيه؛ فالاجتهاد منهم وممن كان مثلهم وبلغ في فهم مقاصد الشريعة مبالغهم صحيح، لا إشكال فيه، هٰذا على فرض أنهم لم يبلغـوا في كلام العرب مبلغ المجتهدين، فأما إذا بلغوا تلك الرتبة فلا إشكال أيضاً في صحة اجتهادهم على الإطلاق[2]، والله أعلم.

* * * * *

---

(١) في (م) و(ط) و(ف) بالفاء، وعلق (ف): «لعله بالقاف جمع خليق».

قلت: وهو كذٰلك في الأصل و(د).

(٢) ظاهره أن اجتهادهم في هٰذه الحالة مطلق؛ كالأئمة الأربعة، ولك أن تقول مطلق، أي شامـل للاجتهادين وإن كانوا منتسبين إلى أئمتهم متقيدين بقواعدهم لعدم بلوغهم درجة تأسيس الأصول. (ف).

المسألة السادسة

قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط؛ فلا يفتقر في ذٰلك إلى العلم بمقاصد الشارع، كما أنه لا يفتقر فيه إلى معرفة علم العربية؛ لأن المقصود من هٰذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع[1] على ما هو عليه، وإنما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذٰلك الموضوع إلا به[2]، من حيث قصدت المعرفة به؛ فلا بد أن يكون المجتهد عارفاً ومجتهداً من تلك الجهة التي ينظر فيها ليتنزل الحكم الشرعي على وفق ذٰلك المقتضى، كالمحدث العارف بأحوال الأسانيد وطرقها، وصحيحها من سقيمها، وما يحتج به من متونها مما لا يحتج به؛ فهٰذا يعتبر اجتهاده فيما هو عارف به، كان عالماً بالعربية أم لا[3]، وعارفاً بمقاصد الشارع أم لا[4]، وكذٰلك القارىء في تأدية[5] وجوه القراءات، والصانع في معرفة عيوب

(١) أي: موضوع الحكم على ما هو عليه، ومتى علمه كذٰلك؛ علم المناط في الجزئيات لأنه منصوص شرعاً، وإنما النظر في تحقيقه ووجوده في جزئيات قد يخفى تحققه فيها على الوجه المطلوب. (ف).

(٢) خذ هٰذا المثال لزيادة الإيضاح: الحكم الشرعي أن من يعتريه المرض أو يتأخر برؤه بسبب استعمال الماء يرخص له في التيمم، فإذا أردنا معرفة الحكم الشرعي بالنسبة لمريض ليرخص له أو لا يرخص؛ فإننا لا نحتاج إلى اللغة العربية، ولا إلى معرفة مقاصد الشرع في باب التيمم فضلاً عن سائر الأبواب، إنما يلزم أن نعرف بالطريق الموصل: هل يحصل ضرر فيتحقق المناط، أم لا فلا يتحقق؟ ولا شأن لهٰذا بواحد من الأمرين، وإنما يعرف بالتجارب في الشخص نفسه، أو في أمثاله، أو بتقرير طبيب عارف. (د).

(٣) كيف هٰذا مع أن الترجيح بالمتن يكون بالمرجحات الراجعة إلى الألفاظ ككون ما دل بالحقيقة يحتج به ولا يحتج بما عارضه الدال بالمجاز، وهٰكذا؛ فلا بد في هٰذا النوع من علم العربية، أما الترجيح بالإسناد؛ فقد يسلم فيه عدم التوقف على شرط العربية. (د).

(٤) قد لا يسلم في بعض صور الترجيح بالحكم، كما يعلم من مراجعتها في مثل «المنهاج» للبيضاوي. (د).

(٥) لأنها ترجع للرواية الصرفة، أو إلى ضوابط تعين كيفية النُّطق بالكلمات مثلاً. (د).

الصناعات، والطبيب في العلم بالأدواء والعيوب، وعرفاء الأسواق[1] في معرفة قيم السلع ومداخل العيوب فيها، والعادّ[2] في صحة القسمة، والماسح في تقدير الأرضين ونحوها، كل هٰذا وما أشبهه مما يعرف به مناط الحكم الشرعي غير مضطر إلى العلم بالعربية، ولا العلم بمقاصد الشريعة، وإن كان اجتماع ذٰلك كمالاً في المتجهد.

والدليل على ذٰلك[3] ما تقدم من أنه لو كان لازماً[4] لم يوجد مجتهد إلا في الندرة، بل هو محال عادة، وإن وجد ذٰلك؛ فعلى جهة خرق العادة، كآدم عليه السلام حين علمه الله الأسماء كلها، ولا كلام فيه.

وأيضاً، إن لزم[5] في هٰذا الاجتهاد العلم بمقاصد الشارع[6] لزم في كل

---

(١) في (ماء): «العرفاء بالأسواق».

(٢) في (ماء): «العادي».

(٣) أي: على عدم الافتقار إلى العلم بالأمرين. (د).

(٤) أي: لمن يجتهد في الأحكام الشرعية بأي نوع من أنواع الاجتهاد، سواء أكان تحقيق مناط أم غيره، لو كان لازماً له أن يكون مجتهداً في كل علم يتعلق به الاجتهاد أي تعلق كان؛ لم يوجد مجتهد. . . إلخ، هٰذا ما تقدم للمؤلف استدلالاً على غير هٰذا الموضع، ولا يخفى أن الكلام ها هنا ليس فيما يتوقف عليه مطلق الاجتهاد، بل في خصوص توقف تحقيق المناط على الوصفين، وقد تقدم له في تحقيق المناط العام أن ارتفاعه تتعطل بسببه التكاليف كلها أو أكثرها، فلو لزم الشرطان في تحقيق المناط؛ لتعطلت أكثر التكاليف، وهو باطل، فلو نحا هٰذا النحو في الدليل لكان ظاهراً، ولا يتأتى أن يقال: إذا توقف الاجتهاد بأي نوع منه عليهما لم يوجد مجتهد، كيف وهما الركنان في أكثر أنواع الاجتهاد؟ (د).

(٥) في (ط): «لو لزم».

(٦) أي: والعربية بدليل قوله بعد: «ووجدت من الجهال بالشريعة والعربية»؛ أي: فضلاً عن مقاصد الشريعة؛ فقد أدرج العربية في الاستدلال، وهٰذا الدليل صالح لإقامته على الدعويين. (د).

علم وصناعة أن لا تعرف إلا بعد المعرفة بذٰلك؛ إذ[1] فرض من لزوم العلم[2] بها العلم بمقاصد الشارع، وذٰلك باطل؛ فما أدى إليه مثله؛ فقد حصلت العلوم ووجدت من الجهال بالشريعة والعربية، ومن الكفار المنكرين للشريعة.

ووجه ثالث أن العلماء[3] لم يزالوا يقلدون في هٰذه الأمور من ليس من الفقهاء، وإنما اعتبروا أهل المعرفة بما قلدوا فيه خاصة، وهو التقليد في تحقيق المناط.

فالحاصل أنه إنما يلزم في هٰذا الاجتهاد المعرفة بمقاصد المجتَهد فيه، كما أنه في الأوَّلَين[4] كذٰلك؛ فالاجتهاد في الاستنباط من الألفاظ الشرعية يلزم فيه المعرفة بمقاصد [العربية، والاجتهاد في المعاني الشرعية يلزم فيه المعرفة بمقاصد الشريعة، والاجتهاد في مناط الأحكام يلزم فيه المعرفة بمقاصد][5] ذٰلك المناط، من الوجه الذي يتعلق به الحكم لا من وجه غيره، وهو ظاهر.

* * * * *

(١) في (م): «إذا».

(٢) أي: وهو الذي قلنا: إنه يتوقف عليه تحقيق المناط. (د).

أما (ف)؛ فقال: «لعله من لازم العلم».

(٣) أي: مطلقاً مجتهدين ومقلدين. (د).

(٤) وهما الاجتهاد من النصوص ومن المعاني، واقتصر في تفريعه على الأول. (د).

(٥) سقط من جميع النسخ إلا من (ط).

المسألة السابعة

الاجتهاد الواقع في الشريعة ضربان:

أحدهما: الاجتهاد المعتبر شرعاً، وهو الصادر عن أهله الذين اضطلعوا[1] بمعرفة ما يفتقر إليه الاجتهاد، وهٰذا هو الذي تقدم الكلام فيه.

والثاني: غير المعتبر، وهو الصادر عمن ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد إليه؛ لأن حقيقته أنه رأيٌ بمجرد التشهي والأغراض، وخبط في عماية، واتباع للهوى؛ فكل رأي صدر على هٰذا الوجه فلا مرية في عدم اعتباره؛ لأنه ضد الحق الذي أنزل الله كما قال تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ﴾ [المائدة: ٤٩].

وقال تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ الآية [ص: ٢٦].

وهٰذا على الجملة لا إشكال فيه، ولٰكن قد ينشأ في كل واحد من القسمين قسم آخر؛ فأما القسم الأول، وهي:

* * * * *

---

(١) أي: تقووا واهتموا بمعرفة. . . إلخ، [وأصلها مأخوذ] من الضلاعة وهي القوة، يقال: أضلع بحمله؛ أي: قوي عليه ونهض به. (ف) و(م).

المسألة الثامنة

فيعرض فيه الخطأ في الاجتهاد؛ إما بخفاء[1] بعض الأدلة حتى يتوهم فيه ما لم يقصد منه، وإما بعدم[2] الاطلاع عليه جملة.

وحكم هذا القسم معلومٌ من كلام الأصوليين إن كان في [أمر] جزئي[3]، وأما إن كان [الخطأ] في أمر كلي[4]؛ فهو أشد، وفي هذا الموطن حذَّر من زَلَّة العالم، فإنه جاء في بعض الحديث عن النبي ﷺ التحذير منها؛ فروي عنه عليه الصلاة والسلام؛ أنه قال: «إني لأخافُ على أمتي من بعدي من أعمال ثلاثةٍ». قالوا: وما هي يا رسول الله؟ قال: «أخافُ عليهم من زَلَّة العالم، ومن حكم جائرٍ، ومن هوىً متَّبَع»[5].

(١و٢) وقد يكون هذان من عدم بذل الوسع، ومن التقصير فيما هو واجب على المتجهد، وسيأتي الإشارة إليه بقوله: «وأكثر ما يكون ذلك عند الغفلة... إلخ». (د).

(٣) فينتقض حكم الحاكم فيه إذا صادم إجماعاً، أو نصاً قاطعاً، أو قياساً جلياً، أو قواعد الشريعة، ويبطل أثر الفتوى أيضاً إن لم يكن حكم حاكم بل إفتاء. (د).

قلت: وما بين المعقوفتين ساقط من الأصل.

(٤) كتحريم الحلال وتحليل الحرام مصادمة لقاطع أيضاً؛ كحل المتعة والربا، وكتحريم الطيبات من الرزق، وهكذا. (د).

(٥) أي: فأما اتقاء زلة العالم؛ فطريقه أنكم إن ظننتم به الخير وأنه موفق؛ فلا تستسلموا له، فربما جره الاستسلام إلى الزيغ واتباع الهوى، وإن ظننتم به الخطأ والزيغ؛ فلا تظهروا له تمام الجفوة وشدة الغلظة؛ فربما جره هذا إلى التمادي في العناد، وخلع ربقة الحق في غير ما ظهر خطؤه فيه أيضاً، وشواهد هذا حاصلة الآن فيمن زل من المنسوبين للعلماء في زماننا هذا، فإنهم لما قرروا حذف اسمه من عدادهم أعانوا عليه إبليس؛ فصار ضد الإسلام ونبي الإسلام، يهرف بفحش القول ولا رادع له، أعاذنا الله من زيغ القلوب بعد الهداية. (د).

قلت: ومضى تخريج الحديث (٤ / ٨٩).

وعن عمر: «ثلاث يهدمن الدين: زلَّة العالم، وجدال منافق بالقرآن، وأئمة مضلون»[١].

وعن أبي الدرداء: «إن مما أخشى عليكم زلة العالم، أو جدال المنافق بالقرآن، والقرآن حقٌّ، وعلى القرآن منارٌ كمنار الطريق»[٢].

وكان معاذ بن جبل يقول في خطبته كثيراً: «وإياكم وزَيْغَةَ الحكيم؛ فإن الشيطان قد يتكلمُ على لسان الحكيم بكلمة الضلالة، وقد يقولُ المنافقُ الحقَّ، فتلقَّوا الحقَّ عمن جاء به؛ فإن على الحق نوراً». قالوا: وكيف زيغة[٣] الحكيم؟ قال: «هي كلمة تروعكم وتنكرونها، وتقولون ما هٰذه؟ فاحذروا زيغته، ولا تَصُدَّنكم عنه؛ فإنه يوشك أن يفيء وأن يُراجع الحقَّ»[٤].

---

(١) مضى تخريجه (٤ / ٨٩).

(٢) مضى تخريجه (٤ / ٨٩). وفي (ط): «زلة عالم . . . منافق».

(٣) بفتح الزاي؛ أي: زلته وميله، يقال: زاغ فلان عن الشيء زيغاً (وزيغاناً) وزيوغاً [وذٰلك إذا] مال عنه. (ف) و(م).

(٤) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب السنة، باب لزوم السنة، ٤ / ٢٠٣ / رقم ٤٦١١)، ومعمر في «الجامع» (١١ / ٣٦٣ ـ ٣٦٤ / رقم ٢٠٧٥٠)، والدارمي في «السنن» (١ / ٦٧)، وابن وضاح في «البدع» (ص ٢٥، ٢٦)، والفسوي في «المعرفة والتاريخ» (٢ / ٢٢٢، ٣٢٠ ـ ٣٢٢، ٧١٩)، والآجرِّي في «الشريعة» (ص ٤٧، ٤٨)، والفريابي في «صفة النِّفاق» (ص ١٨ ـ ١٩، ١٩ ـ ٢٠)، وابن بطة في «الإبانة» (١ / ٢٢ / ٢)، والبيهقي في «المدخل إلى السنن» (رقم ٨٣٤)، وابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٩٨١ / رقم ١٧٨١)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (١ / ٨٨ ـ ٨٩، ٨٩)، والذهبي في «السير» (١٤٣٨) من طرق، وبألفاظ متقاربة، منها المذكور وسنده صحيح.

وذكره ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٣ / ٢٩٧)، وأبو شامة في «الباعث» (ص ١١)، والسيوطي في «الأمر بالاتباع» (ص ٥٧ ـ ٥٨).

ووقع في (م): «أن يراجع الخلق».

وقال سلمان الفارسي: «كيف أنتم عند ثلاث: زَلَّة عالم، وجدال منافق بالقرآن، ودنيا تقطع أعناقكم، فأما زلة العالم، فإن اهتدى؛ فلا تُقلِّدوهُ دِينكم، تقولون: نصنع مثل ما يصنع فلان، وننتهي عما ينتهي عنه فلان، وإن أخطأ؛ فلا تقطعوا إياسكم منه، فتُعينوا عليه الشيطان»[1] الحديث.

وعن ابن عباس: «ويلٌ للأتباع من عثَرات العالم. قيل: كيف ذٰلك؟ قال: يقول العالم شيئاً برأيه، ثم يجدُ من هو أعلم برسول الله ﷺ منه؛ فيترك قوله ثم يمضي الأتباع»[2].

وعن ابن المبارك: «أخبرني المعتمر بن سليمان؛ قال: رآني أبي وأنا أنشد الشعر، فقال لي: يا بُنيّ! لا تُنشد الشعر. فقلت له: يا أبت! كان الحسن ينشد، وكان ابن سيرين ينشد. فقال لي: أي بُني! إن أخذت بشَرٍّ ما في الحسن وبشَرٍّ ما في ابن سيرين اجتمع فيك الشرُّ كله»[3].

وقال مجاهد والحكم بن عُتيبة[4] ومالك: «ليس أحدٌ مِن خلقِ الله إلا يُؤخذ من قوله ويترك؛ إلا النبي ﷺ»[5].

---

(١) مضى تخريجه (٤ / ٩٠).

(٢) مضى تخريجه (٤ / ٩٠).

(٣) سيأتي قريباً وسليمان هو التيمي.

(٤) كذا في الأصل، وهو الصواب، وفي النسخ المطبوعة كلها: «عيينة»!! وهو خطأ، وانظر ترجمته في «طبقات الفقهاء» (ص ٨٢، ٨٣) للشيرازي.

(٥) أسنده عن مجاهد أبو نعيم في «الحلية» (٣ / ٣٠٠)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (١ / ١٧٦)، وابن حزم في «الإحكام» (٦ / ٨٥٧)، وابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٩٢٥، ٩٢٦ / رقم ١٧٦٢، ١٧٦٣، ١٧٦٤، ١٧٦٥)، وإسناده صحيح.

وأسنده عن الحكم ابن عبدالبر في «الإحكام» (٢ / ٩٢٥ / رقم ١٧٦١)، وابن حزم في «الإحكام» (٦ / ٨٨٣)، وإسناده صحيح.

=

وقال سليمان التَّيمي[1]: «إن أخذتَ برُخصةِ كل عالم اجتمع فيك الشرُّ كله»[2].

قال[3] ابن عبدالبر: «هٰذا إجماع لا أعلم فيه خلافاً».

وهٰذا كله وما أشبهه دليل على طلب[4] الحذر من زلة العالم، وأكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار[5] مقاصد الشارع في ذٰلك المعنى الذي اجتهد فيه،

= وذكر الغزالي في «الإحياء» (١ / ٧٨) أنه من قول ابن عباس عند الطبراني، وكذا السبكي في «الفتاوى» (١ / ١٤٨)، وقال: «وأخذ هٰذه الكلمة من ابن عباس مجاهد، وأخذ منهما مالك رضي الله عنه واشتهرت عنه».

قلت: وأخذها أيضاً الشعبي؛ كما في «مختصر المؤمل» (رقم ١٨٥)، و«معنى قول الإمام المطَّلبي» (ص ١٢٧ ـ ط دار البشائر).

ومقولة مالك صححها ابن عبدالهادي في «إرشاد السالك» (ق ٢٢٧ / أ)، وذكرها أحمد كما في «مسائل أبي داود» (ص ٢٧٦).

وانظر: مقدمة «صفة صلاة النبي ﷺ» (ص ٤٩ ـ ط المعارف وص ٢٤ ـ ٢٥ ـ ط الرابعة عشر، المكتب الإسلامي)، و«الإيقاظ» (ص ٧٢) للفلاَّني.

(١) في (م): «التَّميمي»، وهو خطأ.

(٢) أخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٩٢٧ / رقم ١٧٦٦، ١٧٦٧) بإسنادٍ صحيح.

(٣) قاله في كتابه «بيان العلم» [٢ / ٨٢٧]، وفيه أن سليمان المذكور خاطب بهٰذا خالد ابن الحارث، وكأنَّ المؤلف يجعل هٰذه الرُّخص في المذاهب من زلات العلماء، ولولا أنها كذٰلك ما كانت شروراً. (د).

(٤) ورد في الأصل ـ وهو خطأ ـ: «عدم الحذر».

(٥) أي: في غير تحقيق المناط؛ لأنه لا يحتاج إلى هٰذين كما سبق، وهو الموافق لقوله أيضاً أول المسألة: «وفي هٰذا الموطن ـ يشير إلى الأمر الكلي ـ حذر من زلة العالم»، وتحقيق المناط من الجزئي، وكأنه لم يعتد به زلة ـ مع أنه كذٰلك ـ؛ لأن الذي يترتب على خلل تطبيق الأحكام الشرعية على مناطاتها من الفساد وضياع الحقوق أخف من الخطأ في الكليات لأنها تعم وذٰلك يخص. (د).

والوقوف دون أقصى المبالغة في البحث عن النصوص فيها، وهو وإن كان على غير قصد ولا تعمد وصاحبه معذور ومأجور، لٰكن مما ينبني عليه في الاتباع لقوله فيه خطر عظيم، وقد قال الغزالي: «إن زلة العالم بالذنب قد تصير كبيرة وهي في نفسها صغيرة»، وذكر منها أمثلة، ثم قال: «فهٰذه ذنوب يُتَّبع[1] العالم عليها؛ فيموت العالم ويبقى شره مستطيراً في العالَم آماد[2] متطاولة؛ فطوبى لمن إذا مات ماتت معه ذنوبه»[3]، وهٰكذا الحكم مستمر في زلته في الفتيا من باب أولى؛ فإنه ربما خفي على العالم بعض السنة أو بعض المقاصد العامة في خصوص مسألته؛ فيُفضي ذٰلك إلى أن يصير قوله شرعاً يتقلد، وقولاً يعتبر في مسائل الخلاف، فربما رَجع عنه وتبين له الحق؛ فيفوته[4] تدارك ما سار في البلاد عنه [ويضل عنه][5] تلافيه؛ فمن هنا قالوا: زلة العالم مضروب بها الطبل[6].

فصل

إذا ثبت هٰذا؛ فلا بد من النظر في أمور تنبني على هٰذا الأصل:

ـ **منها**: أن زَلة العالم لا يصح اعتمادها من جهة[7] ولا الأخذ بها تقليداً له وذٰلك لأنها موضوعة على المخالفة للشرع، ولذٰلك عدت زَلة، وإلا فلو كانت معتدّاً بها؛ لم يجعل لها هٰذه الرتبة، ولا نسب إلى صاحبها الزلل فيها، كما أنه لا ينبغي أن ينسب صاحبها إلى التقصير[8]، ولا أن يشنع عليه بها، ولا ينتقص

(١) في (م): «يتَّسع». (٢) كذا في «الإحياء»، وفي جميع النسخ بدلها: «أياماً»!!

(٣) «إحياء علوم الدين» (٤ / ٣٣). (٤) ولذٰلك كره مالك كتابة الفقه عنه. (د).

(٥) سقط من (م). (٧) في (ط): «جهته».

(٦) أسندها المعافى في «الجليس الصالح» (٣ / ١٧٧) عن الخليل بن أحمد، وانظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٠ / ٢٧٤).

(٨) كيف هٰذا وقد جعل من أكثر أسباب هٰذا الخطأ الوقوف دون أقصى المبالغة في البحث عن النصوص، يعني: بحيث يصح أن يقال: إنه لم يبذل غاية الوسع والاجتهاد يتوقف عليه، فإذا =

من أجلها، أو يعتقد فيه الإقدام على المخالفة [بحتا][1]؛ فإن هذا كله خلاف ما تقتضي[2] رتبته في الدين، وقد تقدم من كلام معاذ بن جبل وغيره ما يرشد[3] إلى هذا المعنى.

وقد روي[4] عن ابن المبارك؛ أنه قال: «كنا في الكوفة فناظَرُوني في ذلك - يعني: [في][5] النبيذ المختلف فيه -، فقلت لهم: تعالوا فليحتجّ المحتجُّ[6] منكم عمن شاء من أصحاب النبي ﷺ بالرخصة، فإن لم نبين الرد عليه عن ذلك الرجل بشدَّة[7] صحت عنه فاحتجوا. فما جاؤوا عن واحد برخصة إلا جئناهم بشدة، فلما لم يبق في يد أحد منهم إلا عبدالله بن مسعود[8]، وليس احتجاجهم عنه في رخصة[9] النبيذ بشيء يصح عنه. قال ابن المبارك: فقلت للمحتج عنه في الرخصة: يا أحمق! عُدَّ[10] أن ابن مسعود لو كان ها هنا جالساً فقال: هو لك

= لم يقم ببذل أقصى الوسع، ووقف عند حد كان يمكنه تجاوزه في البحث؛ يكون مقصراً وغير آتٍ بحقيقة الاجتهاد، فيكون ملوماً قطعاً، يؤيد هذا قوله أول الفصل التالي: «لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد»، أما عدم التشنيع وعدم الانتقاص؛ فمسلمان للأدلة السابقة. (د).

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل، وشرحها (ماء): «أي: خالصاً».

(٢) في (م): «تقضي»، وفي (ماء): «تقتضيه».

(٣) وهو أن ذلك يكون إعانة للشيطان عليه، وذلك لا يجوز. (د).

قلت: ومضى كلام معاذ وتخريجه (ص ١٣٣).

(٤) تأييد للبناء الأول. (د).

(٥) سقطت من (ط).

(٦) أي: بالرواية والنقل عمن شاء من أصحابه ﷺ في رخصة النبيذ بأن يحكي عنه قولاً بإباحة شربه، فإن لم نبين الرد على ذلك المحتج برواية أخرى صحيحة عن ذلك الرجل تفيد القول بحرمته؛ فقد تم لكم ما أردتم. (ف).

(٧) مقابل للرخصة في كلامه. (د).

(٨) انظر ما ورد عنه في «الأشربة» لابن قتيبة (ص ٢١ - ٢٢).

(٩) في (ط): «شدّة».

(١٠) بضم أوله، وتشديد ثانيه؛ أي: هب أن ابن مسعود... إلخ. (ف) و(م).

حلال، وما وصفنا عن النبي ﷺ وأصحابه في الشدة، كان ينبغي لك أن تحذر أو تحير أو تخشى. فقال قائلهم: يا أبا عبدالرحمٰن! فالنخعي والشعبي وسمى عدة معهما كانوا يشربون الحرام؟ فقلت[1] لهم: دعُوا عند الاحتجاج تسميةَ الرجال؛ فرُبَّ رجل في الإسلام مناقبهُ كذا وكذا، وعسى أن يكون منه زَلة، أفلأحدٍ أن يحتج بها؟ فإن أبيتم؛ فما قولكم في عطاء وطاوس وجابر بن زيد وسعيد بن جبير وعكرمة؟ قالوا: كانوا خياراً. قال: فقلت: فما قولكم في الدرهم بالدرهمين يداً بيد؟ فقالوا: حرام. فقال ابن المبارك: إن هٰؤلاء رأوه حلالاً فماتوا وهم يأكلون الحرام، فبقوا وانقطعت حجتهم». هٰذا ما حكي[2].

والحق ما قال ابن المبارك؛ فإن الله تعالى يقول: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ الآية [النساء: ٥٩].

فإذا كان بيناً ظاهراً أن قول القائل مخالفٌ للقرآن أو للسنة؛ لم يصح الاعتدادُ به ولا البناءُ عليه، ولأجل هٰذا يُنقض قضاء القاضي إذا خالف النص أو الإجماع، مع أن حكمه مبنيٌّ على الظواهر مع إمكان خلاف الظاهر، ولا ينقض مع الخطأ في الاجتهاد وإن تبين؛ لأن مصلحة نصب الحاكم تناقض[3] نقضَ حكمه، ولٰكن ينقض مع مخالفة الأدلة؛ لأنه حكم بغير ما أنزل الله.

فصل

ـ ومنها: أنه لا يصح اعتمادها خلافاً في المسائل الشرعية؛ لأنها لم

---

(١) استفهام إنكاري، أي: يلزم على رأيك أنهم كانوا يشربون المحرم. (د).

(٢) ذكر مناظرة ابن المبارك هٰذه للكوفيين مختصرة بسنده البيهقي في «السنن الكبرى» (٨ / ٢٩٨ ـ ٢٩٩).

(٣) وإلا؛ لصح النظر في النقض أيضاً، وفي نقض النقض ويتسلسل، فلا ينفذ حكم؛ فتتعطل المصالح. (د).

تصدر في الحقيقة عن اجتهاد، ولا هي من مسائل[1] الاجتهاد، وإن حصل من صاحبها اجتهادٌ؛ فهو لم يصادف فيها محلاً، فصارت في نسبتها إلى الشرع كأقوال غير المجتهد، وإنما يعد في الخلاف الأقوالُ الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة، كانت مما يقوى أو يضعف، وأما إذا صدرت عن مجرد خفاء[2] الدليل أو عدم مصادفته فلا؛ فلذٰلك قيل: إنه لا يصح أن يعتد بها في الخلاف، كما لم يعتد السلف الصالح بالخلاف في مسألة ربا الفضل، والمتعة، ومحاشي النساء[3]، وأشباهها من المسائل التي خفيت فيها الأدلة على من خالف فيها.

فإن قيل: فبماذا يعرف من الأقوال ما هو كذٰلك مما ليس كذٰلك؟

فالجواب: إنه من وظائف المجتهدين؛ فهم العارفون بما وافق أو خالف، وأما غيرهم؛ فلا تتميز لهم في هٰذا المقام، ويعضد هٰذا أن المخالفة للأدلة الشرعية على مراتب؛ فمن الأقوال ما يكون خلافاً لدليل قطعي من نص متواتر أو إجماع قطعي في حكم كلي ومنها ما يكون خلافاً لدليل ظني، والأدلة الظنية متفاوتة، كأخبار الآحاد والقياس الجزئية، فأما المخالف للقطعي؛ فلا إشكال في اطّراحه[4]، ولٰكن العلماء ربما ذكروه للتنبيه عليه وعلى ما فيه، لا للاعتداد

---

(١) لأنها ليست ظنية، بل من القطعيات التي لم تتردد بين طرفي النفي والإثبات. (د).

(٢) في (ماء): «خطأ».

(٣) جمع محشاة، وهي [في الأصل] مبعر الدواب أراد بها هنا أدبار النساء، وفي الحديث محاشي النساء حرام. (ف) و(م).

وقال (ماء): «أي: إتيانهن في أدبارهن».

(٤) قال الشافعي في «الرسالة» (ص ٥٦٠): «فإني أجد أهل العلم قديماً وحديثاً مختلفين في بعض أمورهم، فهل يسعهم ذٰلك؟ قال (الشافعي): فقلتُ له: الاختلاف من وجهين: أحدهما محرم، لا أقول ذٰلك في الآخر. قال: فما الاختلاف المحرم؟ قلت: كل ما أقام الله به الحجة في كتابه أو على لسان نبيه منصوصاً بيِّناً، لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه. وما كان من ذٰلك يحتمل =

به، وأما المخالف للظني؛ ففيه الاجتهاد[1] بناء على التوازن بينه وبين ما اعتمده صاحبه من القياس أو غيره.

فإن قيل: فهل لغير المجتهد من المتفقهين في ذٰلك ضابط يعتمده أم لا؟

فالجواب: إن له ضابطاً تقريبياً، وهو أن ما كان معدوداً في الأقوال غلطاً وزلـلاً قليلٌ جداً في الشـريعة، وغالب الأمر أن أصحابها منفردون بها، قلما يساعدهم عليها مجتهد آخر، فإذا انفرد صاحبُ قول عن عامةِ الأمة؛ فليكن اعتقادُك أن الحق [في المسألة] مع السواد الأعظم من المجتهدين[2]، لا من المقلدين.

فصل

وقـد عد ابن السيد[3] هٰذا المكان من أسباب الخلاف، حين عدَّ جهة

= التأويل ويدرك قياساً، فذهب المتأوِّل أو القايس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس، وإنْ خالفه فيه غيره، لم أقل: إنه يضيق عليه الخلاف في المنصوص».

قلت: وحدُّه أدقّ مما ذكره المصنف، والله أعلم.

(١) أي: فطرحه رأساً أو الاعتداد به خلافاً محتاج لاجتهاد المجتهد والموازنة... إلخ؛ فالمرجع في مثل ذٰلك للمجتهد. (د).

(٢) نعم، مخالفة الجماهير من العلماء المجتهدين مظنة الخطأ والزلل ولٰكن لا يستلزم ذٰلك دائماً، والعبرة بالحجة والدليل.

(٣) وهٰذا نص كلامه في كتابه «التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين» (ص ١٦٥ ـ ١٦٦): «اعلم أنَّ الحديثَ المأثورَ عن رسول الله وعن أصحابه والتابعين لهم رضي الله عنهم تعرض له ثماني علل: **أولها**: فساد الإسناد، **والثانية**: من جهل نقل الحديث على معناه دون لفظه، **والثالثة**: من جهة الجهل بالإعراب، **والرابعة**: من جهة التصحيف، **والخامسة**: أن ينقل المحدّثُ بعض الحديثَ ويغفل نقل السبب الموجب له، أو بساط الأمر الذي جرَّ ذكره، **والسابعة**: أن يسمع المحدّثُ بعض الحديث ويفوته سماع بعضه، **والثامنة**: نقل الحديث من الصُّحف دون لقاء الشيوخ».

الـرواية وأن لهـا ثماني علل: فساد الإسناد، ونقل الحديث على المعنى، أو مِنَ الصُّحُف[1]، والجهل بالإعراب، والتصحيف[2]، وإسقاط جزء[3] الحديث، أو سببه، وسماع بعض الحديث وفوت بعضه، وهٰذه الأشياء ترجع إلى[4] معنى ما تقـدم إذا صح أنهـا في المواضع المختلف فيها علل حقيقة؛ فإنه[5] قد يقع الخلاف بسبب الاجتهاد في كونها موجودة في محل الخلاف، وإذا كان على هٰذا الوجه؛ فالخلاف معتد به بخلاف الوجه الأول.

وأما القسم الثاني، وهي:

* * * * *

---

(١) في النسـخ المطبوعة كلها: «المصحَّف»، وكتب (م) معقِّباً: «أي: النقل من كتاب اشتهر بالتصحيف».

قلت: الصواب ما أثبتُّه، ووقع على الجادَّة في الأصل وفي «التنبيه» لابن السيد البطليوسي، انظر الهامش السابق.

(٢) التصحيف من الراوي غير النقل عن كتاب عرف فيه التصحيف؛ فهو علة أخرى. (د).

قلت: انظر الهامش السابق. وكتب (م): «المراد هنا الأخذ عن راوٍ يصحِّفُ فيما يرويه».

(٣) أي: أن الراوي مع علمه بباقي الحديث أو سببه يسقطه لغرض صحيح في نظره، كأن يكون شاهده لما يدعيه يكفي فيه ما اقتصر عليه، وقد يكون في إسقاط السبب أو جزء الحديث ما يكون سبباً في خفاء المعنى المراد وتبادر خلافه، وهٰذا غير سماع بعض الحديث وفوات بعضه؛ فعذره في هٰذا أنه لم يسمع كل الحديث. (د).

(٤) أي: لأن الدليل الذي يوجد فيه شيء من هٰذه العلل لا يعد دليلاً معتبراً، هٰذا إذا سلم وجودها في المحل، وقد لا يسلم فلا ترجع إلى ما تقدم؛ فيكون الخلاف الحاصل من اعتبار هٰذه الأدلة وعدم اعتبارها بناء على الخلاف في وجود هٰذه العلل فيها وعدم وجودها معتداً به خلافاً، وهٰذا وجه كلام ابن السيد في عده هٰذا الموضع من أسبابه. (د).

(٥) بيان لعد ذٰلك من أسباب الخلاف. (د).

المسألة التاسعة

فيعـرض فيه أن يُعتقـد في صاحبـه أو يَعتقد هو في نفسه أنه من أهل الاجتهاد وأن قوله معتد به، وتكون مخالفته تارة في جزئي وهو أخف، وتارة في كلي من كليات الشـريعـة وأصـولهـا العامة، كانت من أصول الاعتقادات أو الأعمال؛ فتراه آخذاً ببعض[1] جزئياتها في هدم كلياتها حتى يصير منها إلى ما ظهر له ببادىء رأيه من غير إحاطة بمعانيها ولا راجع رجوع[2] الافتقار إليها، ولا

---

(١) أي: وقد عرفت في كتاب الأدلة أنه يجب اعتبار الجزئيات بكلياتها؛ فلا ينقض جزئي قاعدة كلية، فمسألة العسل الذي لم يوافق الصفراوي الذي شربه لا ينقض مع قوله تعالى: ﴿فيه شفاء للناس﴾ القاعدة الكلية، وهي أن الشارع لا يخبر خبراً يغاير المخبر عنه، ولا بد من رجوع[1] الدليل الجزئي إلى كلي آخر بأن يقيد هٰذا المطلق، ويقال فيه ما لم يكن صفراوياً مثلاً أو يوكل فهمه إلى الله العالم بما أراد بهٰذه الجزئيات، مع أن الآية ليس فيها تعميم نفعه لجميع الناس، ومن الشاهد للمؤلف ما قاله بعض من يدعي لنفسه الفهم والاستنباط في الشريعة في هٰذا الزمان أنه لا يوجد حكم شرعي في غير العبادات إلا وهو قابل للتغيير، ويستدل على ذٰلك بأمور ككون الأحكام تتغير بتغير الزمان، وقوله ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء من أمور دنياكم؛ فإنما أنا بشر»[1]، وقولهم: درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، وهٰكذا أخذ بهٰذه الأمور على غير وجهتها، ولم يرجع إلى أهل العلم بهـا ليفهم معناها؛ فهدم بهٰذا الشريعة كلها، ولم يبق بيده من كلياتها سوى أن الشريعة وضعت للمصلحة، وطبعاً المصلحة هي ما يوافق هواه، وما يظهر له ببادىء الرأي؛ لأنه لا يفهم مقاصد الشريعة إلا ما يزعمه هو مقصداً ومصلحة. (د).

قلت: انظر في المعنى الذي ذكره المصنف هنا كتابه «الاعتصام» (٢ / ٧١٢ ـ ط ابن عفان).

(٢) بل يرجع إليها رجوع الاستظهار بها على صحة غرضه في النازلة؛ فالمقصود إنما هو =

---

(١) في الأصل: «رجع».

(٢) مضى تخريجه.

مسلم لما روي عنهم في فهمها، ولا راجع إلى الله ورسوله في أمرها كما قال: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ الآية [النساء: ٥٩].

ويكون الحامل على ذٰلك بعض الأهواء الكامنة في النفوس، الحاملة على ترك الاهتداء بالدليل الواضح واطِّراح النَّصَفة والاعتراف بالعجز فيما لم يصل إليه علم الناظر ويعين على هٰذا الجهل بمقاصد الشريعة وتوهم بلوغ درجة الاجتهاد باستعجال نتيجة الطلب[١]؛ فإن[٢] العاقل قلما يخاطر بنفسه في اقتحام المهالك مع العلم بأنه مخاطر.

وأصل هذا القسم مذكور في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ﴾ الآية [آل عمران: ٧].

وفي «الصحيح» أن النبي ﷺ قرأ هٰذه الآية، ثم قال: «فإذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه؛ فأولٰئك الذين سمَّى الله فاحذروهم»[٣].

والتشابه[٤] في القرآن لا يختص بما نص عليه العلماء من الأمور الإلٰهية

= تنزيل الدليل على وفق غرضه، وتحكيم هواه في الدليل؛ فيكون الدليل تبعاً لهواه كما تقدم في المسألة الثالثة عشرة من كتاب الأدلة. (د).

(١) أي: طلب العلم. (د).

(٢) أي: فهٰذا التوهم يجعله يفهم أنه لا يخاطر بعمله، ولو كان يفهم أنه يخاطر ما خاطر؛ لأن العاقل... إلخ. (د).

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التفسير، باب ﴿منه آيات محكمات﴾، ٨ / ٢٠٩ / رقم ٤٥٤٧) عن عائشة رضي الله عنها.

(٤) أي: الأعم من الحقيقي والإضافي، وقوله: «بل هو من جملة... إلخ»؛ أي: أن ما نصوا عليه من جملة... إلخ، ولذٰلك قال: «وأصل هٰذه المسألة مذكور في قوله تعالى»؛ أي: فالآية أصل عام شامل لما ذكر وما لم يذكر. (د).

قلت: انظر «الاعتصام» (١ / ٧١ و٢ / ٥٨٦، ٧٣٧ ـ ط ابن عفان).

الموهمة للتشبيه، ولا العبارات المجملة ولا ما يتعلق بالناسخ والمنسوخ، ولا غير ذلك مما يذكرون، بل هو من جملة ما يدخل تحت مقتضى الآية؛ إذ لا دليل على الحصر، وإنما يذكرون من ذلك ما يذكرون على عادتهم في القصد إلى مجرد التمثيل ببعض الأمثلة الداخلة تحت النصوص الشرعية؛ فإن الشريعة إذا كان فيها أصل مطرد في أكثرها مقرر واضح في معظمها، ثم جاء بعض[1] المواضع فيها مما يقتضي ظاهره مخالفة ما اطرد؛ فذلك من المعدود في المتشابهات التي يُتقى اتباعها؛ لأن اتباعها مُفضٍ إلى ظهور معارضة بينها وبين الأصول المقررة والقواعد المطردة، فإذا اعتمد على الأصول وأرجىء أمر النوادر، ووكلت إلى عالمها[2] أو ردت إلى أصولها؛ فلا ضرر على المكلف المجتهد ولا تعارض في حقه.

---

(١) فمثلاً تنزيه الله عن مشابهة الخلق في الجسمية ولواحقها كالحركة أصل مطرد مقرر واضح، وجاء في الحديث قوله: «ينزل ربنا إلى سماء الدنيا. . . إلخ»؛ فهذا يتقى اتباعه، وإلا لأفضى إلى معارضة الأصل السابق المقرر؛ فإما أن نكل هذا إلى العالم سبحانه بمراده فنفوض، أو نؤوله ونرده إلى أصل آخر ثابت بتقدير مضاف أو غيره، وهذا في الأعمال كثير؛ فترى أحاديث ظاهرها مخالفة ما تقرر من أصول الأعمال؛ فيجري فيها مثل هذا، لكن المغتر بما وصل إليه يستعمل هذه الجزئيات في نقض الكليات توصلاً إلى غرضه، وستأتي أمثلة كثيرة في الفصل التالي. (د).

قلت: قرر الشارح مذهب الخلف من التأويل أو التفويض، وهو ليس بصواب، على ما بيناه في التعليق على (٤ / ١١، ١٣٧).

(٢) إشارة إلى ما ذكره المؤلف في «الاعتصام» [٢ / ٥٨٧ ـ ط ابن عفان] عنه ﷺ: «إن القرآن يصدق بعضه بعضاً؛ [فلا تكذبوا بعضه ببعض]، ما علمتم منه فاقبلوه، وما لم تعلموا منه فكلوه إلى عالمه». (د).

قلت: أخرجه أحمد (٢ / ١٨١، ١٨٥)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٤ / ١٩٢)، وابن الضريس في «فضائله»، وابن مردويه ـ كما في «الدر المنثور»(٢ / ٦) ـ عن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما، وإسناده حسن.

ودل على ذٰلك قوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧]؛ فجعل الحكم ـ وهو الواضح المعنى الذي لا إشكال فيه ولا اشتباه ـ هو الأمَّ والأصلَ المرجوع إليه، ثم قال: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، يريد: وليست بأم ولا معظم؛ فهي إذاً قلائل، ثم أخبر أن اتباع المتشابه منها شأن أهل الزيغ والضلال عن الحق والميلِ عن الجادة، وأما الراسخون في العلم؛ فليسوا كذٰلك، وما ذاك إلا باتباعهم أم الكتاب وتركهم الاتباع للمتشابه[1].

وأم الكتاب يعم ما هو من الأصول الاعتقادية أو العملية[2]؛ إذ لم يخص الكتابُ ذٰلك ولا السنة، بل ثبت في «الصحيح» عن أبي هريرة؛ قال: قال رسول الله ﷺ: «افترقتِ اليهودُ على إحدى أو اثنين وسبعين فرقةً، وتفرقت النصارى على إحدى أو اثنين[3] وسبعين فرقة، وتَفترقُ أمتي على ثلاثٍ وسبعين فرقة»[4].

---

(١) في (ط): «لاتباع المتشابه».

(٢) هٰذا المقام وهو إثبات أن المتشابه لا يخص ما كان في قواعد الدين، بل يشمل الأعمال استوفاه [المصنف في] «الاعتصام» في المسألة الرابعة [٢ / ٧٠٩ ـ ٧١٢ ـ ط ابن عفان]، وقال هناك: «وقد تقررت هٰذه المسألة في كتاب «الموافقات» بنوع آخر من التقرير». (د).

(٣) على الشك، قال في «الاعتصام» في المسألة التاسعة [٢ / ٧٤٢ ـ ط ابن عفان]: «الرواية الصحيحة في الحديث: إن افتراق اليهود كافتراق النصارى على إحدى وسبعين فرقة». (د).

(٤) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الإيمان، باب ما جاء في افتراق هٰذه الأمة، ٤ / ٢٥ / رقم ٢٦٤٠) ـ وقال: «حديث حسن صحيح» ـ، وأبو داود في «السنن» (كتاب السنة، باب شرح السنة، ٤ / ١٩٧ ـ ١٩٨ / رقم ٤٥٩٦) ـ وهٰذا لفظه ـ، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الفتن، باب افتراق الأمم، ٢ / ١٣٢١ / رقم ٣٩٩١)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٣٣٢)، وأبو يعلى (١٠ / ٣١٧، ٣٨١ ـ ٣٨٢، ٥٠٢ / رقم ٥٩١٠، ٥٩٧٨، ٦١١٧)، والآجرِّي في «الشريعة» (٢٥)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٦١، ١٢٨)، وابن حبان (١٤ / ١٤٠ / رقم ٦٢٤٧ ـ الإحسان، و١٥ / ١٢٥ / رقم ٦٧٣١ ـ الإحسان)، وابن أبي عاصم في «السنة» (رقم ٦٦)، والمروزي في «السنة» (ص ١٧)، وابن بطة في «الإبانة» (رقم ٢٥٢)، وغيرهم عن أبي هريرة، وإسناده حسن.

وفي الترمذي تفسيرُ هٰذا[1] بإسناد غريب عن غير أبي هريرة؛ فقال في حديثه: «وإن بَني إسرائيل تفرَّقت على ثِنتين وسبعين مِلة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة». قالوا: مَن هي[2] يا رسول الله؟ قال: «ما أنا عليه وأصحابي»[3].

والذي عليه النبي وأصحابه ظاهر في الأصول الاعتقادية والعملية على الجملة، لم يخص من ذٰلك شيء دون شيء.

وفي أبي داود: «وإن هٰذه الملةَ ستفترق على ثلاث وسبعين، ثنتان وسبعون في النار وواحدةٌ في الجنة، وهي الجماعة»[4]، وهي بمعنى الرواية

---

(١) ففيه تفسير الفرقة بالملة، وهي المناسبة للمقام. (د). (٢) في (ط): «وما هي».

(٣) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الإيمان، باب ما جاء في افتراق هٰذه الأمة، ٥ / ٢٦ / رقم ٢٦٤١) ـ وقال: «هٰذا حديث مفسَّر غريب، لا نعرفه مثل هٰذا إلا من هٰذا الوجه» ـ، والآجرِّي في «الشريعة» (ص ١٥، ١٦)، والمروزي في «السنة» (ص ١٨)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ١٢٨)، وابن وضاح في «البدع والنهي عنها» (ص ٨٥)، والعقيلي في «الضعفاء الكبير» (٢ / ٢٦٢)، والأصبهاني في «الحجة في بيان المحجة» (رقم ١٦، ١٧)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (رقم ١٤٥ ـ ١٤٧) من طريق عبدالرحمٰن بن زياد بن أنعم عن عبدالله بن يزيد عن عبدالله بن عمرو مرفوعاً.

وإسناده ضعيف، من أجل عبدالرحمٰن بن زياد الإفريقي؛ إلا أن للحديث **شواهد** يرتقي بها إلى درجة **الحسن**. انظر: «السلسلة الصحيحة» (رقم ١٣٤٨).

واستغرب المصنف في «الاعتصام» أيضاً (٢ / ٦٩٨ ـ ط ابن عفان) هٰذا الحديث، ولعل ذٰلك من أجل: «كلها في النار إلا واحدة»، كما حصل لابن الوزير في «العواصم والقواصم» (١ / ١٨٦ و٣ / ١٧٢)، والصنعاني في «حديث افتراق الأمة» (ص ٩٥ ـ ٩٧)، وللشوكاني في «فتح القدير» (٢ / ٥٦)، وغيره، وردَّ على ذٰلك بتفصيلٍ حسن وعلى وجه قويّ الشيخ صالح المَقْبَلي في «العلم الشامخ» (ص ٤١٤)، ونقل كلامه وأيَّده شيخنا الألباني في «السلسلة الصحيحة» (رقم ٢٠٤).

(٤) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب السنة، باب شرح السنة، ٤ / ١٩٨ / رقم =

التي قبلها[1].

وقد روى ما يبين هٰذا المعنى، ذكره ابن عبدالبر بسندٍ لم يَرضَه[2]، وإن كان غيرُه قد هوَّن الأمر فيه، أنه قال: «ستفترقُ أمتي على بضعٍ وسبعين فرقة، أعظمها[3] فتنة الذين يَقِيسون الأمورَ برأيهم فيُحِلُّون الحرامَ ويحرِّمون الحلال» فهٰذا نص على دخول الأصول العملية تحت قوله: «ما أنا عليه وأصحابي»، وهو

= ٤٥٩٧)، وأحمد في «المسند» (٤ / ١٠٢)، والدارمي في «السنن» (٢ / ١٥٨ / رقم ٢٥٢١)، والآجرِّي في «الشريعة» (ص ١٨)، والمروزي في «السنة» (ص ١٤، ١٥)، وابن أبي عاصم في «السنة» (رقم ١، ٢، ٦٥)، والطبراني في «الكبير» (١٩ / ٣٧٦)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ١٢٨)، وابن بطة في «الإبانة» (رقم ٢٤٥، ٢٤٧)، والأصبهاني في «الحجة» (رقم ١٠٧)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (رقم ١٥٠)، وأبو العلاء الهمذاني في «فتيا وجوابها في ذكر الاعتقاد وذمّ الاختلاف» (رقم ١٢) من طريق صفوان بن عمرو عن أزهر بن عبدالله الحرازي عن أبي عامر الهوزني عن معاوية مرفوعاً بألفاظ، والمذكور لفظ أبي داود، وهو قطعة من الحديث.

وإسناده حسن على أقلِّ أحواله، وللحديث شواهد يصل بها إلى درجة الصحة، وحسّنه ابن حجر في «الكافي الشاف» (ص ٦٣)، وقال عنه شيخ الإسلام ابن تيمية في «اقتضاء الصراط المستقيم» (١ / ١١٨): «هٰذا حديث محفوظ»، وقال العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء» (٣ / ٢٣٠): «ولأبي داود من حديث معاوية، وابن ماجه من حديث حسن، وعوف بن مالك، «وهي الجماعة»، وأسانيدها جياد».

(١) لأن التي تستحق اسم الجماعة هي التي اتبعت سبيله وسبيل أصحابه ﷺ، وانظر تفسير كلمة «الجماعة» في المسألة السادسة عشرة من «الاعتصام» [٢ / ٧٦٧ ـ ٧٧٦]. (د).

(٢) في «الاعتصام» [٢ / ٦٩٩ ـ ٧٠٠ / ط ابن عفان] أنه قدح فيه ابن عبدالبر بهٰذه الرواية؛ لأن ابن معين قال: «إنه باطل لا أصل له»، قال بعض المتأخرين: روي عن جماعة من الثقات، وقد أشبع المؤلف الكلام على الحديث ورواياته في «الاعتصام» [٢ / ٦٩٩]. (د).

قلت: الحديث منكر، وقد خرجناه وتكلمنا عليه فيما مضى (١ / ٩٨)؛ فانظره غير مأمور.

(٣) راجع المسألة الخامسة والعشرين من «الاعتصام» [٢ / ٧٩٥ ـ ط ابن عفان] لتبيين معنى القياس المذموم في الحديث. (د).

ظاهر؛ فإن المخالف في أصل من أصول الشريعة العملية لا يقصر عن المخالف في أصل من الأصول الاعتقادية في هدم القواعد الشرعية.

فصل

وقد وجدنا في الشريعة ما يدلنا على بعض الفرق التي يظن أن الحديث شامل لها، وأنها مقصودة الدخول تحته؛ فإنه جاء في القرآن أشياء[1] تشير إلى أوصاف يُتعرف منها أن من اتصف بها؛ فهو آخذٌ في بدعة، خارج عن مقتضى الشريعة، وكذٰلك في الأحاديث الصحيحة، فمن تتبع مواضعها ربما اهتدى إلى جملة منها، وربما ورد التعيين في بعضها؛ كما قال عليه الصلاة والسلام في الخوارج: «إنَّ من ضئضىء[2] هٰذا قوماً يَقرؤون القرآن لا يُجاوِزُ حَناجرَهم، يقتلونَ أهلَ الإسلام، ويدَعُون أهلَ الأوثان، يَمرُقون من الإسلام كما يَمرُق السَّهمُ من الرَّمِيَّة»[3].

وفي رواية: «دَعه ـ يعني: ذا الخويصرة ـ؛ فإن له أصحاباً يَحقرُ أحدُكم صلاتَه مع صلاتِهم وصِيامه مع صِيامِهم، يقرؤون القرآن لا يُجاوزُ تراقِيهم،

---

(١) ستأتي له في العلامات التفصيلية في الفصل التالي لهٰذا الفصل. (د).

(٢) الضئضئي؛ بكسر الضادين، وضمهما: الأصل والمعدن، وفي الحديث أن رجلاً أتى النبي ﷺ وهو يقسم الغنائم، فقال له: اعدل؛ فإنك لم تعدل. فقال: «يخرج من ضئضئي هٰذا...» الحديث؛ أي: يخرج من أصله ونسله، والرمية: الصيد الذي ترميه؛ فتقصده وينفذ فيه سهمك، وقيل: كل دابة مرمية. (ف) و(م).

وقال (ماء): «ضئضئى؛ أي: خالص».

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب التوحيد، باب قول الله ﴿**تعرج الملائكة والروح إليه**﴾، ١٣/٤١٥ ـ ٤١٦/ رقم ٧٤٣٢) ـ بنحوه ـ، والمذكور لفظ مسلم في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، ٢ / ٧٤١ ـ ٧٤٢ / رقم ١٠٦٤ بعد ١٤٣) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

يَمـرُقون مِن الإسلام. . .» الحديث إلى أن قال: «آيتُهم رجلٌ أسودُ، إحدى عضُديه مثلُ ثَدْيِ المرأة أو مثلُ البَضْعةِ[1] تَدَرْدَر[2]. . . إلخ»[3].

فقد عرَّف عليه الصلاة والسلام بهٰؤلاء، وذكر لهم علامة في صاحبهم، وبيَّن مِن مذهبهم في معاندة الشريعة أمرين كُلِّيَّيْنِ:

أحدهما: اتِّباع ظواهر القرآن على غير تدبر ولا نظر في مقاصده ومعاقده، والقـطعُ بالحكم به ببـادىء الـرأي والنظرِ الأول، وهو الذي نبَّه عليه قوله في الحديث: «يَقرؤونَ القرآن لا يُجاوِزُ حناجرهم»، ومعلوم أن هٰذا الرأي يصدّ عن اتباع الحق المحض، ويضاد المشي على الصراط المستقيم، ومن هنا ذمّ[4] بعضُ العلماء رأي داود الظاهري، وقال: إنها بدعةٌ ظهرت بعد المئتين، ألا ترى أن من جرى على مجرد الظاهر تناقضت[5] عليه السورُ[6] والآيات، وتعارضت في

---

(1) البَضعة؛ بالفتح، ومثلها الهبرة: القطعة من اللحم. (ف) و(م).

(2) تدردر؛ بفتح التاء، وسكون الراء؛ أي: ترجرج، وأصله تتدردر؛ فحذفت منه إحدى التائين. (ف) و(م).

(3) أخرجـه البخـاري في «صحيحـه» بنحـوه (كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، ٦ / ٦١٧ ـ ٦١٨ / رقم ٣٦١٠، وكتاب الأدب، باب ما جاء في قول الرجل «ويلك»، ١٠ / ٥٥٢ / رقم ٦١٦٣، وكتاب استتابة المرتدين، باب من ترك قتال الخوارج، ١٢ / ٢٩٠ / رقم ٦٩٣٣)، ومسلم ـ والمذكور لفظه ـ في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، ٢ / ٧٤٤ / رقم ١٠٦٤ بعد ١٤٨) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(4) في «الاعتصـام» [٢ / ٧٨٤ ـ ط ابن عفـان]: «ومن البـدع التي تتجارى بصاحبها كالكَلَب ما ذهب إليه الظاهرية، على رأي من عدها من البدع». (د).

قلت: انظر لزاماً ما قدمناه في التعليق على (٣ / ٤٢٠) عنهم، والله الموفق، لا ربَّ سواه.

(5) أي: فلا بد للناظر من التدبر والنظر في المقاصد حتى لا تتناقض السور والآيات عنده، والأخذ بالظاهر مؤد إلى هٰذا؛ فينطبق عليه الحديث. (د).

(6) في (د): «الصور».

يديه الأدلة على الإطلاق والعموم.

وتأملْ ما ذكره القتبي في صدر كتابه في «مشكل القرآن»[1]، وكتابه في «مشكل الحديث»[2] يبين لك صحة هٰذا الإلزام؛ فإن ما ذكره هنالك آخذ ببادىء الرأي في مجرد الظواهر.

والثاني: قتل أهل الإسلام وتركُ أهل الأوثان على ضد ما دلت عليه جملة الشريعة وتفصيلها؛ فإن القرآن والسنة إنما جاءت للحكم بأن أهل الإسلام في الدنيا والآخرة ناجون، وأن أهل الأوثان هالكون، ولِتعصِم هٰؤلاء وتُريق دم هٰؤلاء على الإطلاق فيهما والعموم، فإذا كان النظر في الشريعة مؤدياً إلى مضادة هٰذا القصد؛ صار صاحبه هادماً لقواعدها، وصادّاً عن سبيلها، ومن تأمل كلامهم في مسألة التحكيم مع علي بن أبي طالب وابن عباس[3] وفي غيرها؛ ظهر له خروجهم عن القصد، وعدولهم عن الصواب، وهدمهم للقواعد، وكذٰلك مناظرتهم عمرَ بن عبدالعزيز[4]، وأشباه ذٰلك.

فهٰذان وجهان ذكرا في الحديث من مخالفتهم لقواعد الشريعة الكلية اتباعاً للمتشابهات.

وقد ذكر الناس من آرائهم غير ذٰلك من جنسه؛ كتكفيرهم لأكثر الصحابة ولغيرهم ومنه سَرى قتلُهم لأهل الإسلام وأن الفاعل للفعل إذا لم يعلم أنه حلال أو حرام فليس بمؤمن، وأن لا حرام إلا ما في قوله: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ

(1) انظر منه: (ص ١٠٣ - ١٠٦).

(2) انظر منه: (ص ٥ - ١١ - ط الكتاب العربي)، ونقل كلامه المصنف في «الاعتصام» (٢ / ٧٦٠ - ٧٦٤ - ط ابن عفان).

(3) انظر تفصيل المناظرة عند المصنف في «الاعتصام» (٢ / ٦٩٦ - ٦٩٨ - ط ابن عفان)، ومضى تخريجها (٤ / ٢٢١ - ٢٢٣).

(4) انظر: «سيرة عمر بن عبدالعزيز» (ص ١١٢ - ١١٥، ١٤٧) لابن عبدالحكم.

إِلَيَّ﴾ الآية [الأنعام: ١٤٥]، وما سوى ذٰلك فحلال، وأن الإمام إذا كفر كفرت رعيته كلهم شاهدهم وغائبهم، وأن التقيَّة لا تجوز في قول ولا فعل على الإطلاق والعموم، وأن الزاني لا يرجم بإطلاق، والقاذف للرجال لا يحد وإنما يحد قاذف النساء خاصة، وأن الجاهل معذورٌ[1] في أحكام الفروع بإطلاق، وأن الله سيبعث نبياً من العجم بكتاب ينزله الله عليه جملة واحدة ويترك شريعة محمد[2]، وأن المكلف قد يكون مطيعاً بفعل الطاعة غير قاصد بها وجه الله، وإنكارهم سورة يوسف من القرآن، وأشباه ذٰلك[3]، وكلها مخالفة لكليات شرعية أصلية أو عملية.

ولٰكن الغالب في هٰذه الفرق أن يشار إلى أوصافهم ليحذر منها، ويبقى الأمر في تعيينهم مُرْجىً كما فهمنا من الشريعة، ولعل عدم تعيينهم هو الأولى الذي ينبغي أن يلتزم ليكون ستراً على الأمة، كما سترت عليهم قبائحهم؛ فلم يفضحوا في الدنيا بها في الحكم الغالب العام، وأُمرنا بالستر على المذنبين ما لم يُبدِ لنا صفحةَ الخلاف، ليس كما ذكر عن بني إسرائيل أنهم كانوا إذا أذنب

---

(١) يناقض قولهم سابقاً: إن الفاعل للفعل إذا لم يعلم أنه حلال أو حرام فليس بمؤمن؛ فلا يعذر بالجهل حتى ولا في الحكم بخروجه عن الإسلام، ولا يخفى أن ما سبق لهم في الفروع. (د).

قلت: العذر بالجهل في الفروع هو مذهب النجدات منهم، قاله البغدادي في «أصول الدين» (ص ٣٣٢).

(٢) هٰذا زعم اليزيدية، وإنكار سورة يوسف مذهب الميمونية منهم، أفاده البغدادي في «أصول الدين» (ص ٣٣٢ - ٣٣٣)، وقال: «فهٰذه الفرقة منهم - أي: اليزيدية - مع الميمونية في أعداد المرتدّين».

(٣) انظر: «أصول الدين» (ص ٣٣٢ - ٣٣٣)، و«الملل والنحل» (١ / ١١٤ - ١٣٨)، و«اعتقادات فرق المشركين» (٥١)، و«الفصل في الملل» (٣ / ١٨٩)، و«التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع» (ص ٥١).

أحـدهم ليلاً[1] أصبح وعلى بابه معصيته مكتوبة، وكذٰلك في شأن قرابينهم فإنهم كانوا إذا قرَّبوها أكلت النارُ المقبولَ منها وتركت غير المقبول، وفي ذٰلك افتضاح المذنب، إلى ما أشبه ذٰلك؛ فكثير من هٰذه الأشياء خصت بها[2] هٰذه الأمة، وقد قالت طائفة: إن من الحكمة في تأخير هٰذه الأمة عن سائر الأمم أن تكون ذنوبُهم مستورة عن غيرهم؛ فلا يطلع عليها كما اطلعوا هم على ذنوب غيرهم ممن سلف.

وللستر حكمة أيضاً، وهي أنها لو أظهرت ـ مع أن أصحابها من الأمة ـ؛ لكان في ذٰلك داعٍ إلى الفُرقة والوحشة، وعدم الألفة التي أمر الله بها ورسوله حيث قال تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟﴾ [آل عمران: ١٠٣].

وقال: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا۟ ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ [الأنفال: ١].

[وقال: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ﴾ [3]] [آل عمران: ١٠٥].

وقال ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ * مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا﴾ [الروم: ٣١ ـ ٣٢].

وفي الحديث: «لا تحاسَدوا، ولا تدابروا، ولا تباغضوا، وكونوا عباد الله إخواناً»[4].

---

(١) كذا في «الاعتصام» (٢ / ٧٢٤) و(ط) فقط، وفي غيره: «أحدهم ذنباً».

(٢) أي: بالستر فيها كما في «الاعتصام» [٢ / ٧٢٤ ـ ط ابن عفان]. (د).

قلت: وفيه أيضاً: «وهٰذا الفصل مبسوط في كتاب «الموافقات» والحمد لله».

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من (د). وهو مثبت في الأصل و(ف) و(م) و(ط)، وكذا في «الاعتصام» (٢ / ٧٢٥ ـ ط ابن عفان)، وما قبله وبعده فيه بحرفه ونصره.

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأدب، باب ما ينهى عن التحاسد والتدابر، =

وأمر عليه الصلاة والسلام بإصلاح ذات البين، وأخبر أن فساد ذات البين هي الحالقة، وأنها تحلق الدين[1].

= ١٠ / ٤٨١ / رقم ٦٠٦٥، وباب الهجرة، ١٠ / ٤٩٢ / رقم ٦٠٧٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب البر والصِّلة، باب تحريم التحاسد والتباغض والتدابر، ٤ / ١٩٨٣ / رقم ٢٥٥٩) عن أنس رضي الله عنه.

(١) ورد ذٰلك في أحاديث عديدة، منها:

● ما أخرجه هناد في «الزهد» (رقم ١٣١٠) - ومن طريقه الترمذي في «الجامع» (أبواب صفة القيامة، ٤ / ٦٦٣ / رقم ٢٥٠٩) -، وأحمد في «المسند» (٦ / ٤٤٤ - ٤٤٥)، والبخاري في «الأدب المفرد» (١٠٦)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الأدب، باب في إصلاح ذات البين، ٤ / ٢٨٠ / رقم ٤٩١٩)، والبيهقي في «الآداب» (رقم ١٣٠) عن أبي الدرداء؛ قال: قال رسول الله ﷺ: «ألا أُخبركم بأفضل من درجة الصوم والصلاة والصدقة؟». قالوا: بلى. قال: «صلاح ذات البين، وإن فساد ذات البين هي الحالقة».

قال الترمذي: «هٰذا حديث صحيح، ويروى عن النبي ﷺ أنه قال: «هي الحالقة، لا أقول تحلق الشعر، ولٰكن تحلق الدين».

● ثم أخرج برقم (٢٥١٠)، وأحمد في «المسند» (١ / ١٦٥، ١٦٧)، والبزار في «المسند» (رقم ٢٠٠٢ - الزوائد)، وأبو يعلى في «المسند» (٢ / ٣٢ / رقم ٦٦٩) عن الزُّبير مرفوعاً: «دبَّ إليكم داء الأمم قبلكم: الحسدُ والبغضاءُ، وهي الحالقة، لا أقول حالقة الشعر، ولٰكن حالقة الدين، والذي نفس محمد بيده؛ لا تدخلوا الجنة حتى تؤمنوا، ولا تؤمنوا حتى تحابُّوا، ألا أنبئكم بما يُثبت ذٰلك لكم؟ أفشوا السلام». لفظ أبي يعلى.

وإسناده ضعيف، ولٰكنه حسن بشواهده، ولآخره: «والذي نفسي بيده...» شاهد عن أبي هريرة، أخرجه مسلم في «صحيحه» (رقم ٥٤)، وأخرجه البخاري في «الأدب المفرد» (رقم ٢٦٠)، وزاد في آخره: «وإياكم والبغضة؛ فإنها هي الحالقة، لا أقول لكم: تحلق الشعر، ولٰكن تحلق الدين»، ولفظ الترمذي (رقم ٢٥٠٨) عنه مرفوعاً: «إياكم وسوء ذات البين؛ فإنها الحالقة».

وانظر: «غاية المرام» (٤١٤)، و«الإرواء» (٢ / ٢٣٩)، و«صحيح الأدب المفرد» (رقم ١٩٧).

والشريعة طافحة بهٰذا المعنى، ويكفي فيه ما ذكره المحدثون في كتاب (البر والصلة)، وقد جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ الآية [الأنعام: ١٥٩]، أنه روي عن عائشة وأبي هريرة ـ وهٰذا حديث عائشة ـ؛ قالت: قال رسول الله ﷺ: «يا عائشة! إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً، من هم؟». قلت: الله ورسوله أعلم. قال: «هم أصحاب الأهواء وأصحاب البدع، وأصحاب الضلالة من هٰذه الأمة، يا عائشة! إن لكل ذنب توبة؛ ما خلا أصحابَ الأهواء والبدع، ليس لهم توبة، وأنا منهم بري، وهم مني برءاء»[1].

---

(١) أخرجه الطبراني في «الصغير» (١ / ٢٠٣)، وأبو الشيخ ـ ومن طريقه الواحدي في «الوسيط» (٢ / ٣٤٢) ـ، وابن مردويه ـ كما في «تفسير ابن كثير» (٢ / ٢٠٤) ـ، وابن أبي عاصم في «السنة» (رقم ٤)، وابن أبي حاتم في «العلل» (٢ / ٧٧ / رقم ٢٧٢٤)، والحكيم الترمذي في «نوادر الأصول» (ص ٢٠٩)، والبيهقي في «الشعب» (٥ / ٤٤٩ ـ ٤٥٠ / رقم ٧٢٣٩ و٧٢٤٠)، وأبو نعيم في «الحلية» (٤ / ١٣٧ ـ ١٣٨)، وابن الجوزي في «الواهيات» (١ / ١٤٤ / رقم ٢٠٩) من طريق بقية ثنا شعبة أو غيره عن مجالد عن الشعبي عن شريح عن عمر رفعه.

قال الطبراني: «لم يروه عن شعبة إلا بقية، تفرد به ابن مصفى»، وقال أبو نعيم: «هٰذا حديث غريب من حديث شعبة، تفرد به بقية».

قلت: إسناده ضعيف، فيه مجالد، ليس بالقوي، والحديث لم ينفرد به ابن المصفى كما قال الطبراني، وإنما تابعه جحدر بن الحارث كما قال الدارقطني في «العلل» (٢ / ١٦٣)، وخالفهما وهب بن حفص الحرَّاني ـ وكان ضعيفاً ـ؛ فرواه عن عبدالملك الجُدِّي عن شعبة عن مجالد عن الشعبي عن مسروق عن عمر، أخرجه ابن عدي في «الكامل» (٧ / ٢٥٣٢) ـ وسقط متن الحديث من هٰذه الطبعة ـ، وقال: «رواه بقية عن شعبة عن مجالد عن الشعبي عن شريح عن عمر»، قال: «وجميعاً غير محفوظين».

وقال الدارقطني في «العلل» (٢ / ١٦٤): «ولا يثبت عن شعبة ولا عن مجالد، والله أعلم»، ونقله ابن الجوزي وزاد: «أما بقية فكان يدلس، والظاهر أنه سمع من ضعيف فأسقط ذكره؛ فلا يوثق بما يروي»، وقال ابن كثير في «التفسير» (٢ / ٢٠٤): «وهو غريب أيضاً، ولا يصح رفعه»، وقال =

فإذا كان من مقتضى العادة أن التعريف بهم على التعيين يورث العداوة والفرقة وترك الموالفة؛ لزم من ذٰلك أن يكون منهياً عنه؛ إلا أن تكون البدعة فاحشة جداً كبدعة الخوارج، فلا إشكال في جواز إبدائها وتعيين أهلها، كما عين رسول الله ﷺ الخوارج وذكرهم بعلامتهم، حتى يعرفون ويحذر منهم. ويلحق بذٰلك ما هو مثله في الشناعة أو قريب منه بحسب نظر المجتهد، وما سوى ذٰلك؛ فالسكوت عن تعيينه أولى[1].

= الهيثمي في «المجمع» (١ / ١٨٨): «وفيه بقية ومجالد بن سعيد، وكلاهما ضعيف»، وهٰذا هو الصواب؛ فبقية مدلس، ولٰكنه قال (٧ / ٢٢): «وإسناده جيد»، وعاد في (١٠ / ١٨٩)؛ فقال: «وفيه بقية، وهو ضعيف»، وعزاه في المواطن كلها للطبراني في «الصغير»، وانظر: «مجمع البحرين» (١ / رقم ٢٧٥ و٦ / رقم ٣٣٢٠ ورقم ٤٧١٢)، والحديثُ كما رأيتَ حديثُ عمر وليس حديث عائشة كما قال المصنف رحمه الله تعالى.

أما حديث أبي هريرة؛ فأخرجه ابن جرير في «التفسير» (٨ / ١٠٥) من طريق بقية عن عباد ابن كثيرعن ليث، والطبراني في «الأوسط» (١ / ٣٨٤ / رقم ٦٦٨) من طريق مُعلّل عن موسى بن أعين عن سفيان الثوري عن ابن طاووس، كلاهما عن طاووس عن أبي هريرة به، ولفظه: «هم أهل البدع والأهواء من هٰذه الأمة»، وزاد عباد بن كثير: «وأهل الشبهات»، قال الطبراني: «لم يرو هٰذا الحديث عن سفيان إلا موسى، تفرد به مُعلَّل».

قال الهيثمي في «المجمع» (٧ / ٢٣): «ورجاله رجال الصحيح؛ غير معلل بن نفيل، وهو ثقة»، وقال ابن كثير في «التفسير» (٢ / ٢٠٣ - ٢٠٤) عقب إسناد الطبراني: «هٰذا إسناد لا يصح، فإن عباد بن كثير متروك الحديث، ولم يختلق هٰذا الحديث، ولٰكنه وهم في رفعه؛ فإنه رواه سفيان الثوري عن ليث - وهو ابن أبي سُليم - عن طاووس عن أبي هريرة في الآية؛ أنه قال: «نزلت في هٰذه الأمة»، وعزى الآلوسي في «روح المعاني» (٨ / ٦٨) حديث أبي هريرة أيضاً للحكيم الترمذي والشيرازي في «الألقاب» وابن مردويه».

(١) قال في «الاعتصام» [٢ / ٧٢٦، ٧٣٠]: «إن التعيين يكون في موطنين: الأول. . . ما أشار إليه هنا، والثاني: حيث تكون تلك الفرقة تدعو إلى ضلالتها وتزيينها في قلوب العوام، [ومن لا علم عنده]، فإن ضرر هٰؤلاء على المسلمين كضرر إبليس، [وهم من شياطين الإنس]؛ فلا بد =

وخرَّج أبو داود عن عمرو[1] بن أبي قُرَّة؛ قال: «كان حذيفة بالمدائن، فكان يذكر أشياء قالها رسول الله ﷺ لأناسٍ من أصحابه في الغضب، فينطلق ناس ممن سمع ذٰلك من حذيفة، فيأتون سلمان فيذكرون له قول حذيفة؛ فيقول سلمان: حذيفة أعلم بما يقول. فيرجعون إلى حذيفة؛ فيقولون له: قد ذكرنا قولك لسلمان؛ فما صدَّقك ولا كذَّبك. فأتى حذيفة سلمان وهو في مَبْقَلةٍ[2]، فقال: يا سلمان! ما يمنعك أن تصدقني بما سمعت من رسول الله ﷺ؟ فقال: إن رسول الله ﷺ يغضب فيقول [في الغضب][3] لناس من أصحابه، ويرضى فيقول في الرضى لناس من أصحابه، أما تنتهي حتى تُورِّث رجالاً حبَّ رجال، ورجالاً بُغض رجال، وحتى توقع اختلافاً وفُرقة؟ ولقد علمت أن رسول الله ﷺ خطب؛ فقال: «أيُّما رجلٍ من أمتي سببتُه سبةً أو لعنته [لعنة][4] في غضبي؛ فإنما أنا من ولد آدم أغضب[5] كما يغضبون، وإنما بعثني رحمة للعالمين؛ فأجعلها عليهم صلاة يوم القيامة»[6]؛ فوالله لَتَنْتَهِيَنَّ أو لأكتُبَنَّ إلى عمر.

= من التصريح بأنهم من أهل البدعة والضلالة».

ولا يخفى عليك أن بدعة طائفة من أهل الأهواء في زماننا هٰذا كبعض محرري الصحف الأسبوعية قد جمعت الخستين: بدعة غاية في الشناعة والكفر، ثم الدعوة إليها بنشرها في الصحف وتزيينها بكل أنواع البهتان والزخرف؛ فلا حول ولا قوة إلا بالله. (د).

(١) في جميع النسخ المطبوعة: «عُمر»؛ بضم العين، وهو خطأ، والصواب ما أثبتناه، وكذا في «الاعتصام» (٢ / ٢٢٥ ـ ط رضا، و٢ / ٧٢٥ ـ ط ابن عفان)، وفيهما: «ابن أبي مرة»؛ بالميم بدل القاف، وهو خطأ ثانٍ؛ فليصحح.

(٢) أي: موضع البقل، وهو من النبات ما ليس بشجر. (ف) و(م).

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من (د).

(٤) ما بين المعقوفتين سقط من (م). (٥) في (ط): «وأَغضب».

(٦) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب السنة، باب في النهي عن سب أصحاب رسول الله ﷺ، ٤ / ٢١٤ ـ ٢١٥ / رقم ٤٦٥٨)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٤٣٧) عن عمرو بن أبي قُرَّة، وإسناده صحيح. =

فهٰذا من سلمان حسن من النظر؛ فهو جارٍ في مسألتنا.

فإن قيل: فالبدع مأمور باجتنابها واجتناب أهلها والتحذير منهم والتشريد[1] بهم وتقبيح ما هم عليه؛ فكيف يكون ذكر ذٰلك والتنبيه عليه غيرَ جائز؟

فالجواب: إن النبي ﷺ نبه في الجملة[2] عليهم إلا القليل منهم كالخوارج، ونبه على البدع من غير تفصيل، وأن الأمة ستفترق على تلك العِدَّة المذكورة، وأشار إلى خواص عامة فيهم وخاصة، ولم يصرح بالتعيين غالباً تصريحاً يقطع العذر[3]، ولا ذكر فيهم علامة قاطعة لا تلتبس[4]؛ فنحن أولى بذٰلك معشر الأمة.

وما ذكره المتقدمون[5] من ذٰلك فبحسب فحش تلك البدع، وأنها لاحقة في جواز ذكرها بالخوارج ونحوهم، مع أن التعيين إذا كان بحسب الاجتهاد؛ فهو

= وفي الباب عن أبي هريرة أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الدعوات، باب قول النبي ﷺ: «من أذيتُه فاجعله له زكاةً ورحمة»، ١١ / ١٧١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب البر والصلة، باب من لعنه النبي ﷺ أو سبَّه أو دعا عليه، وليس هو أهلاً لذٰلك، كان له زكاةً وأجراً ورحمة، ٤ / ٢٠٠٨ / ٢٦٠١) (٩١). وأخرجه مسلم من حديث عائشة وجابر وأم سلمة رضي الله عنهم.

(١) في (د): «والتشديد» بدالين!!

(٢) أي: تنبيهاً إجمالياً لا تفصيلياً. (د).

(٣) حتى لا يسد عليهم باب التوبة بسبب العناد واليأس من رحمة الله. (د). وفي (د): «لقطع العذر».

(٤) أي: في غالبهم كما نبه عليه، أما مثل الخوارج؛ فقد تقدم له ذكر العلامة القاطعة. (د).

(٥) من عد أهل البدع وتعيينهم بأسمائهم وإيصال هٰذه الفرق إلى اثنتين وسبعين فرقة، وقوله: «إذا كان بحسب الاجتهاد»؛ أي: كما هو الشأن في تعيين المتقدمين لهٰذه الفرق؛ أي: فليس هٰذا التعيين جارياً مجرى الحكم الفصل، وقد عقد في «الاعتصام» [٢ / ٧١٨ - ٧٢٠ - ط ابن عفان] مسألة خاصة لتعيين هٰذه الفرق الاثنتين والسبعين. (د).

ممكن أن يكون هو المراد في نفس الأمر أو بعضَه، فمن بلغ رتبة الاجتهاد اجتهد والأصل ما تقدم من الستر؛ حتى يظهر أمرٌ فيكون له حكمه، ويبقى النظر: هل هٰذا الظاهر من جملة ما يدخل[1] تحت الحديث، أم لا؟ فهو موضع اجتهاد.

وأيضاً؛ فإن البدع المحدثة تختلف؛ فليست كلها في مرتبة واحدة في الضلال، ألا ترى أن بدعة الخوارج مباينة غاية المباينة لبدعة التثويب بالصلاة، التي قال فيها مالك: «التثويب[2] ضلال»؟

وقد قسم المتقدمون[3] البدع إلى ما هو مكروه، وإلى ما هو محرم، ولو كانت عندهم على سواء؛ لكانت قسماً واحداً، وإذا كان كذٰلك؛ فالبدع التي

---

(١) أي: فيكون صاحبه في النار، وهل دواماً أم كبقية عصاة المؤمنين؟ ويرجع ذٰلك إلى درجة البدعة وكونها مكفرة أو لا، وكونها صغيرة أو كبيرة. (د).

(٢) قال المؤلف في «الاعتصام» [٢ / ٥٥٦]: «وقد فسر التثويب الذي أشار إليه مالك بأن المؤذن كان إذا أذن فأبطأ الناس؛ قال بين الأذان والإقامة: قد قامت الصلاة، حي على الفلاح! وهٰذا نظير قولهم عندنا: الصلاة رحمكم الله، وقيل: إنما عني بذٰلك قول المؤذن في أذانه: حي على خير العمل؛ لأنها كلمة زادها في الأذان من خالف السنة من الشيعة» اهـ. يعني: وأما جملة «الصلاة خير من النوم» في أذان الصبح؛ فهي مطلوبة داخلة في جمل الأذان المشروعة. (د).

وكتب (ف) ـ وتبعه (م) ـ في تفيسر (التثويب) ما نصه: «أي: ترجيع المؤذن بالصلاة، وفي حديث بلال: أمرني رسول الله ﷺ أن لا أثوب في شيء من الصلاة إلا صلاة الفجر، وهو قوله: «الصلاة خير من النوم» مرتين من ثاب يثوب إذا رجع».

قلت: انظر بدع الأذان عند المصنف: «فتاوى الشاطبي» (ص ٢١٧)، و«الاعتصام» (٢ / ١٠٢ ـ ١٠٣ / ط رضا).

(٣) قال المصنف في «الاعتصام» (١ / ٢٤١): «وبسط ذٰلك القرافي [في «الفروق» (٤ / ٢٠٢ـ٢٠٥)]، وأصل ما أتى به من ذٰلك شيخه عز الدين بن عبدالسلام [في «قواعد الأحكام» (٢ / ١٧٢ ـ ١٧٤)، و«الفتاوى» (١١٦)]، وها أنا آتي به على نصه. . . وساقه».

وانظر: «القواعد» للمقَّري (٢ / ٤٣٨، القاعدة الرابعة والتسعون بعد المئة).

تفترق بها الأمة مختلفة الرتب في القبح، وبسبب ذٰلك يظهر أنها كثيرة جداً، وما في الحديث محصور؛ فيمكن أن يكون بعضها غير داخل في الحديث، أو يكون بعضها جزءاً من بدعة فوقها أعظم منها، أو لا تكون داخلة من حيث هي عند العلماء من قبيل المكروه[1]؛ فصار القطع على خصوصياتها فيه نظر واشتباه؛ فلا يقدم على ذٰلك إلا ببرهان قاطع، وهٰذا كالمعدوم فيها؛ فمن هٰذه الجهات صار الأولى ترك التعيين فيها.

فإن قيل[2]: فالعلماء يقولون خلاف هٰذا، وإن الواجب هو التشريد[3] بهم والزجر لهم، والقتل ومناصبة القتال إن امتنعوا، وإلا أدى ذٰلك إلى فساد الدين.

فالجواب: إن ذٰلك حكم فيهم [كما هو في سائر من تظاهر بمعصية صغيرة أو كبيرة أو دعا إليها أن يؤدب أو يزجر أو يقتل إن امتنع] من فعل واجب أو ترك محرم؛ كما يقتل تارك الصلاة، وإن كان مقرّاً، إلى ما دون ذٰلك، وإنما الكلام في تعيين أصحاب البدع من حيث هي بدع يشملها الحديث؛ فتوجهُ[4] الأحكام شيء والتعيين للدخول تحت الحديث شيء آخر[5].

فصل

ولهٰؤلاء الفرق خواص وعلامات في الجملة، وعلامات أيضاً في التفصيل[6].

---

(١) أي: فلا تدخل في الحديث الذي يجعل صاحب البدعة في النار. (د).

(٢) ترق في السؤال ووصول به فوق التعيين إلى القتل ومناصبة القتال، وجوابه فيما سبق يمنع التعيين، وكذٰلك هنا حيث يقول: إن دخولهم تحت الأحكام شيء ودعوى دخولهم تحت الحديث شيء آخر. (د).

(٣) كذا في (ط)، وفي غيره: «التشديد».

(٤) في الأصل و (ط): «فتوجيه».

(٥) أي: فهما مقامان لا يشكل أحدهما على الآخر. (د)، وما بين المعقوفتين سقط من (ط).

(٦) انظر: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٩ / ١١٤ - ١١٦).

فأما علامات الجملة؛ فثلاث:

إحداها: الفُرقة التي نبه عليها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩].

وقوله: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ﴾ [آل عمران: ١٠٥].

وغير ذٰلك من الأدلة.

قال بعض المفسرين[1]: «صاروا فرقاً لاتّباع أهوائهم، وبمفارقة الدين تشتت أهواؤهم فافترقوا، وهو قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا﴾ [الأنعام: ١٥٩]، ثم برَّأه الله منهم بقوله: ﴿لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩]، وهم أصحاب البدع [وأصحاب الضلالات] والكلام فيما لم يأذن اللهُ فيه ولا رسوله».

قال: «ووجدنا أصحاب رسول الله ﷺ من بعده قد اختلفوا في أحكام الدين، ولم يفترقوا ولم يصيروا[2] شيعاً؛ لأنهم لم يفارقوا الدين، وإنما اختلفوا فيما أذن لهم من اجتهاد الرأي، والاستنباط من الكتاب والسنة فيما لم يجدوا فيه نصّاً، واختلفت في ذٰلك أقوالهم؛ فصاروا محمودين لأنهم اجتهدوا فيما أمروا به؛ كاختلاف أبي بكر وعمر [وعلي] وزيد في الجد مع الأم[3]، وقول عمر

---

(١) في «الاعتصام» (٢ / ٧٣٣ ـ ط ابن عفان): «قال بعض العلماء...»، وساقه بنصه، وما بين المعقوفتين منه، وسقط من الأصل و (ط) وجميع النسخ المطبوعة.

وانظر في تفسير الآية: «الكشاف» (٢ / ٥٠)، و «تفسير القرطبي» (٧ / ١٤٩ ـ ١٥٠)، و «نظم الدرر» (٧ / ٣٣٤ ـ ٣٣٥)، و «روح المعاني» (٨ / ٦٨).

(٢) في «الاعتصام»: «ولم يتفرَّقوا، ولا صاروا...».

(٣) وكذا في «الاعتصام» (٢ / ٧٣٤ ـ ط ابن عفان)، وفي هامش الأصل: «لعله «مع الإخوة»»، وكذا أثبته (د)، وفصل (ف)؛ فقال: «لعله في الأخوة مع الجد إذ لا نعلم خلافاً بين =

= العلماء في إرث الجد مع الأم، وقد أجمعوا على أن الجد عاصب مع ذوي الفرائض يأخذ ما أبقته الفروض، فإذا انفرد مع الأم يرث الباقي بعد فرض الثلث لهـا، ولا يحجبه إلا الأب، واختلفوا في حجبه الأخوة أشقاء أو لأب؛ فذهب ابن عباس وأبو بكر رضي الله تعالى عنهما وجماعة من الفقهاء إلى أنه يحجبهم كالأب، وذهب آخرون ومنهم زيد وعلي وعمر رضي الله عنهم إلى إرثهم معه».

قلت: يتأكَّد هٰذا التصويب بأمور:

أولاً: هٰذا هو المثبت في كتب الأصول، انظر على سبيل المثال: «مختصر المنتهى» (ص ١٩٩).

ثانياً: وهٰذا هو المثبت في كتب التخريج، انظر على سبيل المثال: «تحفة الطالب» (ص ٤٣٨)، و«موافقة الخبر الخبر» (١ / ١٥٨ - ١٦٠).

ثالثاً: وهٰذا هو المثبت أيضاً في كتب الحديث والرواية، وإليك ما يدلُّ عليه: أخرج البيهقي في «الكبرى» (٦ / ٢٤٨) عن زيد بن ثابت رضي الله عنه أنه كتب إلى معاوية في شأن الجد؛ قال: «وجرى بيني وبين عمر كلام في الجد مع الإخوة، وكنت أرى يومئذٍ أن الأخوة أقرب حقّاً إلى أخيهم من الجد، وكان هو يرى أن الجد أقرب».

وحسنه ابن حجر في «موافقة الخبر الخبر» (١ / ١٦٠)، وأخرج الدارمي (رقم ٢٩١٠، ٢٩١١) مذهب أبي بكر، وقال ابن حجر عنه: «هٰذا موقوف صحيح، وثبت عن أبي بكر من طرق أخرى من رواية ابن عباس وابن الزبير وأبي سعيد الخدري وغيرهم، وبعضها في البخاري».

قلت: قال البخاري في «صحيحه» (كتاب الفرائض، باب ميراث الجد مع الأب والإخوة، ٨ / ١٨ - مع الفتح): «وقال أبو بكر وابن عباس وابن الزبير: الجدُّ أب، وقرأ ابن عباس: ﴿يا بني آدم..﴾ ﴿واتَّبعتُ ملَّة آبـائي إبـراهيم وإسحاق ويعقوب﴾ ولم يذكر أنَّ أحداً خالف أبا بكر في زمانه وأصحاب النبي ﷺ متوافرون، وقال ابن عباس: يرثني ابن ابني دون إخوتي ولا أرث أنا ابنَ ابني»، قال: «ويذكر عن عمر وعلي وابن مسعود وزيد أقاويل مختلفة».

قلت: انظرها مع الكلام عليها في «تغليق التعليق» (٥ / ٢١٤ - ٢٢٢)، وخلاصة ما في هٰذا الباب أن المال للجد ثابت عن أبي بكر، وتابعه عمر وعثمان وابن عباس وابن الزبير وغيرهم، ثم رجع بعضهم إلى القول بالمقاسمة، وهو قول الأكثر، وأما القول بحرمان الجد؛ فجاء عن زيد وعلي وعبدالرحمٰن بن غنم، ثم رجع علي وزيد إلى المقاسمة. =

وعلي في أمهات[1] الأولاد، وخلافهم في الفريضة المشتركة[2]، وخلافهم في

= وانظر في المسألة: «سنن سعيد بن منصور» (١ / ٦٢ - ٧٢ - ط الأعظمي)، و«المحلى» (١٠ / ٣٦٤ - ٣٧٦)، و«إعلام الموقعين» (١ / ٢١٢)، و«المبسوط» (٢٩ / ١٤٤، ١٨٠ - ١٨١)، و«شرح الرحبية» (٤٤)، و«تحفة الطالب» (ص ٤٣٨ - ٤٤٠) لابن كثير، و«أحكام التركات والمواريث» (ص ١٥٨ وما بعدها)، و«الميراث في الشريعة الإسلامية» (ص ١٧٥ - ١٨٧)، و«عدة الباحث في أحكام التوارث» (٣٢).

(١) أي: في جواز بيعهن كما رأى بعض من كبار الصحابة، أو عدم جوازه كما هو رأي الجمهور. (د).

وكتب (ف) ما نصُّه: «هل يجوز بيعهن أولاً؟ فإن العلماء اختلفوا في أم الولد؛ فالثابت عن عمر رضي الله عنه أنه قضى بأنها لا تباع، وأنها حرة من رأس مال سيدها إذا مات، وهو قول أكثر التابعين وجمهور فقهاء الأمصار، والثابت عن أبي بكر وعلي وابن عباس وابن الزبير أنهم يجيزون بيعها، وبه قال الظاهرية».

قلت: أخرج اختلاف عمر وعلي في ذٰلك: عبدالرزاق في «المصنف» (٧ / ٢٩١ - ٢٩٢ /رقم ١٣٢٢٤) بإسنادٍ صحيح، ومضى تخريج ذٰلك.

(٢) أي: التي ورد فيها: «هب أبانا كان حجراً في اليم». (د).

وكتب (ف) ما نصُّه: «وهي امرأة توفيت عن زوج وأم وأخوة لأم وأخوة أشقاء؛ فكان عمر وعثمان وزيد بن ثابت رضي الله عنهم يعطون للزوج النصف وللأم السدس وللإخوة لأم الثلث فلا يبقي للإخوة الأشقاء شيء، فكانوا يشركونهم مع الإخوة للأم في الثلث، يقسمونه بينهم للذكر مثل حظ الأنثيين، وبه قال مالك والشافعي وجماعةمن الفقهاء، وكان علي رضي الله عنه وأبي بن كعب وأبو موسى الأشعري لا يشركون الأشقاء مع الأخوة للأم في هٰذه الفريضة ولا يوجبون لهم شيئاً فيها، وبه قال أبو حنيفة وأبو ليلى وأحمد رضي الله عنهم».

قلت: أخرج سعيد بن منصور في «السنن» (رقم ٢٠، ٢١ - ط الأعظمي)، وسفيان الثوري في «الفرائض» (رقم ٢٢)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١١ / ٢٥٥) - وهٰذا لفظه -، وعبدالرزاق في «المصنف» (١٠ / ٢٥١)، والدارمي في «السنن» (٢ / ٢٥١)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٦ / ٢٥٦) بإسنادٍ صحيحٍ من طرق عن إبراهيم؛ قال: إن عمر وزيداً وابن مسعود كانوا يشركون في زوجٍ وأمٍّ وإخوةٍ لأم وأب وأخوات لأم، يشركون بين الإخوة من الأب والأم مع الإخوة للأم في =

الطلاق[1] قبل النكاح، وفي البيوع . . . وغير ذٰلك مما اختلفوا فيه، وكانوا مع هٰذا أهلَ مودة وتناصُحٍ [و] أخوَّةُ الإسلام فيما بينهم قائمة، فلما حدثت [الأهواء][2] المردية[3] التي حذر منها رسول الله ﷺ، وظهرت العداوات، وتحزَّب أهلها فصاروا شيعاً؛ دل على أنه إنما حدث ذٰلك من المسائل المحدثَة التي ألقاها الشيطان على أفواه أوليائه».

قال: «فكل مسألة حدثت في الإسلام فاختلف الناس فيها، ولم يورث ذٰلك الاختلاف بينهم عداوةً ولا بغضاءَ ولا فُرقة؛ علمنا أنها من مسائل الإسلام، وكل مسألة طرأت فأوجبت العداوة والتنافر والتنابز[4] والقطيعة؛ علمنا أنها ليست

= سهم، وكانوا يقولون: لم يزدهم الأب إلا قرباً، ويجعلون ذكورهم وإناثهم فيه سواء»، وعدم مشاركة علي في «سنن سعيد» (رقم ٢٦) وفيه (برقم ٢٨ و٢٩) مذهب أبي موسى.

(١) أي: تعليق الطلاق على النكاح؛ كأن يقول: إن تزوجت فلانة فهي طالق، وفيها الأقوال الثلاثة لمالك وأبي حنيفة والشافعي. (د).

وكتب (ف) ما نصُّه: «أي: العقد مثل أن يقول: إن نكحت فلانة فهي طالق؛ فإن للعلماء في ذٰلك ثلاثة مذاهب: قول أن الطلاق لا يتعلق بأجنبية أصلاً عم المطلق أو خصَّ، وهو قول الشافعي وأحمد وجماعة، وقول أنه يتعلَّق بشرط التزويج عمم المطلق جميع النساء أو خصص، وهو قول أبي حنيفة وجماعة، وقول أنه إن عم جميع النساء لم يلزمه وإنْ خصّ لزمه، وهو قول مالك وأصحابه، مثل أن يقول: كل امرأة أتزوّجها من بني فلان أو من بلد كذا فهي طالق؛ فإن هٰؤلاء يطلقن عند مالك إذا زوجن.

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من (د) و(ماء).

(٣) في (د): «المرذية»؛ بالذال المعجمة، وكتب (د): «الذي في «الاعتصام» [٢ / ٧٣٤] بالدال المهملة، وكل له وجه؛ فإن الأهواء موقعة في الهلاك والردى، كما أنها مرذية جالبة للأرذاء والمضعفات، وفي الأصل: «حظر»، ولٰكن عليها علامة التوقف والشك».

قلت: وفي الأصل و(م) و(ف) و(ط) بالدال.

(٤) هو التعاير؛ فكل فرقة تعير غيرها بالمروق، وتسمى غيرها باسم ولقب تكرهه. (د).

وفي (ط): «التدابر»، وقال (ف): «لعله: «والتدابر» كما في «الاعتصام»». =

من أمر الدين في شيء، وأنها التي عَنى رسولُ الله ﷺ بتفسير الآية، وهي قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا﴾ [الأنعام: ١٥٩]، وقد تقدمت؛ فيجب على كل ذي دين وعقل أن يجتنبها، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا﴾ [آل عمران: ١٠٣]، فإذا اختلفوا وتقاطعوا؛ كان ذٰلك لحدثٍ أحدثوه من اتباع الهوى».

هٰذا ما قالـه[١]، وهـو ظاهـر في أن الإسلام يدعو إلى الألفة والتحاب والتراحم والتعاطف؛ فكل رأي أدى إلى خلاف ذٰلك؛ فخارج عن الدين.

وهٰـذه الخاصية موجودة في كل فرقة من تلك الفرق[٢]، ألا ترى كيف كانت ظاهرة في الخوارج الذين أخبر بهم النبي عليه الصلاة والسلام في قوله: «يقتُلون أهلَ الإسلام ويَدَعُون أهلَ الأوثان»[٣]، وأيُّ فُرقة توازي هٰذا إلا الفُرقة التي[٤] بين أهل الإسلام وأهل الكفر؟! وهٰكذا تجد الأمر في سائر من عرف من

= قلت: في «الاعتصام» (٢ / ٧٣٤): «... الاختلاف بينهم العداوة والبغضاء والتدابر والقطيعة».

(١) في الأصل و«الاعتصام» (٢ / ٧٣٥): «قاله»، وفي جميع النسخ المطبوعة و(ماء): «قالوه».

(٢) أي: المضمنة في الحديث كما في «الاعتصام» [٢ / ٧٣٥]. (د).

(٣) مضى تخريجه (ص ١٤٨)، وهو في «الصحيحين».

(٤) أي: هم وإن كانوا ينطقون بكلمة التوحيد، ويصلون، ويزعمون أنهم مسلمون؛ إلا أن خاصيتهم التي ذكرها الحديث تجعل فرقتهم عن المسلمين لا يوازيها إلا فرقة الكفار عن المسلمين؛ فلا فرق بينهم وبين الكفـار في الواقع؛ فكلمة «إلا» لازمة وإن كانت عبارة «الاعتصام» بدونها، ولٰكني ما رأيت كتاباً في مثل تحريف طبعة «الاعتصام» الحالية. (د).

قلت: قال (ف): «لعله كما في «الاعتصام»: «توازي هٰذه الفرقة التي...»، والمذكور آنفاً رد عليه».

الفرق أو من ادعى ذٰلك فيهم[1].

والخاصية الثانية: هي التي نبه عليها قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ﴾ الآية [آل عمران: ٧]؛ فجعل أهل الزيغ والميل عن الحق ممن شأنهم اتباع المتشابهات، وقد تبين معناه.

وقال عليه الصلاة والسلام: «فإذا رأيتم الذين يتّبعون ما تَشابَه منه؛ فأولٰئك الذين سمى الله فاحذروهم»[2].

والخاصية الثالثة[3]: اتباع الهوى، وهي التي نبه عليها قوله: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ [آل عمران: ٧]، وهو الميل عن الحق اتباعاً للهوى.

وقوله: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [القصص: ٥٠].

وقوله: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ الآية [الجاثية: ٢٣].

إلا أن هٰذه الخاصية راجعة إلى كل أحد في خاصة نفسه لأنها أمر باطن؛ فلا يعرفها غير صاحبها؛ إلا أن يكون عليها دليل في الظاهر، والتي قبلها راجعة إلى العلماء الراسخين في العلم؛ لأن بيان المحكم والمتشابه راجع إليهم، فهم يعرفونها ويعرفون أهلها بمعرفتهم لها، والتي قبلها تعم جميع العقلاء من أهل الإسلام؛ لأن التواصل أو التقاطع معروف للناس كلهم، وبمعرفته يعرف أهله.

---

(١) زاد في «الاعتصام» (٢ / ٧٣٥): «إلا أنَّ الفُرقة لا تعتبر على أيّ وجهٍ كانت؛ لأنها تختلف بالقوّة والضعف، وحيث ثبت أن مخالفة هٰذه الفرق في الفروع الجزئية، فإنَّ الفرقة بلا بد أضعف؛ فيجب النظر في هٰذا كله».

(٢) مضى تخريجه (ص ١٤٣)، وهو في «صحيح البخاري» وغيره.

(٣) يراجع الكلام في الخواص الثلاث في «الاعتصام» [٢ / ٧٣٢ ـ ٧٤٢] في المسألة الثامنة من الجزء الثاني ليزيد اتضاحاً. (د).

وأما العلامات التفصيلية في [كل][1] فرقة؛ فقد نُبِّه عليها وأُشير إليها[2]؛ كما في قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ...﴾ إلى قوله: ﴿وَيُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمۡ ضَلَٰلَۢا بَعِيدٗا﴾ [النساء: ٥٩ ـ ٦٠].

وقوله: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ هُمۡ إِلَّا يَخۡرُصُونَ * إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ مَن يَضِلُّ عَن سَبِيلِهِۦۖ﴾ الآية [الأنعام: ١١٦ ـ ١١٧].

وقوله: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾ [النساء: ١١٥] إلى آخرها.

وقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٞ فِي ٱلۡكُفۡرِۖ يُضَلُّ بِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُحِلُّونَهُۥ عَامٗا وَيُحَرِّمُونَهُۥ عَامٗا﴾ الآية [التوبة: ٣٧].

وقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ قَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنُطۡعِمُ مَن لَّوۡ يَشَآءُ ٱللَّهُ أَطۡعَمَهُۥٓ﴾ الآية [يس: ٤٧].

وقوله: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعۡبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرۡفٖۖ﴾ [الحج: ١١] إلى آخر الآيتين.

وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ...﴾ إلى قوله: ﴿لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡۚ﴾ [المائدة: ١٠١ ـ ١٠٥].

وقوله: ﴿قَدۡ خَسِرَ ٱلَّذِينَ قَتَلُوٓاْ أَوۡلَٰدَهُمۡ سَفَهَۢا﴾ الآية [الأنعام: ١٤٠].

---

(١) سقطت من (د).

(٢) قال المصنف في «الاعتصام» (٢ / ٧٤٢ ـ ط ابن عفان) «... فقد نُبِّه عليها، وأُشير إلى جملة منها في الكتاب والسنة، وفي ظني أنَّ من تأملها في كتاب الله وجدها مُنبَّهاً عليها ومُشاراً إليها، ولولا أنا فهمنا من الشرع الستر عليها؛ لكان في الكلام في تعيينها مجال متَّسع مدلول عليه بالدليل الشرعي، وقد كنا هممنا بذلك في ماضي الزمن؛ فغلبنا عليه، ما دلَّنا على أنَّ الأولى خلاف ذلك».

قلت: يشير بقوله: «في ماضي الزمن» إلى صنيعه هنا.

وقوله: ﴿ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ مِّنَ ٱلضَّأْنِ ٱثْنَيْنِ...﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٣ ـ ١٤٤].

إلى غير ذٰلك مما نبه عليه القرآن الحكيم.

وكذٰلك في الحديث؛ كقوله: «إن الله لا يَقبضُ العلم انتزاعاً يَنتزِعهُ من الناس، ولٰكن يقبضُ العلماءَ، حتى إذا لم يَترُكْ عالماً اتخذَ الناسُ رؤساءَ جهالاً، فسئلوا فأفتَوْا بغير علم؛ فضلُّوا وأضلوا»[١].

وكذٰلك ما تقدم ذكره في قسم زلة العالم وغيره مما في الأحاديث المختصة بهٰذا المعنى، وإنما نبه عليها لتنبيه الشرع عليها، ولم يصرِّح بها على الإطلاق[٢] لما تقدم ذكره، فمن تهدّى[٣] إليها فذاك، وإلا؛ فلا عليه أن لا يعلمها، والله الموفق للصواب.

فصل

ومن هٰذا[٤] يعلم أنه ليس كل ما يعلم مما هو حق يطلب نشره وإن كان من علم الشريعة ومما يفيد علماً بالأحكام، بل ذٰلك ينقسم؛ فمنه ما هو مطلوب النشر، وهو غالب علم الشريعة، ومنه ما لا يطلب نشره بإطلاق، أو لا يطلب نشره بالنسبة إلى حال أو وقت أو شخص.

ومن ذٰلك تعيين هٰذه الفرق؛ فإنه وإن كان حقّاً فقد يثير فتنة، كما تبين تقريره؛ فيكون من تلك الجهة ممنوعاً بثه.

ومن ذٰلك علم المتشابهات والكلام فيها؛ فإن الله ذم من اتبعها، فإذا

---

(١) مضى تخريجه (١ / ٩٧)، وهو في «الصحيحين».

(٢) تصريحاً يعين أصحابها تعييناً تاماً بالأسماء والألقاب. (د).

(٣) في الأصل: «اهتدوا». (٤) في (ط): «ومن هنا يعلم...».

ذكرت وعرضت للكلام فيها؛ فربما أدى ذٰلك إلى ما هو مستغنى عنه، وقد جاء في الحديث عن علي: «حدِّثوا الناسَ بما يفهمون، أتريدون أن يكذَّبَ اللهُ ورسوله؟»[1].

وفي «الصحيح» عن معاذ أنه عليه الصلاة والسلام قال: «يا معاذُ! تدري ما حقُّ الله على العباد، وما حق العباد على الله. . .» الحديث إلى أن قال: قلت: يا رسول الله! أفلا أُبشِّرُ الناس؟ قال: «لا تُبشِّرهم فيتكلوا»[2].

وفي حديث آخر عن معاذ في مثله قال: يا رسول الله! أفلا أخبر بها فيستبشروا؟ فقال: «إذاً يتَّكِلوا»[3]. قال أنس: فأخبر بها معاذ عند موته تأثُّماً[4].

---

(١) أخرجه الديلمي في «الفردوس» (٢ / ١٢٩ / رقم ٢٦٥٦) عن الحسين بن علي مرفوعاً، وهو في «ضعيف الجامع» (رقم ٢٧٠١)، وقال العزيزي في «السِّراج المنير» (٢ / ٢٢٣): «وهو في البخاري موقوف على علي، وإسناد المرفوع واهٍ، بل قيل: موضوع».

قلت: أخرجه موقوفاً على علي رضي الله عنه البخاري في «صحيحه» (كتاب العلم، باب من خَصَّ بالعلم قوماً دون قومٍ كراهية أن لا يفهموا، رقم ١٢٧)، وانظر في معناه: «فتح الباري» (١/٢٢٥)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٣/٢٦٠، ٢٦١)، ومضى موقوفاً (١/١٢٤).

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب اللباس، باب إرداف الرجل خلف الرجل، ١٠ / ٣٩٧ - ٣٩٨ / رقم ٥٩٦٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب الدليل على أنَّ من مات على التَّوحيد دخل الجنة قطعاً، ١ / ٥٨ - ٥٩ / رقم ٣٠ بعد ٤٩).

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوماً دون قوم. . .، ١ / ٢٢٦ / رقم ١٢٨ و١٢٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب الدليل على أنَّ من مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً، ١ / ٦١ / رقم ٣٢ بعد ٥٣) عن أنس رضي الله عنه.

(٤) كان معاذ بين عاملين: النهي عن كتمان العلم بإطلاق، والنهي عن تبليغ هٰذه المسألة من الرسول ﷺ؛ فلعله فهم عند موته أن النهي لم يكن تحتيماً أو النهي في حال أو أن العلة غير محققة بل متوهمة، ويدل عليه حديث عمر بعده؛ فإن قوله فيه: «فخلهم» بعد الإذن لأبي هريرة وتبشيره بالفعل دليل على أن في الأمر فسحة بين الفعل والترك، وأن المصلحة الشرعية لا تتنافى =

ونحو من هٰذا عن عمر بن الخطاب مع أبي هريرة، انظره في كتاب مسلم والبخاري؛ فإنه قال فيه عمر: يا رسول الله! بأبي أنت وأمي، أبعثت أبا هريرة بنعليك: من لقي يشهد أن لا إله إلا الله مستيقناً بها قلبه بَشَّرَهُ بالجنة؟ قال: «نعم». قال: فلا تفعل؛ فإني أخشى أن يتَّكل الناس عليها فَخَلِّهم يعملون. فقال رسول الله ﷺ: «فَخَلِّهم»[1].

وحديث ابن عباس عن عبدالرحمٰن بن عوف؛ قال: «لو شهدت أمير المؤمنين أتاه رجل، فقال: إن فلاناً يقول: لو مات أمير المؤمنين لبايعنا فلاناً. فقال عمر: لأقومَنَّ العشيَّةَ فأحذِّر هٰؤلاء الرهط الذين يريدون أنْ يغصبوهم[2].

= معهما، على أنه يمكن أن ينازع في إفادة قوله ﷺ: «فخلهم» للنهي المطلق عن تبليغ هٰذه المسألة. (د).

وكتب (ف) ما نصُّه: «قوله «تأثماً»؛ أي: تجنباً للإثم، يقال: تأثم فلان إذا فعل فعلاً يخرج به عن الإثم، ومعنى تأثم معاذ أنه كان يحفظ علماً يخاف ذهابه بموته، فخشي أن يكون ممن كتم علماً ولم يبلغ سنة فيأثم؛ فاحتاط وأخبر بهٰذه السنة خشية الإثم».

وقال (ماء): «أي: تحرجاً من الإثم».

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب الدَّليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً، ١ / ٥٩ ـ ٦١ / رقم ٣١ بعد ٥٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

وعزو المصنف الحديث للبخاري خطأ، ولم يعزه إلا لمسلم المزي في «تهذيب الكمال» (١٠ / ٤٢٢ / رقم ١٤٨٤٣)، والنووي في «رياض الصالحين» (ص ٣٠٦ ـ ٣٠٧)، تحقيق شيخنا الألباني.

وكتب (د) في الهامش: «لفظ مسلم: «مستعيناً بها»».

قلت: في «صحيح مسلم»: «مستيقناً بها»، وفي النسخ المطبوعة من كتابنا «مستيقناً به»؛ فلعل خطأً مطبعياً وقع في تعليق (د)، ومراده تصويب «به»، والله أعلم.

(٢) كذا في الأصل و(ف) و(ط): «يريدون يغصبونهم»، وفي (د) و(م): «يريدون يغضبونهم»، وقال (ف) وتبعه (م): «لعله «يعصبونهم»؛ أي: يسودونهم ويملكونهم من التعصيب ويراجع». =

قلت: لا تفعل، فإن الموسم يجمع رَعاعَ الناس ويغلبون[1] على مجلسك؛ فأخاف أن لا ينزلوها[2] على وجهها؛ فيطيروا بها كل مُطَيِّر، وأمهل[3] حتى تقدم المدينة دار الهجرة ودار السنة، فتخلُص بأصحاب رسول الله ﷺ من المهاجرين والأنصار، ويحفظوا[4] مقالتك ويُنزِّلوها على وجهها. فقال: والله لأقومنَّ [به][5] في أول مَقام أقومه بالمدينة»[6] الحديث.

ومنه حديث سلمان مع حذيفة، وقد تقدم[7].

ومنه أن لا يذكر للمبتدىء من العلم ما هو حظ المنتهي، بل يربِّي بصغار

= قلت: الصواب ما أثبتناه، وهي رواية البخاري كما سيأتي، قال ابن حجر في «الفتح» (١٢ / ١٤٧): «كذا في رواية الجميع بغين معجمة وصاد مهملة، وفي رواية مالك: «يغتصبوهم» بزيادة مثناة بعد الغين المعجمة، وحكي ابن التين أنه روي بالعين المهملة وضم أوله من «أعضب»؛ أي: صار لا ناصر له، والمعضوب: الضَّعيف، وهو من عضبت الشاة: إذا انكسر أحد قرنيها أو قرنها الداخل وهو المشاشي، والمعنى أنهم يغلبون على الأمر فيضعف لضعفهم، والأول أولى، والمراد أنهم يثِبُون على الأمر بغير عهد ولا مشاورة، وقد وقع ذٰلك بعد عليّ، على وفق ما حذَّره عمر رضي الله عنه.

(١) في «صحيح البخاري»: «يغلبون» من غير واو.

(٢) في (د): «ينزلها».   (٣) في «صحيح البخاري»: «فأمهل».

(٤) في «صحيح البخاري»: «فيحفظوا».

(٥) سقط من جميع النسخ، وأثبتُّها من «صحيح البخاري».

(٦) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنَّة، باب ما ذكر النبي ﷺ وحضَّ على اتفاق أهل العلم وما اجتمع، ١٣ / ٣٠٣ / رقم ٧٣٢٣)، وهٰذا لفظه.

وأخرجه البخاري بنحوه في «صحيحه» (كتاب مناقب الأنصار، باب مقدم النبي ﷺ وأصحابه المدينة، . ٧ / ٢٦٤ / رقم ٣٩٢٨، وكتاب الحدود، باب رجم الحُبلى من الزِّنا إذا أحصنت، ١٢ / ١٤٤ / رقم ٦٨٣٠)، وأحمد في «المسند» (١ / ٥٥).

(٧) انظره وتخريجه: (ص ١٥٦).

العلم قبـل كباره، وقد فرض العلماء مسائل مما لا يجوز الفتيا بها وإن كانت صحيحة في نظر الفقه، كما ذكر عز الدين بن عبدالسلام في مسألة[1] الدور في الطلاق؛ لما يؤدي إليه من رفع حكم الطلاق بإطلاق، وهو مفسدة.

ومن ذٰلك سؤال العوام عن علل مسائل الفقه وحِكَم التشريعات، وإن كان لها علل صحيحة وحِكم مستقيمة، ولذٰلك أنكرت عائشة على من قالت: لِمَ تقضي الحائض الصوم ولا تقضي الصلاة؟ وقالت لها: أحرورية أنت[2]؟ وقد ضرب عمر بن الخطاب صبيغاً وشرد به لما كان كثير السؤال عن أشياء من علوم القرآن لا يتعلق بها عمل[3]، وربما أوقع خبالاً وفتنة وإن كان صحيحاً، وتلا قوله تعالى: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس: ٣١]. فقال: هٰذه الفاكهة؛ فما الأبُّ؟ ثم قال: ما أمرنا بهٰذا[4].

إلى غير ذٰلك مما يدل على أنه ليس كل علم يبث وينشر[5] وإن كان حقاً وقد أخبر مالك عن نفسه أن عنده أحاديث وعلماً ما تكلم فيها ولا حدث بها، وكان يكره الكلام فيما ليس تحته عمل، وأخبر عمن تقدَّمه أنهم كانوا يكرهون

---

(١) صورتها أن يقول لزوجته: إن طلقتك فأنت طالق قبله ثلاثاً. نص الشافعية على الخلاف فيها على ثلاثة أقوال:

١ ــ لا يقع شيء للدور وهو منسوب لابن سريج عندهم، وتنبه كتبهم على ضعفه.

٢ ــ يقع الثلاث.

٣ ــ يقع المعلق عليه وهو المفتى به. (د).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الحيض، باب لا تقضي الحائض الصلاة، ١ / ٤٢١ / رقم ٣٢١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الحيض، باب وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة، ١ / ٢٦٥ / رقم ٣٣٥)، وسمى مسلم السائلة معاذة، وانظر: «تنبيه المعلم» (رقم ٢٠٠ ـ بتحقيقي)، و«المستفاد» (١٦)، و«فتح الباري» (١ / ٤٢٢).

(٣) مضى لفظُه وتخريجُه (١ / ٥١).

(٤) مضى لفظُه وتخريجُه (١ / ٤٩).

(٥) في (ط): «ولا ينشر».

ذٰلك[1]؛ فتنبه لهٰذا المعنى.

وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة، فإن صحت في ميزانها؛ فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله، فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة؛ فاعرضها في ذهنك على العقول، فإن قبلتها؛ فلك أن تتكلم فيها إما على العموم إن كانت مما تقبلها العقول على العموم، وإما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم، وإن لم يكن لمسألتك هٰذا المساغ؛ فالسكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية.

فصل

هٰذه الفِرقُ وإن كانت على ما هي عليه من الضلال؛ فلم تخرج من الأمة، ودل على ذٰلك قوله: «تفترِقُ أمَّتي»[2]؛ فإنه لو كانت ببدعتها تخرجُ من الأمة لم يضفها إليها.

وقد جاء في الخوارج: «في هٰذه الأمة كذا»[3]؛ فأتى بـ «في»[4] المقتضية

(1) انظر ما مضى عند المصنف (2 / 142 - 143).

(2) مضى ذٰلك في أحاديث عديدة، منها المتقدم (ص 145 وما بعدها).

(3) انظر الهامش الآتي، وفي (ط): «يخرج في...».

(4) مجرد ذكر «في» أو «من» كما في بعض الأحاديث لا يقتضي بقاءهم في أمة الإجابة، ألا ترى ما ورد في حديث مسلم: «وسيكون في أمتي ثلاثون كذاباً، كلهم يدعى أنه نبي وأنه خاتم النبيين»[1]؛ فهٰذه الظرفية في الحديث وما ماثلها فيما هو صريح في الكفر لا يصح أن يستدل بها، =

(1) أخرجه بنحوه البخاري في «صحيحه» (كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، 7 / 616 / رقم 3606، وكتاب الفتن، باب منه، 13 / 81 / رقم 1721)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش، 3 / 1454 / رقم 1822، وكتاب الفتن، باب لا تقوم الساعة حتى تعبد دوس ذا الخلصة، 4 / 2240 / رقم 157).

أنها فيها وفي جملتها.

وقال في الحديث: «وتَتمارى في الفُوق»(1)، ولو كانوا خارجين من الأمة لم يقع تمارٍ(2) في كفرهم، ولقال: إنهم كفروا بعد إسلامهم.

= وأيضاً؛ فإن أبا سعيد الخدري في روايته يقول: سمعت النبي ﷺ يقول: «يخرج في هٰذه الأمة ـ ولم يقل منها ـ: قوم تحقرون صلاتكم... » إلخ [أخرجه البخاري في «صحيحه» (رقم ٦٩٣١) وغيره]، قال ابن حجر [في «فتح الباري» [١٢ / ٢٨٩]: «لم تختلف الطرق [الصحيحة] على أبي سعيد في ذٰلك... قال النووي: وفيه دلالة على فقه الصحابة وتحريرهم الألفاظ، وفيه إشارة من أبي سعيد إلى تكفير الخوارج، وأنهم من غير هٰذه الأمة»، ولٰكن المؤلف رآه دليلاً لكونهم منها، والفرق جسيم؛ إلا أن يقال: أمة الدعوة لا أمة الإجابة، ولٰكن هٰذا بعيد عن غرضه، ولا تترتب عليه فائدة. (د).

(1) أي: حديث البخاري [في «صحيحه» (كتاب استتابة المرتدين، باب منه، ١٢ / ٢٨٣ / رقم ٦٩٣١)]: «فيتمارى في الفوقة»، قال ابن حجر [في «الفتح» (١٢ / ١٢٩٠)]: «الفُوقة: [موضع الوتر من السَّهم، قال ابن الأنباري]: تذكر وتؤنث؛ أي: يتشكك هل بقي فيها من الدم شيء؟»، [وقال (١٢ / ٣٠٠ ـ ٣٠١)]: «قال ابن بطال: ذهب جمهور العلماء إلى أنهم غير خارجين عن جملة المسلمين؛ لقوله: «يتمارى في الفوق»؛ لأنَّ التماري من الشك، وإذا وقع الشك ـ يعني: في التمثيل ـ لم يقطع عليهم بالخروج من الإسلام؛ لأنَّ من ثبت له عقد الإسلام بيقين لم يخرج عنه إلا بيقين... ورد هٰذا برواية «سبق الفرث والدم»، والجمع بينهما أنه شك أولاً، ثم تحقق أنه لم يعلق بالسهم شيء». (د).

وكتب (ف) ما نصُّه: «صحته في الفوق بالضم، وهو موضع الوتر من السهم والتماري في الفوق هو شك الرامي؛ هل فيه شيء من أثر الصيد، يعني نفذ السهم المرمي بحيث لم يتعلق به شيء ولم يظهر أثره فيه؟ فكذٰلك قراءتهم للقرآن لا يحصل لهم منها فائدة».

قلت: وجاء عنده وفي الأصل و(م) و(ماء): «الفرق» بالراء، وهو خطأ.

(2) أي: التماري في الكفر الممثل له في الحديث بالتماري في الفوق: هل علق به أثر من الفرث والدم؟ (د).

فإن قيل: فقد اختلف العلماء في تكفير أهل البدع؛ كالخوارج[1] والقَدَرية[2] وغيرهما.

---

(١) قال الخطابي[1]: «أجمع المسلمون على عد الخوارج - مع ضلالتهم - فرقة إسلامية أجازوا شهادتها وأكل ذبيحتها ومناكحتها» اهـ. لٰكن المؤلف نقل عنهم في هٰذه المسألة ما لا شك في كفرهم به؛ من إنكار سورة يوسف، وبعث نبي بعد محمد، وغير ذٰلك؛ فالذي ينبغي التعويل عليه في هٰذا هو الرجوع إلى مقالات هٰذه الفرق السبع من الخوارج التي ذكرت في «الاعتصام» [٢ / ٧١٩ - ط ابن عفان]، وتعليقاته، فمن وصل منهم إلى إنكار مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة، كمن يقول ببعث نبي أو ينكر سورة يوسف، وغير ذٰلك من الشناعات المنقولة عنهم؛ فهٰؤلاء كفار يقيناً[2]، ومن كان منهم باغياً قاتل علياً وأنكر عليه التحكيم، وقاتل عمر بن عبدالعزيز، وعمل من المعاصي والكبائر ما لم يصل إلى خروجه عن عقائد الدين الضرورية؛ فهٰذا لا نكفره، ونأكل ذبيحته، أما نقل الخطابي الإجماع؛ فلا يصح أن يحمل على الإطلاق، وإلا لم يكن هناك محل لباب الردة كله ولا إلى تشريع أحكام الكفار، ثم رأيت في «فتح الباري على البخاري» [١٢ / ٢٨٣ - ٣٠٢] في باب قتل الخوارج تلخيصاً حسناً جداً في شأنهم، ورأيت فيه ما يوافق ما رأيناه من عدم إطلاق الكفر أو عدم الكفر عليهم؛ فإنهم طوائف: غلاة، وغيرهم. (د).

(٢) هم الذين يقولون: الخير من الله والشر من الإنسان، وأن الله لا يريد أفعال العصاة، سماهم الرسول صلوات الله عليه: «مجوس هٰذه الأمة»، ونهى عن عيادة مرضاهم وشهود جنازتهم[3]. (د).

---

(١) النقل بتصرف من «الفتح» (١٢ / ٣٠٠).

(٢) وهٰذا ما صرح به البغدادي في «أصول الدين» (ص ٣٣٢ - ٣٣٣).

(٣) ورد ذٰلك في حديث ابن عمر، أخرجه أبو داود (رقم ٤٦٩١)، والآجرِّي في «الشريعة» (١٩٠)، وابن عدي في «الكامل» (٣ / ١٠٦٨)، وابن أبي عاصم في «السنة» (رقم ٣٣٨)، وابن حبان في «المجروحين» (١ / ٣١٤)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٨٥)، والبيهقي في «الاعتقاد» (ص ٢٣٦)، وابن الجوزي في «الواهيات» (٢٢٥)، وإسناده منقطع، لم يسمع أبو حازم من ابن عمر، وبهٰذا أعله المنذري في «مختصر سنن أبي داود» (٧ / ٥٨)، والعلائي - كما في «اللآلىء المصنوعة» (١ / ٢٥٨) -، والذهبي في «الكبائر» (ص ١٢٨ - بتحقيقي)، وله طرق أخرى حسنه

فالجـواب: أنـه ليس في النصـوص الشرعية ما يدلُّ دلالةً قطعيَّةً على خروجهم عن الإسـلام، والأصل بقاؤه حتى يدلّ دليلٌ على خلافه، وإذا قلنا بتكفيرهم؛ فليسوا إذاً من تلك الفرق، بل الفرقُ من[1] لم تؤدهم بدعتهم إلى

---

(١) من أين هٰذا وقد قال: «كلهم في النار»؟ والحديث يحتمل التأبيد والتوقيت، ولم يقطع المؤلف بأحدهما في «الاعتصام» في المسألة الثامنة من الجزء الثاني. (د).

قلت: أخطأ الشارح في الإحالة؛ فالذي يصدق على كلامه هنا ما ذكره في «الاعتصام» (٢ / ٧٥٢ ـ ٧٥٣ ـ ط ابن عفان، في المسألة الثانية عشرة لا في المسألة الثامنة، ٢ / ٧٣٢ ـ ط ابن عفان)، وهي: «في خواص وعلامات أهل البدع».

والمتمعِّن في كلام المصنف يجزم بأنه لا يرى تكفير هٰذه الفرق على الجملة، وقد صرح بذٰلك في (المسألة السادسة، ٢ / ٧١٤ ـ ط ابن عفان)، وكذا في (٢ / ٦٩٤)، وأيَّده وأكَّده بأنه عمل السلف، قال: «وقد اختلفت الأمة في تكفير هٰؤلاء الفرق أصحاب البدع العظمى، ولٰكن الـذي يقـوى في النظر وبحسب الأثر عدم القطع بتكفيرهم، والدليل عليه عمل السلف الصالح فيهم»، ثم ذكر صنع علي في الخوارج، وكونه عاملهم في قتالهم معاملة أهل الإسلام، وكذا هجر السلف لمعبد القدري، ولم يقيموا عليه حدّ الرّدة، وصنيع عمر بن عبدالعزيز مع الحروريّة».

ثم قال (٢ / ٦٩٥ ـ ط ابن عفان): «ومن جهة المعنى: إنا وإن قلنا: إنهم متَّبعون للهوى ولما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله؛ فإنهم ليسوا بمتَّبعين للهوى بإطلاق، ولا متَّبعين لما تشابه من الكتاب من كل وجه، ولو فرضنا أنهم كذٰلك لكانوا كفاراً؛ إذ لا يتأتى ذٰلك من أحد في الشريعة إلا مع ردِّ محكماتها عناداً، وهو كفر، وأما من صدَّق بالشريعة ومن جاء بها وبلغ فيها مبلغاً يظن به أنه متَّبع للدليل بمثله، لا يقال فيه: إنه صاحب هوى بإطلاق، بل هو متَّبع للشرع في نظره، لٰكن بحيث يمـازجـه الهـوى في مطالبـه من جهـة إدخـال الشبـه في المحكمـات بسبب اعتبار المتشابهات؛ فشارك أهل الهوى في دخول الهوى في نحلته، وشارك أهل الحق في أنه لا يقبل إلا ما دل عليه الدليل على الجملة.

وأيضـاً؛ فقد ظهر منهم اتحاد القصد مع أهل السنة على الجملة في مطلب واحد، وهو =

من أجلهـا ابن حجر في «أجوبته على مشكاة المصابيح» (٣ / ١٧٧٩، ١٧٩٠)، وأنكره الإمام أحمد في «مسائل أبي داود» له (ص ٢٩٩).

الكفـر، وإنما أبقت عليهم من أوصاف الإسلام ما دخلوا به في أهله، والأمر بالقتل في حديث الخوارج[1] لا يدلُّ على الكفر؛ إذ للقتل أسبابٌ غير الكفر؛ كقتل المحارب والفئة الباغية بغير تأويلٍ، وما أشبه ذٰلك؛ فالحق أن لا يحكم بكفـر مَن هٰذا سبيلُه، وبهٰذا كله يتبيَّن أنَّ التَّعيين في دخولهم تحت مقتضى الحديث صعبٌ، وأنه أمر اجتهادي لا قطع فيه؛ إلا ما دلَّ عليه الدَّليلُ القاطعُ للعذرِ، وما أعزَّ وجودَ مثله.

= الانتساب إلى الشريعة، ومن أشد مسائل الخلاف مثلاً مسألة إثبات الصفات، حيث نفاها من نفاها؛ فإنا إذا نظرنا إلى مقاصد الفريقين وجدنا كل واحد منهما حائماً حول حمى التنزيه ونفي النقائص وسمات الحدوث، وهو مطلوب الأدلة، وإنما وقع اختلافهم في الطريق، وذٰلك لا يخل بهٰذا القصد في الطرفين معاً؛ فحصل في هٰذا الخلاف أشبه الواقع بينه وبين الخلاف الواقع في الفروع.

وأيضاً؛ فقد يعرض الدليل على المخالف منهم؛ فيرجع إلى الوفاق لظهوره عنده، كما رجع من الحرورية الخارجين على عليٍّ رضي الله عنه ألفان، وإن كان الغالب عدم الرجوع، كما تقدم في أن المبتدع ليس له توبة».

وقرر شيخ الإسلام ابن تيمية نحو هٰذا في «منهاج السنة النبويَّة» (٣ / ١٩ ـ ٧٠)، وفي «الردّ على البكري» (ص ٢٥٦ ـ ٢٦٠)، و«مجموعة الرسائل والمسائل» (٥ / ١٩٩ ـ ٢٠٤)؛ فانظر كلامه فإنه من النفائس، وقلَّما تعثر على مثله ـ بالاستطراد والتأصيل والتقعيد ـ في غيره.

وهٰذا ـ أعني: عدم التكفير ـ ما نحى إليه جماهير العلماء والباحثين؛ كما تراه في «الاقتصاد في الاعتقاد» (الباب الرابع: بيان من يجب تكفيره من الفِرَق) للغزَّالي، و«شرح مشكاة المصابيح» (١ / ١٤٧ ـ ١٤٨) للشيخ علي القاري، و«حديث افتراق الأمة» للصنعاني، وهو مطبوع عن دار العاصمة ـ الرياض، بتحقيق الشيخ سعد بن عبدالله السَّعدان.

(١) يشير المصنِّف إلى ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب استتابة المرتدين، باب قتل الخوارج، ١٢ / ٢٨٣ / رقم ٦٩٣٠) عن عليٍّ رضي الله عنه مرفوعاً: «سيخرج قوم في آخر الزمان أحداث الأسنان...»، وفيه: «فأينما لقيتموهم فاقتلوهم؛ فإنَّ في قتلهم أجراً لمن قتلهم يومَ القيامة».

المسألة العاشرة

النَّـظَرُ في مآلات[1] الأفعال معتبرٌ مقصودٌ شرعاً كانت الأفعال موافقة أو مخـالفـة، وذٰلـك أنَّ المجتهـد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذٰلك الفعل[2]، مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولٰكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولٰكن له مآل على خلاف ذٰلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية؛ فربما أدى استجلاب المصلحة[3] فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها؛ فيكون

---

(١) هٰذه المسألة لها ارتباط تام بالمسألة الرابعة في الأسباب، حيث يقول: «وضع الأسباب يستلزم قصد الواضع إلى المسببات»؛ أي: فالشارع إنما شرع الأسباب لأجل المسببات، أي: لتحصل المصلحة المسببة أو تدرأ المفسدة المسببة، وقوله: «موافقة أو مخالفة»؛ أي: مأذوناً فيها أو منهياً عنها، وهٰذا غير ما سبق في المسألة الثالثة في الأسباب، حيث يقول: «يلزم من تعاطي الأسبـاب من جهـة المكلف الالتفات إلى المسببات والقصد إليها، بل المقصود الجريان تحت الأحكام الموضوعة»؛ فلكل منها مقام، وهو ما يشير إليه هنا بقوله بعد: «ومر الجمع بين المطلبين»؛ إلا أنـه زاد هنـا تعـارض المصلحـة والمفسدة في العمل الواحد، ورتب عليه قوله: «وهو مجال للمجتهد»، وقال بعد: «وهٰذا مما فيه اعتبار المآل على الجملة، وأما في المسألة على الخصوص؛ فكثير»، ويؤخذ منه أن هٰذا الخصوص هو مقصود المسألة؛ فاستدلَّ على الإجمال واعتبار المآل في ذاته، ثم انتقل لفرضه من اعتبار الراجح عند التعارض بالأدلة الآتية. (د).

وقال (ماء): «مآل: مرجع».

(٢) هنا سقط لا يستقيم الكلام بدونه يعلم من مقابله الآتي بعده، وأصله: «فقد يكون». (د).

قلت: سبقه إلى ذٰلك (ف)؛ فكتب: «لعله: «فقد يكون مشروعاً لمصلحة. . .».

(٣) أي: أو درء المفسـدة به، ومثله يقـال فيما بعده، حسبما يناسب كلًّا منهما لتكميل المقام. (د).

هٰذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية[1] وكذٰلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد؛ فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية **وهو مجال للمجتهد صعبُ المورد؛ إلا أنه عذبُ المذاق، محمودُ الغبِ[2]، جار على مقاصد الشريعة.**

والدليل على صحته أمور:

أحدها[3]: أن التكاليف ـ كما تقدم ـ مشروعة لمصالح العباد، ومصالح العباد إما دنيوية وإما أخروية، أما الأخروية؛ فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم، وأما الدنيوية؛ فإن الأعمال ـ إذا تأملتها ـ مقدماتٌ لنتائج المصالح؛ فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة للشارع، والمسببات هي مآلات الأسباب؛ فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهو معنى النظر في المآلات.

لا يقال: إنه قد مر في كتاب الأحكام أن المسببات لا يلزم الالتفات إليها عند الدخول في الأسباب؛ لأنا نقول: وتقدم أيضاً أنه لا بد من اعتبار المسببات

---

(١) هٰذا الأصل من أبين الأدلّة على استجابة الشريعة لما يقتضيه تطور الحياة بالناس، بما يلابس أوجه نشاطهم الحيوي فيها من ظروف، الأمر الذي يدعم صدق قضية عموم الشريعة وخلودها، بلا مراء. انظر: «بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله» (١ / ٢٣).

(٢) أي: العاقبة، وفيه «غب الصباح يحمد القوم السرى». (ف).

(٣) هٰذا يرجع إلى الدليل الثاني من أدلة المسألة الرابعة في الأسباب التي تتفق في المآل مع هٰذه المسألة، غايته أن الكلام هناك كان في وضع الشارع، وهنا في لزوم اعتبار المجتهد وملاحظته لذٰلك، وأيضاً هنا زيادة الخصوص الذي قرره بعد، وأشرنا إليه وإلى أنه هو المهم عنده الذي سيفرع عليه قواعد الفصل الآتي، ولم يتوصل للدليل هنا إلا بعد توسيطه الأسباب والمسببات، وجعل المآلات هنا هي المسببات التي تقدمت هناك، وقوله: «هي مقصودة للشارع»؛ أي: بدليل ما سبق في المسألة الرابعة. (د).

في الأسباب، ومرَّ الكلام في ذٰلك والجمع بين المطلبين، ومسألتنا من الثاني لا من الأول؛ لأنها راجعة إلى المجتهد الناظر في حكم غيره على البراءة من الحظوظ؛ فإن المجتهد نائب عن الشارع في الحكم على أفعال المكلفين، وقد تقدم أن الشارع قاصد للمسببات في الأسباب، وإذا ثبت ذٰلك لم يكن للمجتهد بدٌّ من اعتبار المسبب، وهو مآل السبب.

والثاني: أن مآلات الأعمال إمَّا[1] أنْ تكون معتبرة شرعاً أو غير معتبرة؛ فإن اعتبرت فهو المطلوب، وإن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود[2] تلك الأعمال، وذٰلك غير صحيح؛ لما تقدم من أن التكاليف لمصالح العباد، ولا مصلحة تتوقع[3] مطلقاً مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد.

وأيضاً[4]؛ فإن ذٰلك يؤدي إلى أن لا نتطلب مصلحة بفعل مشروع، ولا نتوقع مفسدة بفعل ممنوع، وهو خلاف وضع الشريعة كما سبق.

والثالث[5]: الأدلة الشرعية والاستقراء التام أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١].

---

(١) في (د): «إنما»، والمثبت من الأصل و(ف) و(م) و(ط).

(٢) في (ط): «المقصد».

(٣) أي: يعتد بها ويلتفت إليها باعتبار مصلحة. (د).

(٤) مفرع على ما قبله، وقوله: «ألا نتطلب»؛ أي: لا يلزم أن نطلب من فعل شرعه الشارع مصلحة، بل قد تحصل مصلحة اتفاقاً، وقد لا تحصل؛ فإن هٰذا الذي يتفرع على قوله: «أمكن أن يكون. . . إلخ». (د).

(٥) وهٰذا بعينه هو الدليل الذي عول عليه في كون الشريعة وضعت لمصالح العباد في أول كتاب المقاصد، وساق هناك ضعف هٰذه الآيات، وقال: «المقصود هو التنبيه، ونحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة». (د).

وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣].

وقوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُوا۟ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ﴾ الآية [البقرة: ١٨٨].

وقوله: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ الآية [الأنعام: ١٠٨].

وقوله: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ [لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ الآية [النساء: ١٦٥].

وقوله: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾ الآية [الأحزاب: ٣٧]].

وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ الآية [البقرة: ٢١٦].

وقوله: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ [يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ]﴾ [البقرة: ١٧٩].

وهٰذا مما فيه اعتبار المآل على الجملة(١).

وأما في المسألة على الخصوص؛ فكثير، فقد قال في الحديث حين أشير عليه بقتل من ظهر نفاقُه: «أخاف(٢) أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل

---

(١) أي: بقطع النظر عن كونه فيه للعمل مآلان متعارضان يحتاجان إلى كد من المجتهدين ليترجح الطلب أو النهي الذي يتطلبه أحد المآلين، وقوله: «وهٰذا مما فيه. . . إلخ»، يصح توجهه للأدلة الثلاثة السابقة، وربما فهم من كلامه أنه ليس في الآيات من الدليل الثالث دليل الخصوص، مع أن آية: ﴿ولا تسبوا. . .﴾ إلخ فيها هٰذا الخصوص؛ لأن سب الأوثان سبب في تخذيل المشركين، وتوهين أمر الشرك وإذلال أهله، ولٰكن لما وجد له مآل آخر مراعاته أرجح وهو سبهم لله ـ وملء ما بين السماوات والأرض سباً في الأوثان لا يزن انحرافهم بكلمة واحدة في شأن الرب سبحانه ـ نهى عن هٰذا العمل المؤدي إليه مع كونه سبباً في مصلحة ومأذوناً فيه لولا هٰذا المآل. (د).

(٢) فموجب القتل حاصل، وهو الكفر بعد النطق بالشهادتين، والسعي في إفساد حال المسلمين كافة بما كان يصنعه المنافقون، بل كانوا أضر على الإسلام من المشركين، فقتلهم درء =

أصحابه»[1].

وقوله: «لولا قومُك حديثٌ عدهُم بكفرٍ لأسَّست البيتَ على قواعد إبراهيم»[2]. بمقتضى[3] هٰذا أفتى مالكٌ الأميرَ حين أراد أن يرد البيت على قواعد إبراهيم؛ فقال له: لا تفعل لئلا يتلاعب الناس ببيت الله. هٰذا معنى الكلام دون لفظه[4].

وفي حديث الأعرابي الذي بال في المسجد أمر النبي ﷺ أصحابه بتركه حتى يتم بوله وقال: «لا تُزْرِموه»[5].

وحديث النهي عن التشديد على النفس في العبادة خوفاً من الانقطاع[6].

وجميع ما مرَّ في تحقيق المناط الخاص مما فيه هٰذا المعنى حيث يكون العمل في الأصل مشروعاً، لٰكن ينهى عنه لما يؤول إليه من المفسدة أو ممنوعاً،

= لمفسدة حياتهم، ولٰكن المآل الآخر ـ وهو هٰذه التهمة التي تبعد الطمأنينة عن مريدي الإسلام ـ أشد ضرراً على الإسلام من بقائهم، وعليك بالنظر في باقي الأمثلة. (د).

(١) مضى تخريجه (٢ / ٤٦٧).

(٢) مضى تخريجه (٤ / ٤٢٨).

(٣) أي: من مراعاة القاعدة هنا، وإن كان المآل أمراً آخر غير ما في الحديث لا أنه بالقياس على ما فيه من الامتناع عن رده للقواعد ـ مع كونه مصلحة ـ خشية المفسدة، ولا يخفى أن المصلحة المتروكة فيهما محققة والمفسدة المتروكة من أجلهما مظنونة، ومع ذٰلك رجحت. (د).

(٤) مضى لفظه في (٤ / ١١٣).

(٥) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الأدب، باب الرِّفق في الأمر كُلِّه، ١٠ / ٤٤٩ / رقم ٦٠٢٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الطهارة، باب وجوب غسل البول. . .، ١ / ٢٣٦ / رقم ٢٨٤) عن أنس؛ قال: إن أعرابياً بال في المسجد، فقاموا إليه؛ فقال رسول الله ﷺ. . . وذكره، وقال: «ثم دعا بدلوٍ من ماءٍ فصبَّ عليه»، وكتب (ف) و(م) في تفسير «تزرموه» ما نصه: «بضم التاء؛ أي: لا تقطعوه، يقال للرجل إذا قطع بوله [مخاطباً إيَّاه]: قد أزرمت بذٰلك وأزرمه غيره قطعه».

(٦) انظر النصوص الواردة في ذٰلك في التعليق على (١/ ٥٢٥ وما بعد).

لٰكن يترك النهي عنه لما في ذٰلك من المصلحة، وكذٰلك الأدلة الدالة على سد الذرائع كلها؛ فإن غالبها تذرُّعٌ بفعل جائز إلى عمل غير جائز، فالأصل على المشـروعية، لٰكن مآله غير مشروع، والأدلة الدالة على التوسعة ورفع الحرج كلها؛ فإن غالبها سماح في عمل غير مشروع في الأصل لما يؤول إليه من الرفق المشروع، ولا معنى للإطناب بذكرها لكثرتها واشتهارها.

قال ابن العربي [حين][1] أخذ في تقرير هٰذه المسألة: «اختلف الناس بزعمهم فيها، وهي متفق عليها بين العلماء؛ فافهموها وادَّخِرُوها».

فصل

وهٰذا الأصل ينبني عليه قواعد:

ـ منها: **قاعدة الذرائع** التي حكَّمها مالك في أكثر[2] أبواب الفقه؛ لأن

(١) سقطت من نسخة (ماء).

(٢) مثل لها في «إعلام الموقعين» [٣ / ١٤٧ - / ١٧١] بتسعة وتسعين مثالاً، وقال: «إنَّ سدَّ الذَّرائع ربع التكليف؛ لأنه إما أمر، أو نهي، والأول مقصود لنفسه أو وسيلة إليه، والمنهي عنه مفسدة لنفسه أو وسيلة إليه؛ فصـار سد الذرائع المفضية إلى الحرام ربع الدين»، وجعل صورة البيع المـذكورة هنا من أمثلة الذرائع، ثم ذكرها في مسألة الحيل بعد ذٰلك، وقال: «إن تجويز الحيل يناقض سد الذرائع مناقضة ظاهرة؛ فالشارع يسد الطريق إليها بكل ممكن، والمحتال يفتح الطريق إليهـا بكل حيلة؛ فأين من يمنع الجائز خشية الوقوع في المحرم ممن يعمل الحيلة في التوصل إليه؟»، ثم قال بعد ذٰلك: «ومن يبطل الحيلة كبيع العينة ـ يعني: كصورة البيع المذكورة هنا ـ يبطل العقد الأول بلا تردد، وبعضهم يجعل الخلاف في العقد الثاني يصحح الأول، وعلى هٰذا تكون من مسائل الذريعة لا من باب الحيل» اهـ.

ولعـل ذٰلـك لأن الحيلة تكونت من مجموع العقدين، ولٰكن الذريعة إنما جاءت بالعقد الثاني؛ فأنت ترى المقام محتاجاً إلى قول فصل يتضح به الفرق بين حد الحيلة وحد الذريعة، وإن كان يظهـر في الفرق أيضاً أن الذريعة لا يلزم فيها أن تكون مقصودة، والحيلة لا بد من قصدها =

حقيقتها التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة[1] فإن عاقد البيع[2] أولاً على سلعة بعشرة إلى أجل ظاهر الجواز، من جهة ما يتسبب عن البيع من المصالح على الجملة، فإذا جعل مآل ذٰلك البيع مؤدياً إلى بيع خمسة نقداً بعشرة إلى أجل، بأن يشتري البائع سلعته من مشتريها [منه][3] بخمسة نقداً؛ فقد صار مآل هٰذا العمل إلى أن باع صاحب السلعة من مشتريها منه خمسة نقداً بعشرة إلى أجل، والسلعة لغو لا معنى لها في هٰذا العمل؛ لأن المصالح التي لأجلها شرع البيع لم يوجد منها شيء، ولٰكن هٰذا بشرط[4] أن يظهر لذٰلك قصد ويكثر[5] في الناس

= للتخلص من المحرم، والحيلة تجري في العقود خاصة، والذريعة أعم، وتعريف المؤلف للذريعة يجعلها شاملة للحيل بتعريفها الآتي له؛ فيكون كل ما ذكرناه فارقاً بينهما، وقد أشبع الكلام في وجوب سد الذريعة ومنع الحيل ابن القيم في هٰذا الكتاب رحمه الله. (د).

قلت: انظر في سدّ الذّرائع: «الذخيرة» (١ / ١٥٢ - ١٥٣ - ط دار الغرب)، و«شرح تنقيح الفصول» (ص ٤٤٨ - ٤٤٩)، و«القبس في شرح موطأ مالك بن أنس» (٢ / ٧٨٦)، و«أحكام القرآن» (٢ / ٧٩٨) كلاهما لابن العربي، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٣ / ١٨٦ - ١٨٧)، و«إعلام الموقعين» (٢ / ١٤٢ و٣ / ١٤٧ - ١٧١)، و«روضة المحبين» (ص ٩٣)، و«زاد المعاد» (٣ / ٨٨)، و«إغاثة اللهفان» (١ / ٣٦١ - ٣٧٦)، و«تهذيب السنن» (٥ / ١٠٢)، كلها لابن القيم، و«إحكام الفصول» (ص ٦٨٩ - ٦٩٤) للباجي، و«البحر المحيط» (٦ / ٨٢ - ٨٦)، و«تبصرة الحكام» (٢ / ٣٧٦ - ٣٧٧)، و«تفسير القرطبي» (٢ / ٥٧ و٣ / ٢٥٢ و٣٥٩ - ٣٦٠ و٧ / ٦١)، و«أصول الفقه وابن تيمية» (١ / ٢٠٠ و٢ / ٤٧٩ - ٥٠٧)، و«القواعد» للمقّري (٢ / ٤٧١ - ٤٧٤، القاعدة الثامنة والعشرون والتاسعة والعشرون والثلاثون والحادية والثلاثون بعد المئتين)، و«الفروق» (٢ / ٣٢)، و«الإمام مالك» (ص ٤٠٥) لأبي زهرة، و«سد الذرائع» لمحمد هشام البرهاني، رسالة ماجستير.

(١) في (ط): «التوسل إلى ما هو مفسدة بفعل ما هو مصلحة».

(٢) لعله: «عقد البيع» (ف). قلت: كذا أثبتها (م)، وفيه قبلها: «... التوسل إلى ما هو مصلحة؛ فإنَّ عَقْدَ...».

(٣) سقطت من (د).

(٤) والصورة المذكورة من بيوع الآجال التي قد يظهر فيها قصد المتبايعين لهٰذا الممنوع، =

بمقتضى العادة.

ومَن أسقط حكم الذرائع كالشافعي[1]؛ فإنه اعتبر المآل[2] أيضاً؛ لأن

= وقد لا يظهر، ولكنه كثر قصد الناس له بمقتضى العادة؛ فلذلك قالوا: إن السلف الذي يؤدي إلى منفعة المسلف ممنوع، ولو لم يقصد منفعة المسلف؛ لأنه كثير القصد من الناس عادة، فلا تنافي بين شرطيته للقصد وقول المالكية: إنه ممنوع، ولو لم يقصد بالفعل؛ فالمظنة كافية عندهم، بخلاف ما قل قصده لضعف التهمة كضمان يجعل كأن يبيعه ثوبين بدينار لشهر ثم يشتري منه عند الأجل أو دونه أحدهما بدينار؛ فيجوز، ولا ينظر لكونه آل الأمر لضمان أحد الثوبين له عند الأجل في مقابلة الثوب الآخر ـ مع أن الضمان لا يكون إلا لله ـ لقلة قصد الناس لمثله. (د).

قلت: انظر في هذا: «الموطأ» (٢ / ٦٧٣)، و«المغني» (٤ / ١٣٣ ـ ١٣٤) لابن قدامة.

(٥) عبارة المالكية: «يمنع ما أدّى لممنوعٍ يكثر قصدُه للمتبايعين، ولو لم يقصد بالفعل»[1]، وبالتطبيق عليها يكون عطف قوله: «ويكثر» على قوله: «يظهر لذلك قصد» عطف تفسير، وكأنه قال تصويراً لذلك: بأن يكثر. . . إلخ؛ فهذه الكثرة هي الضابط والمظنة، ومقابلة ما لا يكثر؛ فلا يمنع كما تقدم في مثال الضمان بالجعل. (د).

وكتب (ف) ما نصه: «لعله: أو يكثر في الناس تنزيلاً للكثرة منزلة القصد إشارة إلى أن القصد أعم من أن يكون حقيقة أو حكماً؛ إذ مجرد القصد كافٍ في المنع كثر أو لم يكثر لأن البيع المتحيل به على دفع عين في أكثر منها سلف جر نفعاً، وهو غير جائز».

قلت: وأثبتها (م): «أو يكثر».

(١) قال في «الإعلام» [٣ / ٢٠٠ ـ ط محمد عبدالحميد]: «وأبو حنيفة وإن قال بالحيلة؛ إلا أن له مأخذاً آخر في منع العينة، وهي الصورة المذكورة هنا؛ لأن الثمن إذا لم يستوف لم يتم البيع الأول؛ فيصير الثاني مبنياً عليه» اهـ. يعني: فليس للبائع الأول أن يشتري شيئاً ممن لم يتملكه؛ فالثاني فاسد، ورجع إلى خمسة في عشر لأجل، وهو ربا فضل ونساء معاً. (د).

(٢) يعبر عنه فقهاء الشافعية أحياناً بـ «سلامة العاقبة»، انظر: «المنثور في القواعد» (٢ / ٢١٧ ـ ٢١٨) للزركشي.

---

(١) هذه عبارة الدردير في «شرحه الصغير» (٣ / ١١٧).

البيع إذا كان مصلحة جاز، وما فعل من البيع الثاني فتحصيل لمصلحة أخرى منفردة عن الأولى؛ فكل عقدة منهما لها مآلها، ومآلها في ظاهر أحكام الإسلام مصلحة؛ فلا مانع على هٰذا؛ إذ ليس ثَمَّ مآل هو مفسدة على هٰذا التقدير، ولٰكن هٰذا بشرط أن لا يظهر قصد[1] إلى المآل الممنوع.

ولأجل ذٰلك يتفق الفريقان على أنه لا يجوز التعاون على الإثم والعدوان بإطلاق، واتفقوا في خصوص المسألة[2] على أنه لا يجوز سب الأصنام حيث يكون سبباً في سب الله، عملاً بمقتضى قوله تعالى ﴿ وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ [الأنعام: ١٠٨]، وأشباه ذٰلك من المسائل التي اتفق مالك مع الشافعي على منع التوسل فيها.

وأيضاً؛ فلا يصح أن يقول الشافعي: إنه يجوز التذرع إلى الربا بحال؛ إلا أنه لا يَتَّهم من لم يظهر منه قصد إلى الممنوع ومالك يَتَّهم بسبب ظهور فعل اللغو[3]، وهو دال على القصد إلى الممنوع؛ فقد ظهر أن قاعدة الذرائع متفق على اعتبارها في الجملة، وإنما الخلاف في أمر آخر[4].

---

(١) ظهور القصد بوجود قرينة تحتف بالحادثة تدل على قصد المآل الفاسد الذي أدى إليه مجموع العقدين، أو بكثرة وقوع هٰذه العقود بين الناس. (ف) ونحوه عند (م).

(٢) أي: مسألة سد الذرائع لأن إسقاط الشافعي لحكم الذرائع لا ينافي اعتبار بعض جزئياتها الخاصة التي ورد النص فيها، وسيأتي بيان أن إسقاط حكم الذرائع [عند] ما لم يظهر القصد إلى الممنوع بقرينة خارجة عن العقدين، وإلا؛ فيتفق مع مالك على اعتباره. (ف) و(م).

(٣) لعل المراد باللغو هنا: العقد الصُّوري الذي يتَّخذ وسيلةً إلى تحليل المحرَّم، كأن يبيعه شيئاً بمئة إلى أجل، ثم يشتريه منه بثمانين حالاً مثلاً؛ فيكون أقرضه ثمانين ليردَّ له مئة، وجعلا عقد البيع ذريعة لتحليل ذٰلك، أفاده مصطفى البُغا في «أثر الأدلَّة المختلف فيها في الفقه الإسلامي» (ص ٥٧٥).

(٤) هو في الحقيقة اختلاف في المناط الذي يتحقق فيه التذرع، وهو من تحقيق المناط في الأنواع كما سبقت أمثلته؛ فمالك يجعل وجود اللغو في البيعة المتوسطة دليلاً على قصد التوسل =

. . . .

= الممنوع، والشافعي يزيد في المناط دليلاً أخص من هٰذا، فلو صورت المسألة بأنه باع له حيواناً بعشرة لأجل، ثم بعد شهر خرج إلى السوق ليشتري بدل الحيوان، فوجد المبيع معروضاً في السوق وقد حالت الأسواق مثلاً أو تغير، فاشتراه بخمسة نقداً؛ فهٰذا ظاهر فيه أنه لم يقصد الممنوع، ولٰكنه بيع فاسد عند مالك ولو لم يقصد، كما قال الدردير في «شرحه الصغير» [٣ / ١١٧]، وقال ابن رشد: «إنه لا إثم على فاعله فيما بينه وبين الله، حيث لم يقصد الممنوع، يعني: وإنما ذٰلك الفساد لاطراد حكم الحاكم فقط. (د).

قلت: سبق المصنِّف إلى القول بنحو هٰذا القرافي في «الذخيرة» (١ / ١٥٢ ـ ١٥٣ ـ ط دار الغرب)، و«شرح تنقيح الفصول» (ص ٤٤٨ ـ ٤٤٩)، ورجحه الأستاذ أبو زهرة؛ فقال في كتابه «الإمام مالك» (ص ٢١٦): «ونحن نميل إلى أنَّ العلماء جميعاً يأخذون بأصل الذرائع، وإنْ لم يُسمّوه بذٰلك الاسم».

قلت: أسهب الإمام الشافعي في كتابَيْه: «الأم» (٣ / ٣٤ و٤ / ٤١)، و«إبطال الاستحسان» (٧ / ٢٦٧ ـ ٢٧٠) في بيان موقفه من الذّرائع، وأنكر القول به، وهٰذا مخالف لقول القرافي والمصنِّف، وقد حقق ذٰلك العطار في «حاشيته على شرح المحلِّي لجمع الجوامع» (٢ / ٣٦٤)؛ فقال: «وأما قاعدة سدّ الذّرائع؛ فقد اشتهرت عند المالكية، وزعم القرافي أنَّ كلَّ أحدٍ يقول بها، ولا خصوصية للمالكيَّة؛ إلا من حيث زيادتهم فيها، قال: فإن من الذرائع ما يعتبر إجماعاً؛ كحفر الآبار في طريق المسلمين، وإلقاء السم في طعامهم، وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى عند سبها، وتلغى إجماعاً؛ كزراعة العنب؛ فإنها لا تمنع خشيةالخمر، وما يختلف فيه كبيوع الآجال.

قال العطار: «قال المصنف ـ أي: ابن السبكي ـ: وقد أطلق هٰذه القاعدة على أعم منها، ثم زعم أن كل أحد يقول ببعضها، وسنوضح لك أن الشافعي لا يقول بشيء منها، وأن ما ذكر أن الأمة أجمعت عليه ليس من مسمى الذرائع في شيء، نعم، حاول ابن الرفعة تخريج قول الشافعي رضي الله عنه في باب إحياء الموات من الأم عند النهي عن منع الماء ليمنع به الكلأ: إن ما كان ذريعة إلى منع ما أحل الله لم يحل، وكذا ما كان ذريعة إلى إحلال ما حرم الله. فقال: في هٰذا ما يثبت أن الذرائع إلى الحرام والحلال تشبه معاني الحلال والحرام.

قال ابن السبكي: ونازعه الشيخ الإمام الوالد، وقال: إنما أراد الشافعي رحمه الله تعالى =

ـ ومنها: قاعدة الحيل؛ فإن حقيقتها المشهورة تقديم عمل ظاهر[1] الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر، فمآل العمل فيها خرمُ[2] قواعد الشريعة في الواقع؛ كالواهب ماله عند رأس[3] الحول فراراً من

= تحريم الوسائل لا سد الذرائع، والوسائل تستلزم المتوسل إليه، ومن هٰذا منع الماء؛ فإنه يستلزم منع الكلأ الذي هو حرام، ونحن لا ننازع فيما يستلزم من الوسائل، ولذلك نقول: من حبس شخصاً ومنعه من الطعام والشراب؛ فهو قاتل له، وما هٰذا من سد الذرائع في شيء.

قال الشيخ الإمام: وكلام الشافعي في نفس الذرائع لا في سدها، وأصل النزاع بيننا وبين المالكية إنما هو في سدها» اهـ.

وهٰذا التحقيق سديد ووجيه؛ فالقول بتحريم الوسائل التي تستلزم المحرم المتوسل إليه قائم على أساس يقرب من اليقين، بينما القول بسد الذرائع قائم ـ في أغلب صوره ـ على الظن والتوهم والتخمين، وشتان ما بينهما، ولذلك كان مسلك الشافعي رحمه الله تعالى في عدم أخذ الناس بالتهم وإفساد تصرفاتهم بالظن مسلكاً سليماً وصحيحاً، يتفق مع ما دلت عليه نصوص الشريعة السمحة من أخذ المكلفين بظواهرهم، وترك سرائرهم إلى الله تعالى كما أثبت الشافعي فيما أشرنا إليه، وذلك كي تستقر للناس أحوالهم، ويطمئنوا إلى تصرّفاتهم، طالما أنها لا تصادم الشريعة في ظاهرها، والله أعلم.

انظر: «أثر الأدلة المختلف فيها» (٥٧٨ ـ ٥٧٩).

(١) في (ماء): «ظاهره».

(٢) جعل المفسدة في الحيل خرم قواعد الشريعة، خاصة كإبطال الزكاة وهدمها بالكلية، ولا يخفى أنه ممنوع، والهبة ذريعة إليه؛ فتكون الحيل أخص من الذريعة على ما يؤخذ من تعريفه لهما. (د).

(٣) المراد به قرب نهاية الحول، أما بعد تمام الحول؛ فقد وجبت الزكاة، ولا تفيد الحيلة وقبل تمامه اختلف محمد وأبو يوسف في استهلاك النصاب تحليلاً لدفع الوجوب، كأن أخرجه عن ملكه؛ فقال الثاني: لا يكره ذلك؛ لأنه امتناع عن الوجوب لا إبطال لحق الغير، وقال الأول: يكره لأن فيه إضراراً بالفقراء وإبطالاً لحقهم مآلاً؛ فكلام المؤلف مبني على رأي محمد، وأنه إذا قصدت الحيلة بإبطال الحكم صريحاً يكون ممنوعاً. (د).

وقال (ف): «أي: ولو لم يتفق مع الموهوب له على رده بعد الحول أو قبله». =

الزكاة، فإن أصل الهبة على الجواز، ولو منع الزكاة من غير هبة لكان ممنوعاً؛ فإن كل واحد منهما ظاهر أمره في المصلحة أو المفسدة، فإذا جمع بينهما على هٰذا القصد؛ صار مآل الهبة المنع من أداء الزكاة، وهو مفسدة، ولٰكن هٰذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية.

ومَن أجاز الحيل كأبي حنيفة؛ فإنه اعتبر المآل أيضاً، لٰكن على حكم الانفراد؛ فإن الهبة على أي قصد كانت مبطلةٌ لإيجاب الزكاة؛ كإنفاق المال عند رأس الحول، وأداءِ الدين منه، وشراء العروض به، وغيرها مما لا تجب فيه زكاة، وهٰذا الإبطال صحيح جائز لأنه مصلحة عائدة على الواهب والمنفق، لٰكن هٰذا بشرط أن لا يقصد إبطال الحكم؛ فإن هٰذا القصد بخصوصه ممنوع لأنه عناد للشارع كما إذا امتنع من أداء الزكاة؛ فلا يخالف أبو حنيفة في أن قصد إبطال الأحكام صراحاً ممنوع، وأما إبطالها ضمناً؛ فلا، وإلا امتنعت الهبة عند رأس الحول مطلقاً، ولا يقول بهٰذا واحد منهم.

ولذٰلك اتفقوا على تحريم القصد بالإيمان والصلاة وغيرهما إلى مجرد إحراز النفس والمال؛ كالمنافقين، والمرائين، وما أشبه ذٰلك، وبهٰذا يظهر أن التحيل على الأحكام الشرعية باطل على الجملة نظراً إلى المآل، والخلاف إنما وقع في أمر آخر[1].

ـ **ومنها: قاعدة مراعاة[2] الخلاف**، وذٰلك أن الممنوعات في الشرع إذا

= وانظر لطيفةً في هروب بعض الفقهاء (ممن تخرج من مدرسة الكرخي والجصاص والخصاف)، وتحيله والرد عليه في «أحكام القرآن» (٣ / ١١٠٠) لابن العربي.

(١) وهو تحقيق المناط كما سبق في سد الذرائع. (د).

(٢) مثاله استحقاق المرأة المهر، وكذا الميراث مثلاً عند مالك فيما إذا تزوجت بغير ولي؛ فمالك ـ مع كونه يقول بفساد النكاح بدون ولي ـ يراعي في ذٰلك الخلاف عندما ينظر فيما ترتب بعد =

وقعت؛ فلا يكون إيقاعها من المكلف سبباً في الحيف عليه بزائد على ما شرع له من الزواجر أو غيرها، كالغصب مثلاً إذا وقع؛ فإن المغصوب منه لا بد أن يوفى حقه، لٰكن على وجه لا يؤدي إلى إضرار الغاصب فوق ما يليق به في العدل والإنصاف، فإذا طولب الغاصب بأداء ما غصب[1] أو قيمته أو مثله، وكان ذٰلك من غير زيادةٍ؛ صحَّ، فلو قُصد فيه حملٌ على الغاصب؛ لم يلزم لأن العدل هو

= الوقوع؛ فيقول: إن المكلف واقع دليلاً على الجملة وإن كان مرجوحاً؛ إلا أن التفريع على البطلان الراجح في نظره يؤدي إلى ضرر ومفسدة أقوى من مقتضى النهي على ذٰلك القول، وهٰذا منه مبني على مراعاة المآل في نظر الشارع؛ فالمراد مراعاة الخلاف الواقع بين المجتهدين، والتعويل بعد وقوع الفعل من المكلف على قول وإن كان مرجوحاً عند المجتهد؛ ليقر فعلاً حصل منهياً عنه على القول الراجح عنده، وأن له بعد الوقوع حكماً لم يكن له قبله، وذٰلك نظر إلى المآل، وأنه لو فرع على القول الراجح بعد الوقوع؛ لكان فيه مفسدة تساوي أو تزيد على مفسدة النهي، فينظر المجتهد في هٰذا المآل، ويفرع على القول الآخر المرجوح باجتهاد ونظر جديد، لولا المآل الطارىء بعد الوقوع بالفعل ما كان له أن يفرع عليه وهو يعتقد ضعفه، ويدل على أن هٰذا غرضه لاحق الكلام، أما تمثيله بالغصب والزنا؛ فمن باب التمهيد والتوطئة لغرضه، ولا يتعلق به مقصوده. (د).

وكتب (ف) ما نصه: «أي: خلاف ما شرع له الحكم مما يعود عليه بالنقض، ومراعاته بالاحتراز عما يوجبه؛ كما في مثالي الغصب والزنا؛ فلا يحمل على الغاصب والزاني بالزيادة في استيفاء الحق والحد على القدر المشروع في حقهما لئلا يؤدي إلى مفسدة تساوي أو تزيد عن مفسدة الفعل المنهي عنه».

قلت: انظر في المسألة: «الاعتصام» (٢ / ١٤٦ وما بعدها ـ ط رضا و٢ / ٦٤٥ وما بعدها ـ ط ابن عفان) للمصنف، و«البحر المحيط» (٤ / ٤٧٨ و٦ / ٣٢٤) للزركشي، و«إيضاح السالك» (ص ١٦٠ ـ ١٦١) للونشريسي، وما مضى (ص ١٠٦).

(١) إنْ كانَ بقي على حاله لم يتغيَّر، وقوله: «أو قيمته»؛ أي: إن تغير في غير المثلي، وقوله: «أو مثله»؛ أي: إن تغير وهو مثلي، وقوله: «من غير زيادة» مفهومه أن الحمل عليه بالزيادة لا يصح، بأن كان غزلاً فنسجه الغاصب أو سبيكة فصكها نقوداً؛ فليس للغاصب أخذه، بل له القيمة فقط. (د).

المـطلوب، ويصح إقامة العدل مع عدم الزيادة[1]، وكذٰلك الزاني إذا حدَّ لا يزاد[2] عليه بسبب جنايته؛ لأنه ظلم له، وكونه جانياً لا يَجني عليه زائداً على الحـد المـوازي لجنايته، إلى غير ذٰلك من الأمثلة الدالة على منع التعدِّي[3] [على المتعدِّي] أخذاً من قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤].

وقوله: ﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥].

ونحو ذٰلك.

وإذا[4] ثبت هٰذا، فمَنْ واقعَ مَنْهياً عنه؛ فقد يكون فيما يترتب عليه من الأحكام زائدٌ على ما ينبغي بحكم التَّبعيَّة لا بحكم الأصالة، أو مؤدٍّ إلى أمرٍ أشدّ عليه من مقتضى النهي؛ فيترك[5] وما فعل من ذٰلك، أو نجيز[6] ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل، نظراً إلى أن ذٰلك الواقع وافق[7] المكلفُ فيه دليلاً على

---

(١) وهٰذا أصل للمحامين في مشروعية خصوماتهم عن موكليهم إنْ كانوا ظالمين، على أن تكون العقوبة الملحقة بهم أكثر من المقررة في الشرع.

(٢) أي: فلا يلزم بسكنى المَزْني بها مدة الاستبراء، ولا بنفقتها كذٰلك، ولا بإرضاع ولدها من الزِّنا ونفقته، وهٰكذا. . . لأنَّ هٰذه زيادة عن الحدِّ الذي رآه الشَّارع. (د).

(٣) المراد به الزيادة عن الحد المشروع في جزاء العدوان لا نفس العدوان. (د).

(٤) من هٰذا يفهم أن الكـلام في الغصب والـزنـا تمهيد ليقـاس عليه الكلام في مراعاة الخلاف؛ فكأنه يقول: إذا كان ما وقع ممنوعاً باتفاق لا يصح أن يكون سبباً للحيف؛ فما وقع ممنوعاً عند المجتهد مخالفاً لغيره في منعه من باب أولى أن يراعى دليل صحته، وإن كان مرجوحاً عند هٰذا المجتهد؛ فلا يكون سبباً للحيف، بل ينظر للأمر الواقع وللمآل. (د).

(٥) أي: كما في مثال البائل الآتي. (د).

(٦) أي: كما يأتي في الأنكحة الفاسدة قبل الدخول، المصححة بعد الدخول. (د).

قلت: في الأصل و(ف): «يجيز»؛ بالياء آخر الحروف في أوله، وقال (ف): «لعله: «أو نجيز» كما يدل عليه البيان بعد»، ونحوه عند (م)، وفي (ط): «يجبر».

(٧) كذا في (ط) فقط، وفي غيره: «واقع».

الجملة، وإن كان مرجوحاً؛ فهو راجح بالنسبة إلى إبقاء الحالة على ما وقعت عليه؛ لأن ذٰلك أولى من إزالتها مع دخول ضرر على الفاعل أشد من مقتضى النهي، فيرجع الأمر إلى أن النهي كان دليله أقوى قبل الوقوع، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع؛ لما اقترن [به] من القرائن المرجحة، كما وقع التنبيه عليه[1] في حديث[2] تأسيس البيت على قواعد إبراهيم، وحديث[3] [ترك] قتل المنافقين، وحديث[4] البائل في المسجد؛ فإن النبي ﷺ أمر بتركه حتى يُتم بوله؛ لأنه لو قطع بوله لنجست ثيابه، ولحدَثَ عليه من ذٰلك داءٌ في بدنه، فترجح جانب تركه على ما فعل من المنهي عنه على قطعه بما يدخل عليه من الضرر، وبأنه ينجس موضعين، وإذا ترك؛ فالذي ينجسه موضع واحد.

وفي الحديث: «أيُّما امرأةٌ نُكِحَتْ بغير إذنِ وليِّها؛ فنكاحُها باطلٌ باطلٌ باطلٌ»، ثم قال: «فإن دخل بها؛ فلها المهرُ بما استحلَّ منها»[5]. وهٰذا تصحيح للمنهي عنه من وجه، ولذٰلك يقع فيه الميراث ويثبت النسب للولد، وإجراؤهم النكاح الفاسد مجرى الصحيح في هٰذه الأحكام وفي حرمة المصاهرة وغير ذٰلك دليلٌ على الحكم بصحته على الجملة، وإلا؛ كان في حكم الزنى، وليس في حكمه باتفاق؛ فالنكاح المختلف فيه قد يراعى فيه الخلاف فلا تقع فيه الفرقة إذا عثر عليه بعد[6] الدخول، مراعاةً لما يقترن بالدخول من الأمور التي ترجح

---

(١) أي: على الترك أو التصحيح وإن لم يكن مما نحن فيه مما فيه مراعاة الخلاف؛ لأن المواضع الثلاثة ليست منه، وإنما هي مما وقع مخالفاً للمطلوب وترك كما في بناء البيت على غير قواعد إبراهيم، أو وقع منهياً عنه قطعاً؛ كمسألة البائل في المسجد، وكترك قتل الكافر المنافق المؤذي للمسلمين، وقد تركه الجميع خشية حصول ضرر أشد من إزالة هٰذه الثلاثة. (د).

(٢و٣) مضى تخريجهما (٤ / ٤٢٨).

(٤) مضى تخريجه (ص ١٨١).

(٥) صحيح بمجموع طرقه؛ كما بيَّناه بتفصيل فيما مضى (٣ / ٤٨).

(٦) أي: كما في الأنكحة الفاسدة للصداق، كأن نقص عن ربع دينار، أو جعل الصداق =

جانب التصحيح.

وهٰذا كله نظرٌ إلى ما يؤول إليه ترتب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة [مقتضى] النهي أو تزيد.

ولما بعد الوقوع دليلٌ عامٌّ مرجِّحٌ تقدَّم الكلام على أصله في كتاب المقاصد، وهو أن العامل بالجهل مخطئاً في عمله له نظران:

نظر من جهة مخالفته للأمر والنهي، وهٰذا يقتضي الإبطال.

ونظر من جهة قصده إلى الموافقة في الجملة؛ لأنه داخلٌ مداخل أهل الإسلام ومحكوم له بأحكامهم، وخطؤه أو جهله لا يجني عليه أن يخرج به عن حكم أهل الإسلام، بل يتلافى له حكم يصحح له به ما أفسده بخطئه وجهله، وهٰكذا لو تعمد الإفساد لم يخرج بذٰلك عن الحكم له بأحكام الإسلام؛ لأنه مسلم لم يعاند[1] الشارع، بل اتبع شهوته غافلاً عما عليه في ذٰلك، ولذٰلك قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ﴾ الآية [النساء: ١٧].

وقالوا: إن المسلم لا يعصي إلا وهو جاهل؛ فجرى عليه حكم الجاهل؛ إلا أن يترجح جانب الإبطال بالأمر الواضح؛ فيكون إذ ذاك جانب التصحيح ليس له مآل يساوي أو يزيد، فإذ ذاك لا نظر في المسألة، مع[2] أنه لم يترجح جانب الإبطال إلا بعد النظر في المآل، وهو المطلوب.

= خمراً أو إنساناً حراً، أو وقع العقد على إسقاطه رأساً؛ فإنه إن عثر عليه قبل الدخول فسخ إن لم يتمه في الصورة الأولى وفي غيرها مطلقاً، وأما إن لم يعثر عليه إلا بعد الدخول؛ فلا فسخ بناء على الخلاف في الصداق داخل المذهب وخارجه. (د).

(١) في (ط): «لا يعاند».

(٢) أي: فلم يخالف القاعدة حينئذ. (د).

ومما ينبني على هٰذا الأصل قاعدة الاستحسان[1]، وهو - في مذهب

---

(١) لهم في الاستحسان عبارات: منها أنه العدول عن قياس إلى قياس أقوى، ومنها تخصيص قياس بأقوى منه، وعلى هٰذين لا يخالف فيه أحد؛ إلا أنه ليس دليلاً شرعياً زائداً، ومنها دليل ينقدح في ذهن المجتهد يعسر عليه التعبير عنه، فإن كان بمعنى أنه مؤد إلى الشك فيه؛ فباطل أن يكون دليلاً، وإن كان على أنه ثابت متحقق؛ فليس بزائد عن الأدلة، ومنها العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس؛ كدخول الحمام، والشرب من السقاء، مما لا يحدد فيه زمان الانتفاع ولا مقدار المأخوذ من الماء؛ فقيل عليه: إن كانت العادة ثابتة في زمنه عليه السلام؛ فقد ثبت الحكم بالسنة لا بالاستحسان، وإن كانت في عصر الصحابة من غير إنكار منهم فإجماع، وإن كانت غيره عادة، فإن كان نصاً أو قياساً مما ثبتت حجيته؛ فقد ثبت بذٰلك كالأمثلة التي ذكرها المؤلف من القرض والعرية وجمع الصلاتين، وكذا سائر الترخصات التي وردت أدلتها بالنص أو القياس، وبه تعلم ما في قوله: «هٰذا نمط من الأدلة . . . إلخ»، وقوله: «وله في الشرع أمثلة . . . إلخ» الذي يفيد ظاهره أن هٰذه المواضع مما فيه تقديم الاستدلال المرسل على القياس، وليس كذٰلك إذ هي ثابتة بالنص، وأما إن كان شيئاً آخر لم تثبت حجيته؛ فهو مردود، قال الباجي[1]: «الاستحسان الذي ذهب إليه أصحاب مالك هو العدول إلى أقوى الدليلين؛ كتخصيص بيع رطب العرايا من بيع[2] الرطب بالتمر»، قال: «وهٰذا هو الدليل، فإن سموه استحساناً؛ فلا مشاحة في التسمية»[3]، قال ابن الأنباري: «الذي يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان لا على المعنى السابق، بل هو استعمال مصلحة جزئية في قياس كلي؛ فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس، ومثاله لو اشترى سلعة بالخيار ثم مات فاختلفت ورثته في الإمضاء والرد، قال أشهب: القياس الفسخ، ولٰكنا نستحسن إذا قبل البعض الممضي نصيب الراد إذا امتنع البائع من قبوله أن نمضيه»، قال ابن الحاجب: «لا يتحقق استحسان مختلف فيه»، وتبعه على ذٰلك من بعده. (د).

قلت: انظر عن الاستحسان: «الاعتصام» (٢ / ١٣٦ - ١٤٦ - ط رشيد رضا)، و«الإحكام» =

---

(١) في «إحكام الفصول» (ص ٦٨٧) وقبله: «ذكر محمد بن خويز منداد من أصحابنا»، وفيه: «. . . القول بأقوى . . . مثل تخصيص . . .».

(٢) في الأصل: «منع»، والتصويب من «الإحكام» للباجي.

(٣) عبارته: «وإن كان يسمّيه استحساناً على سبيل المواضعة».

مالك ـ الأخذُ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس؛ فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهِّيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة؛ كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً؛ إلا أن ذٰلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذٰلك، وكثير ما يتفق هٰذا في الأصل الضروري مع الحاجي والحاجي مع التكميلي؛ فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارده، فيستثنى موضع الحرج[1]، وكذٰلك في الحاجي مع التكميلي، أو الضروري مع التكميلي، وهو ظاهر.

وله في الشرع أمثلة كثيرة كالقرض مثلاً؛ فإنه ربا في الأصل لأنه الدرهم

= (٤ / ١٣٧) للآمدي، و«الرسالة» للشافعي (٥٠٥ ـ ٥٠٧)، و«المحصول» (٦ / ١٢٣)، و«البحر المحيط» (٦ / ٨٧ وما بعدها)، و«شرح اللمع» (٢ / ٩٧٣)، و«المسودة» (٤٥١ وما بعدها)، و«شرح تنقيح الفصول» (ص ٤٥١)، و«الذخيرة» (١ / ١٥٥ ـ ١٥٦ ـ ط دار الغرب)، و«الحدود» (ص ٦٥) للباجي، و«شرح المحلِّي على جمع الجوامع» (٢ / ٣٥٣)، و«فتح الغفار شرح المنار» (٣ / ٣٠)، و«بدائع الفوائد» (٤ / ٣٢، ١٢٤ ـ ١٢٦) لابن القيم، و«المنخول» (ص ٣٧٤)، و«المستصفى» (١ / ١٣٧)، و«العضد على ابن الحاجب» (٢ / ٢٨٨)، و«شروح المنار» (٨١١)، و«التمهيد» (٤ / ٩٣)، و«المعتمد» (٢ / ٨٤٠)، و«التبصرة» (٤٩٤)، و«أصول السرخسي» (٢ / ٢٠٤)، و«كشف الأسرار» (٤ / ٣)، و«فواتح الرحموت» (٢ / ٣٢)، و«تيسير التحرير» (٤ / ٧٨)، و«تفسير القرطبي» (٤ / ١٠٦، ١١٩).

(١) هٰذا الاستثناء الذي فيه ترك القياس هو الأخذ بالاستحسان، وقد نص جمال الدين الحصيري في كتابه «التحرير» (١ / ق ٣٤) على قاعدة «إن ترك القياس في موضع الحاجة والضرورة جائز؛ لأنّ الحرج منفيٌّ، ومواضع الضرورات مستثناة عن قضيَّات الأصول» بواسطة «القواعد والضوابط المستخلصة من التحرير» (ص ٢٠٥)، وانظر غير مأمور: «رد المحتار» (١ / ٢١٩) لابن عابدين؛ ففيه ربط هٰذه القاعدة بالاستحسان. وبعده في (ط) زيادة: «لرفع ذٰلك الحرج».

بالدرهم إلى أجل، ولٰكنه أبيح لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين، بحيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذٰلك ضيق على المكلَّفين، ومثله بيع العَرِيَّة[1] بخِرصِها تمراً؛ فإنه بيع الرطب باليابس، لٰكنه أبيح لما فيه من الرفق ورفع الحرج بالنسبة إلى المعرِي والمُعرَى، ولو امتنع مطلقاً؛ لكان وسيلةً لمنع الإعراء، كما أن ربا النسيئة لو امتنع في القرض لامتنع أصل الرفق من هٰذا الوجه.

ومثله الجمع بين المغرب والعشاء للمطر[2]، وجمع المسافر، وقصر الصلاة والفطر في السفر الطويل، وصلاة الخوف، وسائر الترخصات التي[3] على هٰذا السبيل؛ فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص، حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذٰلك؛ لأنا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذٰلك الدليل من المصلحة؛ فكان من الواجب رعي ذٰلك المآل إلى أقصاه، ومثله الاطلاع على العورات في التداوي، والقراض، والمساقاة، وإن كان الدليل العام يقتضي المنع، وأشياء من هٰذا القبيل كثيرة.

هٰذا نمط من الأدلة الدالة على صحة القول بهٰذه القاعدة، وعليها بنى[4]

---

(١) العريّة عند المالكية: ثمر نخل أو غيره، ييبس ويدخر، يهبه مالكهُ ثم يشتريه من الموهوب له بثمرٍ يابسٍ إلى الجذاذ المعروف أو دفع الضرر، وتجوز عندهم بشروط مبينة في كتب الفروع. (ف) و(م).

(٢) من لطيف استدلال ابن القيم على وجوب صلاة الجماعة بالجمع بين الصلاتين؛ إذ شرع في المطر لأجل تحصيل الجماعة، مع أن إحدى الصلاتين قد وقعت خارج الوقت، والوقت واجب، فلو لم تكن الجماعةُ واجبةً؛ لما ترك لها الوقت الواجب، انظر ذٰلك مبسوطاً في: «بدائع الفوائد» (٣ / ١٥٩ ـ ١٦١)، وكتاب «الصلاة وحكم تاركها» (ص ١٣٣ ـ ١٣٤).

(٣) في (م): «الترخيصات التي هي على. . .».

(٤) أي: فهٰذه المسائل فيها تخصيص الدليل العام على المنع بالمصلحة الجزئية؛ فبنى =

مالك وأصحابه.

وقد قال ابن العربي في تفسير الاستحسان بأنه إيثار[1] ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص؛ لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته، ثم جعله أقساماً؛ فمنه ترك الدليل للعرف كرد الأيمان إلى العرف، وتركه إلى المصلحة كتضمين الأجير المشترك، أو تركه للإجماع كإيجاب الغرم على مَنْ قَطَّ ذنب بغلة القاضي[2]، وتركه في اليسير لتفاهته لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق؛ كإجازة التفاضل اليسير في المراطلة الكثيرة، وإجازة بيع وصرف في اليسير.

وقال في «أحكام القرآن»: «الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل[3]

= عليها مالك وأصحابه صحة ما يكون مثلها، وسموه بالاستحسان؛ فهٰذه المسائل ليست من باب الاستحسان لأنها كلها منصوصة الأدلة. (د).

(1) يجيء فيه ما تقدم من أن التخصيص بالعرف والعادة إن كانت في زمنه ﷺ؛ فالدليل السنة، وإن كانت في عهد الصحابة... إلخ. (د).

قلت: وكلام ابن العربي في كتابه «المحصول في علم الأصول».

(2) قال المصنف في «الاعتصام» (٢ / ٦٤٢ ـ ط ابن عفان): «يريدون غرم قيمة الدابة، لا قيمة النقص الحاصل فيها، ووجه ذٰلك ظاهر؛ فإنَّ بغلة القاضي لا يحتاج إليها إلا للركوب، وقد امتنع ركوبه لها بسبب فحش ذٰلك العيب، حتى صارت بالنسبة إلى ركوب مثله في حكم العدم؛ فألزموا الفاعل غرم قيمة الجميع، وهو متَّجه بحسب الغرض الخاص، وكان الأصل أن لا يغرم إلا قيمة ما نقصها القطع خاصة، لٰكن استحسنوا ما تقدَّم»، ثم قال: «وهٰذا الإجماع مما ينظر فيه، فإنَّ المسألة ذات قولين في المذهب وغيره، ولٰكن الأشهر في المذهب المالكي ما تقدَّم حسبما نصَّ عليه القاضي عبدالوهاب».

(3) إن كان المراد ظاهر العبارة؛ فالعمل بأقوى الدليلين لا يخص هٰذين المذهبين، وإن كان المراد تخصيص النص العام والقياس بأي دليل كان؛ فيصح أن يدخله الخلاف الذي أشار إليه بعد؛ فمالك يخصص بالمصلحة ـ أي: بدليل المصالح المرسلة الذي يقول هو به، ويخالفه فيه =

بأقوى الدليلين؛ فالعموم إذا استمر والقياس إذا اطرد؛ فإن مالكاً وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان، من ظاهر أو معنى، ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحـة، ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد

= أكثر الأصوليين ـ، وأبو حنيفة يخصص العام والقياس بخبر الواحد، وكل منهما يرى صحة القياس الذي نقضت علته ونقضها هو إبداء الوصف المدعى علِّيته في المحل بدون وجود الحكم فيه، ويعبر عنه بتخصيص الوصف؛ كقول الشافعي فيمن لم يبيت النية: «الصوم تعرى أوله عنها فلا يصح»؛ فجعل العلة للبطلان عرو أوله عنها؛ فيقول الحنفي: تنتقض العلة بصوم التطوع، فوجدت فيه العلة مع عدم الحكم وهو البطلان، قال الأصوليون: إن النقض إذا كان وارداً على سبيل الاستثناء لا يقدح في القياس، وذٰلك بأن كان ناقضاً لجميع العلل، مخالفاً للقياس في جميع المذاهب؛ كبيع الرطب في العرية؛ فإنه ناقض لعلة حرمة الربا، التي هي الطعم أو القوت أو الكيل أو المال، ولا زائد على هٰذه الأربعة، وكل منها موجود في بيع العرايا المذكور، ولم يحرم هٰذا البيع فيها، والإجماع على أن العلة لا تخرج عنها؛ فدلالته على العِلِّيَّة أقوى من دلالة النقض على عدم العلية، وأما إن لم يكن وارداً على طريق الاستثناء؛ ففيه أربعة أقوال: أولها يقدح في العلة، ويبطل القياس مطلقاً منصوصة أو مستنبطة، كان التخلف لمانع أو لغير مانع، وعليه أكثر أصحاب الشافعي والشافعي نفسه في أظهر قوليه، ولـذٰلك قال بعض الحنفية: إن قياس الشافعي أقوى الأقيسة لسلامة علله من الانتقاض، وثانيها لا يقدح مطلقاً، وعليه مالك وأحمد وأبو حنيفة، وثالثها يقدح في المستنبطة دون المنصوصة، ورابعهـا لا يقـدح إذا وجـد مانع من تعميم القياس، واختار ابن الحاجب أنه لا يصح تخصيص المستنبطة إلا إذا وجد مانع، وإن كانت منصوصة؛ صح تخصيصها بالنص المنافي لحكمها؛ فيقدر المانع في صورة التخلف، ووجهه قياس تخصيص العلة على تخصيص العام جمعاً بين الدليلين، فإن احتجت للأمثلة؛ فعليك بكتب الأصول وبما حررناه على قاعدة الاستحسان أولاً وآخراً يتضح المقام. (د).

قلت: اختلاف الأصوليين في كون النقض قادحاً في الوصف المدَّعى علِّيَته أوسع مما ذكره الشارح، وأوصله الزركشي في «البحر المحيط» (٣ / ٢٧١) إلى ثلاثة عشر قولاً، وانظر: «المعتمد» (٢ / ١٠٤١)، و«المسودة» (٤١٢ ـ ٤١٥)، و«البرهان» (٢ / ٩٩٩ ـ ١٠٠١)، و«الإحكام» (٣ / ٢٠٨) للآمدي، و«نشر البنود» (٢ / ٢١٠ ـ ٢١١)، و«مسلم الثبوت» (٢ / ٢٧٧)، و«مباحث العلة في القياس عند الأصوليين» (٥٥٥ ـ ٥٧٣).

بخلاف القياس، ويريان معاً تخصيص القياس ونقض العلة، ولا يرى الشافعي لعلة الشرع إذا ثبتت تخصيصاً، وهٰذا الذي قال هو نظر[1] في مآلات الأحكام، من غير اقتصار على مقتضى الدليل العام والقياس العام».

وفي المذهب المالكي من هٰذا المعنى كثير جداً.

وفي «العتبية»[2] من سماع أصبغ في الشريكين يطآن الأمة في طهر واحد فتأتي بولد، فينكر أحدهما الولد دون الآخر؛ أنه يكشف منكر الولد عن وطئه الذي أقرَّ به، فإن كان في صفته ما يمكن فيه الإنزال؛ لم يلتفت إلى إنكاره، وكان كما لو اشتركا فيه، وإن كان يدعي العزل من الوطء الذي أقر به؛ فقال أصبغ: إني أستحسن هنا أن ألحقه بالآخر، والقياس أن يكونا سواء؛ فلعله غُلِبَ ولا يدري، وقد قال عمرو بن العاص في نحو هٰذا: «إن الوكاء قد يتفلَّت»»[3].

قال: «والاستحسان في العلم قد يكون أغلب من القياس، قال: وقد سمعت ابن القاسم يقول ويروي عن مالك أنه قال: تسعة أعشار العلم الاستحسان»[4].

فهٰذا كله يوضح لك أن الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة؛ إلا أنه

---

(١) هٰذا ظاهر بالنسبة لاستحسان مالك في التخصيص بالمصلحة، أما استحسان أبي حنيفة الذي يخصص بقول الواحد من الصحابة؛ فالتخصيص ليس فيه نظر للمآل، وإنما هو بالنص الجزئي في مقابلة القياس الكلي أو في مقابلة العام. (د).

(٢) (٤ / ١٥٤ - ١٥٥ / مع «الشرح»).

(٣) انظر المسألة في: «البيان والتحصيل»(٤/١٥٥)، و«الاعتصام» (٢/٩٤٣ - ط ابن عفان)، ومذاهب الصحابة والتابعين في «مصنف عبدالرزاق» (٧ / ٣٥٩ - ٣٦١)، و«السنن الكبرى» (١٠ / ٢٦٣ - ٣٦٤) للبيهقي، و«نصب الراية» (٣ / ٢٩١ - ٢٩٢).

(٤) انظره وتعليق المصنف عليه في «الاعتصام» (٢ / ١٣٨ - ط رشيد رضا).

نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها؛ إذ لو استمر على القياس هنا كان الشريكان بمنزلة ما لو كانا يَعزِلان أو ينزِلان، لأن العزل لا حكم له إذ أقر بالوطء، ولا فرق بين العزل وعدمه في إلحاق الولد، لٰكن الاستحسان ما قال؛ لأن الغالب أن الولد يكون مع الإنزال ولا يكون مع العزل إلا نادراً؛ فأجرى الحكم على الغالب[1]، وهو مقتضى ما تقدم فلو لم يعتبر[2] المآل في جريان الدليل لم يفرق بين العزل والإنزال، وقد بالغ أصبغ في الاستحسان حتى قال: «إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة[3]، وإن الاستحسان عماد العلم»، والأدلة المذكورة تعضد[4] ما قال.

ومن هٰذا الأصل أيضاً تستمد قاعدة أخرى، وهي **أن الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجية أو التكميلية إذا اكتنفتها من خارج أمورٌ لا ترضى شرعاً؛ فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج**[5]؛ كالنكاح الذي يلزمه طلب قوت العيال مع ضيقِ طرُق الحلال

---

(١) قد يقال: وهل مع وجود الغالب يصح أن يكون القياس التسوية، حتى يدعى أن هٰذا تخصيص للقياس بالمصلحة المبينة على النظر للمآل؟ أم أن الأحكام الشرعية تبنى على العادة المستمرة أو الغالبة في مجرى عادة الله في خلقه، ولا محل لأصل التسوية هنا حتى تحتاج إلى الاستحسان؟ وبالجملة؛ فإنك تجد عند التأمل أن المؤلف تارة يبني كلامه على فهم أن الاستحسان تقديم الاستدلال المرسل على القياس، وتارة يجعله عاماً كما يعلم بتتبع عباراته من أول كلامه في الاستحسان إلى آخره. (د).

(٢) في (ط): «فلم يعتبر».

(٣) عزاه في «الاعتصام» (٢ / ١٣٨ ـ ط رضا) لمالك، وفيه: «إن المفرق...» بالفاء، وكذا أيضاً في طبعة ابن عفان (٢ / ٦٣٨).

(٤) عرفت ما فيه. (د).

(٥) الأمثلة المذكورة مختلطة، منها ما هو ضروري، ومنها ما هو حاجي، ومنها ما هو دون ذٰلك كشهود الجنائز، وكان قد فصل بين هٰذه المراتب في (١ / ١٨١، ٣ / ٢٣٢ ـ ٢٣٣). وانظر ما علقناه هناك.

واتساع أوجه الحرام والشبهات، وكثيراً ما يلجىء إلى الدخول في الاكتساب لهم بما لا يجوز، ولٰكنه[1] غير مانع لما يؤول إليه التحرز من المفسدة المُرْبِيَةِ[2] على توقع مفسدة التعرض، ولو اعتبر مثل هٰذا في النكاح في مثل زماننا؛ لأدى إلى إبطال أصله، وذٰلك غير صحيح.

وكـذٰلـك طلب العلم إذا كان في طريقه مناكر يسمعها ويراها، وشهود الجنائز وإقامة وظائف شرعية إذا لم يقدر على إقامتها إلا بمشاهدة ما لا يرتضى؛ فلا يُخـرج هٰذا العـارض تلك الأمورَ عن أصولها؛ لأنها أصول الدين وقواعدُ المصالـح وهـو المفهـوم من مقاصد الشارع فيجب فهمها[3] حق الفهم؛ فإنها مثار اختلاف وتنازع، وما ينقل[4] عن السلف الصالح مما يخالف ذٰلك قضايا أعيان لا حجة في مجردها حتى يعقل معناها؛ فتصير إلى موافقة ما تقرر إن شاء الله، والحاصل أنه مبني على اعتبار مآلات الأعمال؛ فاعتبارها لازم في كل حكم على الإطلاق، والله أعلم.

---

(١) أي: هٰذا اللازم غير مانع من النكاح، وقوله: «لما يؤول» تعليل لكونه غير مانع، وقوله: «من المفسدة» بيان لما يؤول، وقوله: «ولو اعتبر» شرح للمفسدة التي يؤول إليها التحرز. (د).

(٢) أي: الزائدة على المفسدة التي تتوقع من التعرض، وذٰلك أنه يتوقع من نكاحه مفسدة هي التعرض للكسب الحرام، لٰكنا لا نمنعه من النكاح نظراً لما يؤول إليه التحرز من تلك المفسدة؛ فإن التحرز منها يؤول إلى الوقوع في مفسدة أشد، وهي خشية الزنا، بل وإبطال أصل النكاح، وهو ضروري أو حاجي؛ فاغتفر الأول خشية الوقوع في هٰذا المآل الذي هو أشد ضرراً من التعرض. (د).

(٣) في (ط): «ها هنا فهمهما».

(٤) من أنهم كانـوا يتـركـون الجنـائـز وأمثـالها من فروض الكفاية، وبعضهم كان يترك الجماعات خشية المناكر التي تعترض في طريق القيام بها، كما يروى عن مالك أنه ترك الجماعات وغيرها للمناكر، ولٰكنه عند التحقيق ظهر أن تركها لسلس أصابه خشي منه على طهارة المسجد؛ فصارت بهٰذا قضيته العينية موافقة لما تقرر. (د).

المسألة الحادية عشرة

تقدم الكلام على محال الخلاف في الجملة، ولم يقع هنالك تفصيل، وقد ألَّف ابن السيد كتاباً[1] في أسباب الخلاف الواقع بين حَملة الشريعة، وحصرها في ثمانية أسباب:

أحدها: الاشتراك الواقع في الألفاظ، واحتمالها للتأويلات، وجعله ثلاثة أقسام:

اشتراك في موضوع اللفظ المفرد[2]؛ كالقُرْءِ، وأو[3] في آية الحرابة.

واشتراك في أحواله العارضة في التصرف، نحو: ﴿وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ[4] وَلَا شَهِيدٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

---

(١) بعنوان: «التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم»، وهو مطبوع.

(٢) وهذا القسم نوعان: اشتراك يجمع معاني مختلفة متضادة، واشتراك يجمع معاني مختلفة غير متضادة، انظر: «التنبيه» (ص ١٢).

(٣) وهي قوله تعالى: **﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض﴾**؛ فإنه اختلف في حرف ﴿أو﴾ فيها: هل هو للتخيير، أو للتفصيل على حسب جناياتهم، أو [هي] للتخيير في البعض والتفصيل في البعض [الآخر]. (ف) و(م).

وكتب (د) هنا ما نصُّه: «قال البناني مُحَشِّي «جمع الجوامع»: التحقيق أنها لأحد الشيئين أو الأشياء، وهذه المعاني إنما تأتي من السياق والقرائن، وعليه فلا اشتراك».

(٤) فإنَّ الإدغام جعل الكلمة محتملة لأن يقع الإضرار من الكاتب بالنقص والزيادة بناء على أن الأصل (يضارِرْ) بالكسر، وبه قرأ عمر؛ فنهوا عن ذلك، ويحتمل الفتح أي: لا يجوز أن يقع الإضرار عليهما بمنعهما عن أعمالهما وتعطيل مصالحهما، وبه قرأ ابن مسعود؛ أي: بالفك والفتح، وما أجمل موقع هذا الإدغام الذي كان غاية الإيجاز بتضمنه المعنيين معاً؛ فلا محل لأن يكون الخلافُ حقيقياً. (د). =

واشتراك من قِبَل التركيب، نحو: ﴿وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [1] [فاطر: 10].

﴿وَمَا قَتَلُوهُ [2] يَقِينًا﴾ [النساء: 157].

والثاني: دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز، وجعله ثلاثة أقسام:

● ما يرجع إلى اللفظ المفرد، نحو حديث النزول[3]، و﴿ ﴿اللَّهُ نُورُ

= قلت: انظر: «التنبيه» (ص 32)، و«المحتسب» (1 / 148) لابن جني، و«مختصر الشواذ» (ص 15) لابن خالويه.

(1) أي: فإنه لولا وقوع الضميرين في يرفعه بعد قوله: ﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾، وقوله: ﴿والعمل الصالح﴾ ما جاء الاختلاف في فاعل يرفع: هل هو الكلم، أم العمل؟ وكذلك ضميره البارز المفعول؛ هل هو الكلم، أم العمل؟ والكلم الطيب هو التوحيد على رأي الأكثر، والأعمال الصالحة الأقوال، والأفعال غير الإيمان؛ فأيهما يرفع الآخر ويقويه ويزكيه أو يجعله مقبولاً؟ وانظر في تسمية مثل هٰذا اشتراكاً مع أنه لا بد فيه من الوضع للمعنيين أو المعاني؛ فهل مجرد الاحتمال في الضميرين لوجود ما يقتضيهما في التركيب يسمى اشتراكاً؟ (د).

قلت: انظر «التنبيه» (ص 38 - 39).

(2) مثل سابقه؛ فقد تقدم قوله: ﴿ما لهم به من علم﴾، وتقدم لفظ: ﴿عيسى﴾؛ فهل الضمير في قتلوه لعيسى كما هو الظاهر، أم للعلم؟ أي: ما قتلوا العلم يقيناً، من قولهم: قتلت العلم والرأي إذا بالغت فيه وهو مجاز كما في «الأساس»[ص355]، وأيضاً فلفظ ﴿يقيناً﴾ قيد وقع بعد نفي ومنفي؛ فهل يرجع للنفي، أي النفي متيقن به، أم للمنفي؟ أي: القتل المتيقن ليس حاصلاً عندهم، بل هو ظن فقط؛ فيكون مؤكداً لقوله: ﴿إلا اتباع الظن﴾، وما جاء هٰذا إلا من التركيب وكون القيد وقع فيه بعد أمرين صالحين لعوده إليهما. (د).

قلت: الجمهور يرون أن الضمير في ﴿قتلوه﴾ عائد إلى المسيح عليه السلام، وقال الفراء وابن قتيبة: «الضمير عائد على العلم»، وانظر: «التنبيه» (ص 49)، و«البحر المحيط» لأبي حيان (3 / 391)، و«الكشاف» (1 / 588).

(3) مضى لفظه وتخريجه والتعليق عليه في (2/445)، وأنكر ابن السيد في «التنبيه»(ص =

ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[1] [النور: ٣٥].

= ٦٦) هٰذه الصفة لله عز وجل، ونسب إلى مالك أنه قال في الحديث: «ينزل أمره في كل سَحَر»، وهٰذا تأويل مكذوب على الإمام مالك، والمحفوظ عنه خلافه، انظر في تفصيل ذٰلك: «شرح حديث النزول» (١٨٢)، و«التمهيد» (٧ / ١٤٣) لابن عبدالبر، و«السير» (٨ / ١٠٥)، و«مختصر الصواعق المرسلة» (٢ / ٢٦١)، و«الردود والتعقبات» (٩٣ - ٩٧)، وصنيع المصنِّف عفى الله عنا وعنه في تلخيص كلام ابن السيِّد، وذكره هٰذا المثال والذي يليه على وجه الخصوص في التمثيل على دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز ينبيء على أشعريَّته في الصِّفات، وتقدم أمثلة كثيرة تدلل على ذٰلك أيضاً، وهٰذا يخالف ما كتبه أخونا الشيخ سليم الهلالي في تعليقه على «الاعتصام» (١ / ٣٠٥) من أن «من تتبع عقيدة المصنف رحمه الله من سياق كتابه وجد ما يثلج صدره»!!

(١) قال ابن السيد في «التنبيه» (ص ٧٤ - ٧٥): «وما غلطت فيه المجسِّمة أيضاً قوله تعالى: ﴿الله نور السماوات والأرض﴾؛ فتوهَّموا أنَّ ربَّهم نور - تعالى الله عن قول الجاهلين -، وإنما المعنى: الله هادي أهلَ السماوات والأرض، والعرب تسمِّي كل ما جلَّى الشُّبُهات، وأزال الالتباس، وأوضح الحقَّ: نوراً».

قلت: كلام ابن السيد في تأويل هٰذه الآية شبيهٌ بما قاله المازري في «المعلم بفوائد مسلم» (١ / ٣٠٤)، والقاضي عياض في «إكمال المعلم» (٨٠٦)، والنووي في «شرح صحيح مسلم» (٣ / ١٢ - ١٣ و٦ / ٥٤)، وهٰذا التأويل قائم على أن النور من فعله سبحانه وتعالى، وإلا؛ فالنور الذي هو من أوصافه قائم به أيضاً، وحمل الآية عليه من باب أولى، وفي هٰذا يقول العلامة ابن القيم رحمه الله تعالى في كتابه «اجتماع الجيوش الإسلامية» (ص ١٠): «سمى الله سبحانه وتعالى نفسه نوراً، وجعل كتابه نوراً، ودينه نوراً، واحتجب عن خلقه بالنور، وجعل دار أوليائه نوراً يتلألأ، قال الله تعالى: ﴿الله نور السماوات والأرض﴾ [النور: ٣٥]، وقد فسر بكونه منور السماوات والأرض، وهادي أهل السماوات والأرض؛ فبنوره اهتدى أهل السماوات والأرض، وهٰذا إنما هو فعله؛ وإلا؛ فالنور الذي هو من أوصافه قائم به، ومنه اشتقَّ له اسم النور، الذي هو أحد أسمائه الحسنى، والنور يضاف إليه سبحانه على وجهين:

- إضافة صفة إلى موصوفها.

- وإضافة مفعول إلى فاعله.

فالأول كقوله عزَّ وجلَّ: ﴿وأشرقت الأرض بنور ربها﴾ [الزمر: ٦٩]؛ فهٰذا إشراقها يوم =

● وما يرجع إلى أحواله، نحو: ﴿بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾[1] [سبأ: ٣٣] ولم يبين وجه الخلاف.

القيامة بنوره تعالى إذا جاء لفصل القضاء، ومنه قولُ النبي ﷺ في الدُّعاء المشهور: «أعوذ بنور وجهك الكريم أن تضلَّني، لا إله إلا أنت»، [أخرجه ابن جرير في «التاريخ» (٢ / ٣٤٥)، والطبراني في «الكبير» بإسنادٍ رجاله ثقات، لكن فيه عنعنة ابن إسحاق، ومن أجلها وللإعضال الذي فيه ضعفه شيخنا الألباني في تخريجه لـ «فقه السيرة» (ص ١٣٢)]، وفي «معجم الطبراني» و«السنة» له، و«كتاب عثمان بن سعيد الدارمي» وغيرها عن ابن مسعود رضي الله عنه؛ قال: «ليس عند ربِّكم ليل ولا نهار، نور السماوات والأرض من نور وجهه»، [أخرجه ابن منده في «الرد على الجهمية» (٩٩)].

وهٰذا الذي قاله ابن مسعود رضي الله عنه أقرب إلى تفسير الآية من قول من فسرها بأنه هادي السماوات والأرض، وأما من فسرها بأنها منور السماوات والأرض؛ فلا تنافي بينه وبين قول ابن مسعود، والحق أنه نور السماوات والأرض بهٰذه الاعتبارات كلها» انتهى.

فقول ابن السيد رحمه الله وغيره: «ولا يصح أن يكون النور صفة ذات الله تعالى، وإنما هو صفة فعل» غير صحيح، والصواب ما ذكره ابن القيم آنفاً، من صحة إضافة (النور) إلى ذات الله عز وجل؛ دلَّ على هٰذا القرآن في قوله سبحانه: ﴿وأشرقت الأرض بنور ربها﴾ [الزمر: ٦٩].

وقد أحسن العلامة عبدالرحمٰن السعدي عندما قال في «تفسيره» (٥ / ٤١٩) عند تفسير قوله: ﴿الله نور السماوات والأرض﴾ ما نصه: «الله نور السماوات والأرض، الحسي والمعنوي، وذٰلك أنه تعالى بذاته نور، وحجابه نور، الذي لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه، وبه استنار العرش والكرسي، والشمس والقمر والنور، وبه استنارت الجنة، وكذٰلك المعنوي يرجع إلى الله؛ فكتابه نور، وشرعه نور، والإيمان والمعرفة في قلوب رسله وعباده المؤمنين نور».

ولله در شيخ الإسلام ابن تيمية؛ فإنه أسهب في إثبات هٰذه الصفة لله عز وجل، وبين أنها متعلقة بذاته عز وجل، فضلاً عن أفعاله، وأورد شبه المخالفين وفنَّدها بما لا مزيد عليه في مواطن من «مجموع الفتاوى» له، انظر منها: (٥ / ٧٣ ـ ٧٤، ٦ / ٣٧٤ ـ ٣٧٩، ٣٨٢ ـ ٣٩٦، ٢٠ / ٤٦٨ ـ ٤٦٩)، وكذا تلميذه ابن قيم الجوزية في كتابه البديع: «الصواعق المرسلة» (٢ / ١٩١ وما بعدها ـ مختصره)، و«التفسير القيم» (٣٧٤).

(١) أي: أن ما تقدم يظهر فيه كونه سبباً للخلاف، وهٰذا لم يبين فيه، وليس بظاهر سببيته =

● وما يرجع إلى جهة التركيب؛ كإيراد الممتنع بصورة الممكن[1]، ومنه:

= للخلاف في مثل الآية؛ فسواء أكان من الإضافة للظرف أم للفاعل؛ فالمعنى لا يختلف إلا من جهة أنه حقيقة أو مجاز، فإن كان الأصل مكركم بنا في الليل والنهار؛ فحذف المضاف إليه وحل محله الظرف اتساعاً كان حقيقة، وإن كان الإسناد إلى الظرف؛ كان مجازاً عقلياً، ولم يوجب الدوران اختلافاً في المعنى. (د).

قلت: انظر «التنبيه» (ص ٨٠).

(١) لعله سقط هنا لفظ: «وعكسه»، ويكون قوله: «ومنه»؛ أي: من العكس؛ لأنه إيراد للممكن في صورة الممتنع، أو أن قوله: «كإيراد... إلخ» مقدم من تأخير، وموضعه بعد قوله: «وعكسها» الراجع لسائر ما ذكره من أنواع ما يرجع إلى جهة التركيب؛ فيكون مثالاً لأول نوع من العكس، وهٰذا كله على حمل كلمة «قدر» على أنه من القدرة؛ فيكون مما استعمل فيه إن في مقام الجزم تجاهلاً للحيرة أو الخوف، أو مما نزل فيه المخاطب منزلة الجاهل لعدم جريه على موجب العلم، أما إن حملت على أنها بمعنى ضيق كما في قوله: ﴿وظنَّ أن لن نقدر عليه﴾ [الأنبياء: ٨٧]، أو أنه قدر المضاعف؛ فلا يكون مما نحن فيه. (د).

قلت: كلام ابن السيد في «التنبيه» (ص ٩١ وما بعدها) يدل على صحة السياق المذكور وعلى عدم وجود سقط فيه؛ فإنه قال (ص ٨٩): «وأما ورود الممتنع بصورة الممكن...»، وذكر أمثلة، ثم قال: «ومن هٰذا قول الرَّجُلِ المحرَّق لبنيه: «إذا أنا متُّ؛ فأحرقوني، ثم اذرُوا رمَادي في اليمِّ؛ فَلَعلِّي أضلُّ اللهَ؛ فوالله لئنْ قَدَر اللهُ عليَّ لَيُعَذِّبَنِّي عذاباً شديداً»، قال: «ألا ترى أنه قد أخرج ما قد تحقق أنه لا يكون مخرج ما يرجى أن يكون، تقلُّلاً بذٰلك، واستراحةً إليه».

ثم قال شارحاً الحديث: «فمعناه: فوالله لئن ضيَّق الله عليَّ طُرقَ الخلاص لَيُعَذِّبنِّي، وليس يشكُّ في قدرة الله، ولو شكَّ في قُدرته لكان كافراً، وإنما هو كقوله تعالى: ﴿فظنَّ أن لن نقدر عليه﴾ [الأنبياء: ٨٧]، وقوله: ﴿ومن قُدِر عليه رزقه﴾ [الطلاق: ٧]؛ أي: ضُيِّق»، ثم قال: «ويجوز أن يكـون من (القَـدَرِ) الذي هو القضاء؛ فيكون معناه: فوالله لئن قَدَّر الله عليَّ لَيُعذِّبنِّي العذابَ، فحذف المفعول اختصاراً»، ثم قال: «... وقد يجوز أن يكون قوله: «فوالله لئن قَدرَ اللهُ عليَّ؛ من القُدْرَةِ على الشَّيء...، فمعناه على هٰذا: فوالله إذا قدر اللهُ عليَّ لَيُعذِّبنِّي عذاباً شديداً»، وإنما جاز وقوعُ إن التي للشَّرط موقع إذا الزمانية؛ لأن كل واحدةٍ منهما تحتاج إلى جواب».

قلت: قال شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١١ / ٤٠٩ - ٤١٠): «... =

«لئن قَدَرَ اللهُ عليَّ» الحديث[1]، وأشباه ذٰلك مما[2] يورد من أنواع الكلام بصورة غيره؛ كالأمر بصورة الخبر، والمدح بصورة الذم، والتكثير بصورة التقليل، وعكسها.

والثـالث: دوران الـدليل بين الاستقلال بالحكم وعدمه كحديث[3] الليث ابن سعد مع أبي حنيفة وابن أبي ليلى وابن شُبْرُمة في مسألة البيع والشرط[4]،

= ومن تأوَّل قوله: «لئن قدر الله عليَّ» بمعنى: قضى، أو بمعنى: ضيَّق، فقد أبعد النُّجعة، وحرَّف الكلم عن مواضعه، فإنه إنما أمر بتحريقه وتفريقه لئلا يجمع ويعاد، وقال: «إذا أنا متُّ؛ فأحرقوني، ثم اسحقوني، ثم ذرُّوني في الريح في البحر؛ فوالله لئن قدر عليَّ ربي ليعذِّبنِّي عذاباً ما عذبه أحداً. فذكر هٰذه الجملة الثانية بحرف الفاء عقيب الأولى، يدلُّ على أنه سبب لها، وأنه فعل ذٰلك؛ لئلا يقدر الله عليه إذا فعل ذٰلك، فلو كان مقرّاً بقدرة الله عليه إذا فعل ذٰلك كقدرته عليه إذا لم يفعل؛ لم يكن في ذٰلك فائدة به، ولأن التقدير عليه والتضييق موافقان للتعذيب، وهو قد جعل تفريقه مغايراً لأن يقدر الرب».

والمقصود أن هٰذا الرجل دخل الجنة مع صدور الكفر منه، ولٰكنه عذر بالجهل، ومن تتبع الأحاديث الصحيحة؛ وجد فيها من هٰذا الجنس الكثير مما يوافقه، ولتفصيل هٰذا موطن آخر، وهو كتب العقيدة، وانظر: «من قصص الماضيين» (ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧).

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب أحاديث الأنبياء، باب منه، رقم ٣٤٨١، وكتاب التـوحيد، باب قول الله تعـالى: ﴿يـريـدون أن يبـدِّلـوا كلام الله﴾، رقم ٧٥٠٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى، رقم ٢٧٥٦)، ومالك في «الموطأ» (١ / ٢٤٠) وغيرهم عن أبي هريرة.

وفي الباب عن أبي سعيد وحذيفة ومعاوية بن حيدة وأبي بكر الصديق وأبي مسعود الأنصاري وسلمان الفارسي، خرجتها في كتابي «من قصص الماضين» (ص ٢٣٩ ـ ٢٤٣).

(٢) في (م): «بما».

(٣) سيأتي في المسألة الثالثة عشرة [ص ٢٣١]؛ فإن كلًّا منهم أخذ بحديث لم يتبين فيه أنـه مستقـل بإنتـاج حكم المسـألـة، أو محتـاج إلى ضم غيره إليه حتى ينتـج؛ فكان ذٰلك سبباً لاختلافهم. (د).

(٤) فقد وردت فيها أحاديث متعارضة؛ كحديث جابر: «ابتاع مني رسول الله ﷺ بعيراً، =

وكمسألة[1] الجبر والقدر والاكتساب.

والرابع: دورانه بين العموم والخصوص، نحو: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي[2] ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

= وشرط ظهره إلى المدينة»، وحديث بريرة: «كل شرط ليس في كتاب الله تعالى؛ فهو باطل»، وحديث جابر في النهي عن بعض البيوع والترخيص في العرايا، وحديث النهي عن بيع وشرط، ولتعارضها اختلف العلماء في بيع وشرط؛ فأبو حنيفة والشافعي ذهبا إلى فساد البيع والشرط، وابن شبرمة ذهب إلى جوازهما، وابن أبي ليلى ذهب إلى جواز البيع وفساد الشرط، وفصل مالك في الشروط؛ فمنها ما يوجب بطلان البيع والشرط، ومنها ما يصح معه البيع والشرط، ومنها ما يصح معه البيع دون الشرط؛ فكل دليل من هذه الأدلة أصبح محتملاً للاستقلال بالحكم وعدمه. (ف) و(م).

قلت: مضى تخريج بعض الأحاديث المشار إليها، وانظر حديث جابر: «ابتاع مني...» في «صحيح البخاري» (رقم ٢٠٩٧)، وحديث بريرة في (١ / ٤٢٧)، وحديث جابر في الترخيص في العرايا في «صحيح البخاري» (رقم ٢١٩٢)، وحديث النهي عن بيع وشرط في (١ / ٤٦٩).

(١) فكل قائل لشيء منها استند إلى دليل لم يلاحظ فيه دليل غيره، وهو ظاهر في دليل الجبريين والقدريين، أما الاكتساب؛ فقد لاحظ صاحبه سائر الأدلة. (د).

قلت: انظر «التنبيه» (ص ١٣٤)، والكسب هو مذهب الأشاعرة، ومداره عندهم على الإرادة التي تحصل عند الفعل، وهو الاقتران العادي بين القدرة الحادثة والفعل، وأن الله سبحانه أجرى عادته بخلق أفعاله عند إرادة العبد، انظر: «شرح جوهرة التوحيد» (١٠٤)، و«أصول الدين» (١٣٣ - ١٣٤) للبغدادي، و«روضة الطالبين وعمدة السالكين» (ص ٣١ - ٣٢، ٣٤ - ٣٥) للغزالي، وانظر رده في «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٣٠ / ١٣٩)، و«ابن حزم وموقفه من الإلهيات» (٤٢١ - ٤٢٣).

(٢) هل هو خبر حقيقي؟ أي: لا يتصور الإكراه فيه بعد دلائل التوحيد، وما يظهر إكراهاً؛ فليس في الحقيقة بإكراه، أم هو خبر بمعنى النهي؟ أي: لا تكرهوا في الدين وتجبروا عليه، وعليه؛ فهو عام منسوخ بآية: ﴿جاهد الكفار والمنافقين﴾ [التوبة: ٧٣]، أو مخصوص بأهل الكتاب الذين قبلوا الجزية، والآية على الوجه الثاني صالحة للتمثيل بها للقسم الثالث مما يدور اللفظ فيه بين الحقيقة والمجاز، ولدورانه بين العموم والخصوص، ولدعوى النسخ وعدمه. (د).

قلت: انظر «التنبيه» (ص ١٥٥ - ١٥٦).

﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ[1] كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١].

والخامس: اختلاف الرواية، وله ثماني علل قد تقدم التنبيه عليها[2].

والسادس: جهات[3] الاجتهاد والقياس.

والسابع: دعوى النسخ وعدمه[4].

---

(١) هل هي أسماء ما كان وما يكون إلى يوم القيامة، أم اللغات، أم أسماء الله، أم أسماء الأشياء علوية وسفلية لأنه الذي يقتضيه مقام الخلافة؟ فاللفظ صالح للعموم والخصوص، ولا يلزم أن يكون مجازاً عند الخصوص في هٰذا. (د).

قلت: كلام ابن السيد في «التنبيه» (ص ١٥٦ ـ ١٥٧) له وجه آخر غير الذي ذكره المصنف والمعلق، قال رحمه الله: «ومن هٰذا الباب قوله تعالى: **﴿علم الإنسان ما لم يعلم﴾** [العلق: ٥]، ذهب قوم إلى أنه خصوص، واختلفوا في حقيقة ذٰلك؛ فقال بعضهم: أراد آدم عليه السلام، واحتجوا بقوله تعالى: **﴿وعلَّم آدم الأسماء كلَّها﴾** [البقرة: ٣١]، وقال بعضهم: أراد محمداً ﷺ، واحتجوا بقوله عز وجل: **﴿وعلَّمك ما لم تكن تعلم﴾** [النساء: ١١٣]، وقال آخرون: هي عموم في جميع الناس، وهو صحيح».

قلت: ومنه تعلم ما في صنيع المصنف من اجتزائه الآية المذكورة على وجهٍ مخلٍّ من السياق المذكورة فيه، وكذا تكلُّف المعلق، والله الموفق.

(٢) انظر: (ص ١٤٠ ـ ١٤١).

(٣) الاختلاف في أصل القياس وشروطه وما يجري فيه الاجتهاد وما لا يجري فيه الاجتهاد، وما لا يجري فيه شهير، وينبني عليه الاختلاف في نفس الأحكام المستنبطة. (د).

قلت: لا يخرج ما عند ابن السيد في «التنبيه» (ص ٢١٣) على المذكور هنا.

(٤) قال ابن السيد في «التنبيه» (ص ٢١٧ ـ ٢١٨): «الخلاف العارض من هٰذا الموضع يتنوَّع أوَّلاً نوعين:

أحدهما: خلاف عارض بين من أنكر النسخ ومن أثبته، وإثباته هو الصحيح، وجميع أهل السنة مثبتون له، وإنما خالف في ذٰلك من لا يلتفت إلى خلافه؛ لأنه بمنزلة دفع الضرورات وإنكار العيان.

=

والثامن: ورود الأدلة على وجوه تحتمل الإباحة وغيرها، كالاختلاف في الأذان والتكبير على الجنائز ووجوه القراءات[1].

هٰذه تراجم ما أورد ابن السيد في كتابه، ومن أراد التفصيل فعليه به، ولٰكن إذا عرض جميع ما ذكر على ما تقدم تبين به تحقيق القول فيها، وبالله التوفيق.

* * * * *

= **والنوع الثاني**: خلاف عارض بين القائلين بالنَّسخ، وهٰذا النَّوع الثاني ينقسم ثلاثة أقسام:

أحدها: اختلافهم في الأخبار؛ هل يجوز فيها النسخ كما يجوز في الأمر والنَّهي، أم لا؟

والثاني: اختلافهم؛ هل يجوز أن تنسخ السنة القرآن، أم لا.

والثالث: اختلافهم في أشياء من القرآن والحديث، يذهب بعضهم إلى أنها نسخت، وبعضهم إلى أنها لم تنسخ».

(1) قال ابن السيد في «التنبيه» (ص ٢٢١): «هٰذا النوع من الخلاف يعرض من قبل أشياء وسَّع الله فيها ـ عزَّ وجلَّ ـ على عباده، وأباحها لهم على لسان نبيِّه ﷺ؛ كاختلاف الناس في الأذان...».

قلت: وهٰذا يطلق عليه ابن قتيبة في «تأويل مشكل القرآن» (٢٤، ٣٣)، وكذا ابن تيمية في «رفع الملام» و«مقدمة في أصول التفسير»: «اختلاف تنوّع»، وانظر ما قدَّمناه في التعليق على (ص ٥٩).

المسألة الثانية عشرة

من الخلاف ما لا يعتد به في الخلاف، وهو ضربان:

أحدهما: ما كان من الأقوال خطأً مخالفاً لمقطوع به في الشريعة، وقد تقدم التنبيه عليه.

والثاني: ما كان ظاهره الخلاف وليس في الحقيقة كذٰلك، وأكثر ما يقع ذٰلك في تفسير الكتاب والسنة؛ فتجد المفسرين ينقلون عن السلف في معاني ألفاظ الكتاب أقوالاً مختلفة في الظاهر، فإذا اعتبرتها وجدتها تتلاقى[1] على العبارة كالمعنى الواحد، والأقوالُ إذا أمكن اجتماعها والقول بجميعها من غير إخلال بمقصد القائل؛ فلا يصح نقلُ الخلاف فيها عنه، وهٰكذا يتفق في شرح السنة، وكذٰلك في فتاوى الأئمة وكلامهم في مسائل العلم، وهٰذا الموضع مما يجب تحقيقه؛ فإن نقل الخلاف في مسألة لا خلاف فيها في الحقيقة خطأ، كما أن نقل الوفاق في موضع الخلاف لا يصح.

فإذا ثبت هٰذا؛ فَلِنَقْلِ الخلاف هنا[2] أسباب:

---

(١) أي: يمكن التعبير عنها بعبارة واحدة كما هو شأن المعنى الواحد. (د).

قلت: انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٦ / ٥٨، ٣٩٠ - ٣٩١ و١٣ / ٣٣٣، ٣٤٠، ٣٨١ - ٣٨٣ و١٩ / ١٣٩ - ١٤٠)، و«توجيه النظر» (١ / ٤٤ - ط المحققة)، وفيه تفصيل لفائدة مثل هٰذا الاختلاف من رسوخ المسألة في النفس ووضوح أمرها ما لا يكون في العبارة الواحدة، على أنَّ بعض العبارات ربما كان فيها شيء من الإبهام أو الإيهام، فيزُول ذٰلك بغيرها، وقد يكون بعضُها أقربَ إلى فهم بعض الناظرين؛ فكثيراً ما تُعرضُ عبارتان متَّحِدَتا المعنى لاثنين، تكون إحداهما أقربَ إلى فهم أحدهما، والأُخرى أقربَ إلى فهم الآخَر، وهٰذا مشاهدٌ بالعيان.

(٢) أي: لنقل الخلاف في الضرب الثاني الذي ليس في الحقيقة بخلاف أسباب أوقعت الناقلين في نقله خلافاً؛ فالعبارة جيدة لا تحتاج إلى زيادة لفظ كما قيل. (د).

قلت: وهو ما رد على ما قاله (ف): «لعله له أسباب».

أحدها: أن يذكر في التفسير عن النبي ﷺ في ذٰلك شيء أو عن أحد من أصحابه أو غيرهم، ويكون ذٰلك المنقول بعض ما يشمله اللفظ، ثم يذكر غير ذٰلك القائل أشياء أخر مما يشمله اللفظ أيضاً؛ فينصّهما المفسرون على نصهما، فيظن أنه خلاف، كما نقلوا في المَنّ أنه خبز رقاق، وقيل: زنجبيل، وقيل: التَّرَنجَبين، وقيل: شراب مزجوه بالماء؛ فهٰذا كله يشمله[1] اللفظ؛ لأن الله مَنَّ به عليهم، ولذٰلك جاء في الحديث: «الكَمْأَةُ مِن المَنِّ الذي أنزلَ اللهُ على بَني إسرائيل»[2]؛ فيكون المنُّ جُملةَ نِعَمٍ، ذكر النَّاس منها آحاداً.

والثاني: أن يذكر في النقل أشياء تتفق في المعنى بحيث ترجع إلى معنى واحد؛ فيكون التفسير فيها على قول واحد، ويوهم نقلُها على اختلاف اللفظ أنه خلاف محقق، كما قالوا في السَّلوى إنه طير يشبه السُّمانِيّ، وقيل: طير أحمر صفته كذا، وقيل: طير بالهند أكبر من العصفور، وكذٰلك قالوا في المن: شيء يسقط على الشجر فيؤكل، وقيل: صمغة حلوة، وقيل: الترنجبين، وقيل: مثل رُبٍّ غليظ، وقيل: عسل جامد؛ فمثل هٰذا يصح حمله على الموافقة وهو الظاهر فيها[3].

---

(١) أي: وإن كان أنواعاً متغايرة في المعنى، بخلاف ما قيل في المن في السبب الثاني؛ فإنه اختلاف في مجرد العبارة، والمعنى واحد. (د).

قلت: انظر «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٣ / ٣٤٣).

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه»(كتاب الأشربة، باب فضل الكمأة ومداواة العين بها، ٣ / ١٦٢٠ / رقم ٢٠٤٩ بعد ١٥٩) عن سعيد بن زيد رضي الله عنه، وتتمته: «وماؤها شفاء للعين».

وأخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب ﴿وظلَّلنا عليكم الغمام وأنزلنا عليكم المَنَّ والسَّلوى...﴾، ٨ / ١٦٣ / رقم ٤٤٧٨، وباب ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا...﴾، ٨ / ٣٠٣ / رقم ٤٦٣٩، وكتاب الطب، باب المنُّ شِفاءُ العين، ١٠ / ١٦٣ / رقم ٥٧٠٨) عنه مختصراً بلفظ: «الكمأةَ من المنِّ، وماؤها شِفاءٌ للعين».

(٣) انظر في هٰذا: «مجموع الفتاوى» (١٣ / ٣٤١ - ٣٤٢ و١٩ / ١٣٩ - ١٤٠).

والثالث: أن يذكر أحد الأقوال على تفسير اللغة، ويذكر الآخر على التفسير المعنوي، وفرقٌ بين تقرير الإعراب[1] وتفسير المعنى، وهما معاً يرجعان إلى حكم واحد؛ لأن النظر اللغوي راجع إلى تقرير أصل الوضع، والآخر[2] راجع إلى تقرير المعنى في الاستعمال، كما قالوا في قوله تعالى: ﴿وَمَتَـٰعًا لِّلْمُقْوِينَ﴾ [الواقعة: ٧٣]؛ أي: المسافرين، وقيل: النازلين بالأرض القَوَاء وهي القَفْر، وكذٰلك قوله: ﴿تُصِيبُهُم بِمَا صَنَعُوا۟ قَارِعَةٌ﴾ [الرعد: ٣١]؛ أي: داهية تفجؤهم[3]، وقيل: سرِيَّة من سرايا رسول الله ﷺ، وأشباه ذٰلك.

---

(١) وانظر لِمَ أطلق على بيان المعنى الوضعي إعراباً؟ (د).

قال (ف): «لعله: «تقرير الإعراب»، وكذا ما بعده».

قلت: لأنه ورد في الأصل، وفيه وفي (ماء) و (ط): «تقدير».

(٢) هٰذا الآخر مبني على الأول؛ ففي المثال الأول المسافرون لازم عرفاً للنازلين بالأرض القفر ألجأتهم الضرورة إلى النزول فيها؛ فيكون بهٰذا الاعتبار مجازاً، وسيأتي في السبب الثامن، فإن كان على اعتبار معنى المسافرين جزئياً تحقق فيه الكلي؛ فيكون حقيقة، لٰكنه يكون من السبب الأول، وكذا المثال الثاني، فإن كان باعتبار أنه يلزم من وصول السرية إليهم قرعهم ورميهم بالأمر العظيم؛ فمجاز، وإن كان باعتبار أن السرية جزئي من القارعة تحققت فيه؛ فحقيقة، ويلزمهما ما لزم سابقهما، فلم يأت بمثالٍ يحقق أن هٰذا سبب ثالث مستقل عن الأسباب الأخرى؛ إلا أن يقال: إنه يقصد المعنى الاستعمالي الذي تقدم له في المسألة الثالثة من العموم والخصوص، وأن المعنى الاستعمالي الذي يفهم بواسطة القرائن والمقامات ومقتضيات الحال يكون حقيقة أشبه بالحقيقة الشرعية، وعليه يكون تقرير الكلام على أصل الوضع حقيقة، وتقريره بحسب المقاصد الاستعمالية حقيقة أيضاً؛ فيكون هٰذا السبب الثالث مغايراً للأول وللثامن، راجع المسألة المشار إليها ليتضح غرضه ويستقيم كلامه. (د).

(٣) القارعة من القرع، وهو ضرب الشيء بالشيء، استعملت مجازاً في الداهية المهلكة؛ كما في قوله تعالى: ﴿القارعة . ما القارعة﴾ [القارعة: ١ ـ ٢]، وفي «البيضاوي» «أي: داهية تقرعهم وتقلعهم»؛ فاللفظ محرف على كل حال!! (د).

قلت: وقع عنده وفي (ط) «تفجوهم» من غير همز، فقال: «محرف»؛ فتنبَّه.

والـرابع: أن لا يتوارد الخلاف على محل واحد؛ كاختلافهم[1] في أن المفهوم له عموم أولا، وذلك أنهم قالوا: لا يختلف القائلون بالمفهوم[2] أنه عام فيما سوى المنطوق به، والذين نفوا العموم أرادوا أنه لا يثبت بالمنطوق به، وهو مما لا يختلفون فيه أيضاً، وكثير من المسائل على هذا السبيل؛ فلا يكون في المسألة خلاف، وينقل فيها الأقوال [على][3] أنها خلاف.

والخامس: يختص بالآحاد في خاصة أنفسهم؛ كاختلاف الأقوال بالنسبة إلى الإمام الواحد، بناء على تغير الاجتهاد والرجوع عما أفتى به إلى خلافه؛

---

(١) على رأي بعض الكاتبين هنا يكون خلافاً حقيقياً مبنياً على خلاف حقيقي؛ فمن يعتبر المفهوم دليلاً شرعياً يقول: يعم، ومن قال: ليس بدليل شرعي؛ يقول: لا عموم ولا خصوص لأن المفهوم غير معتد به؛ حتى يقال: إنه يعم أو لا يعم، ولكن كلام المؤلف ليس في الخلاف بين القائلين بجعل المفهوم دليلاً شرعياً وبين غيرهم، بل الخلاف بين فريق القائلين باعتبار المفهوم دليلاً شرعياً أنفسهم، كما قال العضد في «شرح ابن الحاجب» [٢ / ١٢٠]، وعبارته هكذا: «الذين قالوا بالمفهوم اختلفوا في أن له عموماً أم لا؛ فقال الأكثر: له عموم، ونفاه الغزالي، وإذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف» اهـ. فقول المؤلف: «والذين نفوا العموم وأرادوا... إلخ»؛ أي: الذين نفوه ممن قالوا بالمفهوم كالغزالي، ووجه كون ذلك لا يتحقق به خلاف مبسوط في «شرح العضد» و«حواشيه»؛ فليرجع إليه. (د).

قلت: انظر الهامش الآتي والتعليق عليه.

(٢) أي: المتمسكون به في الاستدلال متفقون على عمومه فيما سوى المنطوق، بناء على أن العموم لا يختص بالألفاظ كما في قوله عليه السلام: «في سائمة الغنم زكاة»؛ فلا زكاة عندهم في كل معلوفة، والنافون لعمـومه يقولون بعدم اعتبار المفهوم في الاستدلال رأساً؛ فالخلاف في عمومه، وعدمه لم يتوارد على محل واحد، وهو المفهوم المعتبر في الاستدلال، نعم، الخلاف في كون المفهوم معتبراً أو لا خلاف حقيقي. (ف).

قلت: انظر في هذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٣١ / ١٠٥ ـ ١١٠)، و«المحصول» (٢ / ٤٠١)، و«البحر المحيط» (٣ / ١٦٣) للزركشي.

(٣) مـا بين المعقوفتين سقط من (م).

فمثل هٰذا لا يصح أن يعتد به خلافاً في المسألة، لأن رجوع الإمام عن القول الأول إلى القول الثاني اطِّرَاحٌ منه للأول ونسخٌ له بالثاني، وفي هٰذا من بعض المتأخرين تنازعٌ، **والحق فيه ما ذكر أولاً**[1]، ويدل عليه ما تقدم في مسألة أنَّ الشَّريعة على قول واحد، ولا يصح فيها غير ذٰلك، وقد يكون هٰذا الوجه على أعم مما ذكر كأن يختلف العلماء على قولين ثم يرجع أحد الفريقين إلى الآخر، كما ذكر عن ابن عباس[2] في المتعة وربا الفضل، وكرجوع[3] الأنصار إلى المهاجرين في مسألة الغُسل من التقاء الختانين؛ فلا ينبغي أن يحكى مثل هٰذا في مسائل الخلاف.

والسادس: أن يقع الاختلاف في العمل لا في الحكم؛ كاختلاف القُرَّاء في وجوه القراءات، فإنهم لم يقرؤوا بما قرؤوا به على إنكار غيره، بل على

---

(١) على تفصيلٍ تراه في: «إعلام الموقعين» (٤ / ٢٢٣)، و«البحر المحيط» (٦ / ٢٦٦) للزركشي، و«الفُتيا ومناهج الإفتاء» (ص ١٣٧ ـ ١٤٢ ـ ط الدار السلفية) للشيخ محمد الأشقر، و«الاجتهاد في الإسلام» (ص ٢١٥ ـ ٢١٦) لنادية العمري.

(٢) أنه رجع عن حلِّهما الذي كان مخالفاً فيه للجمهور إلى تحريمهما. (د).

قلت: انظر في رجوع ابن عباس عن ربا الفضل في: «المعرفة والتاريخ» (٣ / ٢٧)، و«مصنف عبدالرزاق» (٨ / ١١٨ ـ ١١٩)، و«التاريخ الكبير» (١ / ٢ / ٤٨٧)، و«المطالب العالية» (١ / ٣٨٨ ـ ٣٨٩)، و«شرح معاني الآثار» (٤ / ٦٤ ـ ٦٥)، و«الكفاية» (ص ٢٨)، و«الفقيه والمتفقه» (١ / ١٤٠ ـ ١٤٣)، كلاهما للخطيب، و«ذكر أخبار أصبهان» (١ / ٢٣٠)، و«المعجم الأوسط» (رقم ١٥٦١) للطبراني، و«الاعتبار» (ص ٢٤٨، ٢٥٠) للحازمي، و«التمهيد» (٤ / ٧٤)، و«تاريخ واسط» (ص ٩٣)، و«فتح الباري» (٤ / ٣٨١ ـ ٣٨٢)، و«المغني» (٤ / ١ ـ ٣)، و«تحفة الأحوذي» (٤ / ٤٤٢).

(٣) تقدم له في المسألة الثانية عشرة من كتاب الأدلة في فتوى زيد بن ثابت ورفاعة بن رافع وكلام عمر معهما. (د).

قلت: انظر تخريجها هناك (٣ / ٢٧٥).

إجازته والإقرار بصحته، وإنما وقع الخلاف بينهم في الاختيارات، وليس في الحقيقة باختلاف؛ فإن المرويات على الصحة منها لا يختلفون[1] فيها.

والسابع: أن يقع تفسير الآية أو الحديث من المفسِّر الواحد على أوجه من الاحتمالات، ويبني على كل احتمال ما يليق به من غير أن يذكر خلافاً في الترجيح، بل على توسيع المعاني خاصة؛ فهٰذا ليس بمستقر خلافاً؛ إذ الخلاف مبني على التزام كل قائل احتمالاً يعضده بدليل يرجحه على غيره من الاحتمالات حتى يبنى عليه [دون غيره]، وليس الكلام في مثل هٰذا.

والثامن: أن يقع الخلاف في تنزيل المعنى الواحد؛ فيحمله قومٌ على المجاز مثلاً وقوم على الحقيقة، والمطلوب أمر واحد[2]؛ كما يقع لأرباب التفسير كثيراً في نحو قوله: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ﴾ [يونس: ٣١]؛ فمنهم من يحمل الحياة والموت على حقائقهما، ومنهم من يحملهما على المجاز، ولا فرق في تحصيل المعنى بينهما، ونظير هٰذا قول ذي الرُّمَّة:

وظَاهِرْ لها مِنْ يابِسِ الشَّخْتِ

وبائس الشخث وقد مر بيانه[3]، وقول ذي الرُّمة[4] فيه: إن «بائس» و«يابس» واحدٌ، ومثل ذٰلك قوله: ﴿فَأَصْبَحَتْ كَٱلصَّرِيمِ﴾ [القلم: ٢٠]؛

---

(١) فلا يتأتى الاختلاف بينهم في المتواتر. (د).

(٢) أي: نحصل عليه على أي محمل، كما سيقول: «فلا فرق... إلخ». (د).

(٣) أي: في المسألة الرابعة من النوع الثاني في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للأفهام. (ف) و(م).

قلت: انظره والتعليق عليه (٢ / ١٣٣).

(٤) أي: حيث سئل أنشدت البيت أولاً بلفظ: «يائس»، ثم بلفظ: «بائس». (ف) و(م).

فقيل: كالنهــار بيضــاء لا شيء فيهـا، وقيل: كالليل سوداء لا شيء فيهـا؛ فالمقصود شيء واحد وإن شُبِّه بالمتضادين اللذين لا يتلاقيان.

والتاسع: أن يقع الخلاف في التأويل[1] وصرف الظاهر عن مقتضاه إلى ما دل عليه الدليل الخارجي؛ فإن مقصود كلِّ متأولٍ الصرفُ عن ظاهر اللفظ إلى وجـه يتـلاقى مع الدليل الموجب للتأويل[2]، وجميع التأويلات في ذٰلك سواء؛ فلا خلاف في المعنى المـراد، وكثيراً ما يقع هٰذا في الظواهر الموهمة للتشبيه، وتقع في غيرها كثيراً أيضاً؛ كتأويلاتهم[3] في حديث[4] خيار المجلس بناءً على رأي[5] مالك فيه، وأشباه ذٰلك.

---

(1) أي: في تعين المـراد، وإن اتفقوا على صرف اللفظ عن ظاهره إلى ما يساعد عليه الدليل؛ فالتأويل في كلامه بمعنى المآل كما في قوله تعالى: ﴿وأحسن تأويلاً﴾ [النساء: ٥٩]. (د).

(2) هٰذا معنى التأويل عند المتأخرين بخلاف معناه عند السلف، انظر: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٥ / ٣٥ - ٣٦ و١٣ / ٢٧٨ - ٢٩١)، وكتاب محمد السيد الجلیند «الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل».

(3) وكيف لا يكـون اختـلاف الفهم المـوجب لاختـلاف الحكم الشـرعي من مواضـع الاختلاف الحقيقي؟ بل الوجه التاسع كله غير ظاهر في غرضه؛ لأنهم وإن اتفقوا على لزوم التأويل؛ إلا أنهم اختلفوا اختلافاً حقيقياً في المعنى المراد، ومجرد اتفاقهم على أصل التأويل لا يجعل نقل الخلاف خطأً كما يقول. (د).

(4) وهو كما في «صحيح البخاري» [رقم ٢١٠٧، ٢١٠٩] عن ابن عمر رضي الله عنهما؛ أن رسـول الله ﷺ قال: «المتبـايعـان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا؛ إلا بيع الخيار»؛ فالشافعية حملوه على التفرق بالأبدان، واعتمدوا عليه في إثبات خيار المجلس، والمالكية حملوه على التفرق بالأقوال، وهو الفراغ من العقد، فإذا تعاقدا؛ صح البيع، ولا خيار لهما إلا أن يشترطا، وتسميتهما بالمتبايعين بمعنى المتساومين مجازاً؛ فلم يثبتوا خيار المجلس. (ف) و(م).

قلت: انظر تخريجه (١ / ٤٢٥، ٣ / ١٩٧).

(5) لم يأخذ مالك بظاهر الحديث، مع أنه راوٍ له في بعض طرقه ورفعه، وأخذ بإجماع أهل =

والعاشر: الخلاف في مجرد التعبير عن المعنى المقصود وهو متحد[1]؛ كما اختلفوا في الخبر: هل هو منقسم إلى صدق وكذب خاصة، أم ثَمَّ قسم ثالث ليس بصدق ولا كذب؟

فهٰذا خلاف في عبارة[2]، والمعنى متفق عليه[3]، وكذٰلك الفرض والواجب يتعلق النظر فيهما مع الحنفية بناء على مرادهم فيهما.

قال القاضي عبدالوهاب[4] في مسألة «الوتر أواجب هو؟»: «إن أرادوا به أن تركه حرام يجرح فاعله به؛ فالخلاف بيننا وبينهم في معنى يصح أن تتناوله الأدلة، وإن لم يريدوا ذٰلك[5]، وقالوا: لا يحرم[6] تركه ولا يجرح فاعله؛ فوصفه

= المدينة على ترك العمل به، ومثل مالك في ترك العمل به أبو حنيفة وأصحابهما، وقد توسع الزرقاني على «الموطأ» [٣ / ٤٢٠ ـ ٤٢٣] في نقل أدلة الطرفين وأبحاثها فيه. (د).

قلت: وانظر ما مضى أيضاً حول هٰذه المسألة: (٣ / ١٩٧).

(١) انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٣ / ٣٤١ ـ ٣٤٢).

(٢) يقولون في مثله: إنه خلاف في حال، وهو قسم ثالث غير الخلاف في العبارة المسمى خلافاً لفظياً؛ فلعله أيضاً اصطلاح، والواقع أنه ليس خلافاً حقيقياً على كل حال؛ لأنه لو نظر كلٌّ إلى ما نظر إليه الآخر لم يختلفا. (د).

(٣) إذ من جعل القسمة ثنائية أراد بالكذب ما قابل الصدق، ومن جعلها ثلاثية أراد به ما هو أخص من ذٰلك. (ف).

(٤) ونحوه له في «الإشراف» (١ / ١٠٦ ـ ١٠٧)، و«المعونة» (١ / ٢٤٤)، و«التلقين» (١ / ٧٩).

(٥) قلت: هٰكذا في الأصل و(د)، وفي (ف) و(م) و(ط): «لم يرد ذٰلك»، وكتب (ف): «لعله: «وإن لم يريدوا ذٰلك، وقالوا: لا يحرم...» إلخ، وعلى هٰذا؛ فلا فرق بين الواجب عندهم والمسنون عند غيرهم في المعنى، ويكون تقسيم المطلوب فعله أكيداً إلى فرض وواجب كتقسيم غيرهم له إلى فرض وسنة».

(٦) وعلى هٰذا الوجه يصح كونه مثالاً لا على الوجه الأول الذي هو المعروف عند الحنفية في الوتر؛ لأن الوتر عندهم واجب يأثم المكلف بتركه، بل هو فرض عملي يفوت الجواز ـ أي =

بأنه واجب خلاف في عبارة لا يصح الاحتجاج عليه». وما قاله حق؛ فإن العبارات لا مشاحة فيها، ولا ينبني على الخلاف فيها حكم؛ فلا اعتبار بالخلاف فيها.

هٰذه عشرة أسباب لعدم الاعتداد بالخلاف، يجب أن تكون على بال من المجتهد، ليقيس عليها ما سواها؛ فلا يتساهل فيؤدي ذٰلك إلى مخالفة[1] الإجماع.

فصل

وقد يقال: إن ما يعتد به من الخلاف في ظاهر الأمر يرجع في الحقيقة إلى الوفاق[2] أيضاً.

وبيان ذٰلك أن الشريعة راجعة إلى قول واحد كما تبين قبل هٰذا، والاختلاف في مسائلها راجع إلى دورانها بين طرفين واضحين أيضاً يتعارضان في أنظار المجتهدين، وإلى خفاء بعض الأدلة وعدم الاطلاع عليه.

= الصحة ـ بفوته، فلو شرع في الفجر ثم تذكر أن عليه الوتر؛ فسد الفجر، ووجب قضاء الوتر أولاً كما هو شأن الفرائض من حيث وجوب الترتيب للفوائت مع الحاضرة إذا كانت الفوائت ستاً؛ فأقل، والواجب الصرف عندهم هو ما ثبت بدليل ظني فيه شبهة؛ كقراءة السورة، وقنوت الوتر، وتكبيرات العيد، وهٰذه وأمثالها لا يفوت الجواز بفوتها، ولٰكن تركها عمداً مؤثم، وسهوا مقتضٍ لسجود السهو؛ فالخلاف بين المالكية وبينهم في الوتر خلاف حقيقي يصح أن تتناوله الأدلة. (د).

قلت: انظر تفويت الجواز بفوت الوتر عند الحنفية في: «المبسوط» (٢ / ٨٧)، و«حاشية ابن عابدين» (١ / ٩٥)، و«المطالب المنيفة» (ص ٤٦ ـ ٤٧ ـ بتحقيقي).

(١) أي: بإثباته الخلاف في محل الإجماع. (د).

(٢) أي: في التحري عن مقصد الشارع وإن كان الحكم الذي قرره كل منهما يخالف الآخر. (د).

أما هٰذا الثاني؛ فليس في الحقيقة خلافاً؛ إذ لو فرضنا اطلاع المجتهد على ما خفي عليه لرجع[1] عن قوله؛ فلذٰلك ينقض لأجله قضاء القاضي.

أما الأول؛ فالتردد بين الطرفين تحرٍّ[2] لقصد الشارع المستبهم بينهما من كل واحد من المجتهدين، ، واتباعٌ للدليل المرشد إلى تعرف قصده، وقد توافقوا في هٰذين القصدين توافقاً لو ظهر معه لكل واحد منهم خلاف ما رآه لرجع إليه، ولوافق صاحبه فيه؛ فقد صار هٰذا القسم في المعنى راجعاً إلى القسم الثاني[3]، فليس الاختلاف في الحقيقة إلا في الطريق المؤدي إلى مقصود الشارع الذي هو واحد؛ إلا أنه لا يمكن رجوع المجتهد عما أداه إليه اجتهاده بغير بيان اتفاقاً، وسواء علينا أقلنا بالتخطئة أو قلنا بالتصويب؛ إذ لا يصح للمجتهد أن يعمل على

---

(1) وقد وقع ذٰلك من مالك وغيره من المجتهدين؛ فكل مجتهد منهم لقي مجتهداً آخر، واطلع على أدلة لم تكن عنده رجع عن رأيه، كما في مسألة تخليل أصابع الرجلين كان مالك يقول: «إنه تعمق في الوضوء»، فلما بلغه أنه عليه الصلاة والسلام كان يفعله رجع إلى استحبابه[1]، وكما اتفق لأبي يوسف مع مالك في المد والصاع حتى رجع لموافقة مالك، وكما سبق قريباً عن ابن عباس وعن الأنصار أيضاً. (د).

(2) لا يخفى أن التردد بين الطرفين وصف للفعل نفسه وليس من عمل المجتهد، والذي للمجتهد هو الرد إلى أحدهما، بتحريه الدليل المرشد إلى أخذ الفعل حكم أحد الطرفين دون الآخر؛ فالعبارة ـ كما ترى ـ فيها ركة ونبو عن هٰذا المقصود، ولو قال: «فالرد إلى أحد الطرفين تحر. . . إلخ»؛ لكان جيداً، وقوله: «هٰذين القصدين» هما في الحقيقة قصد واحد، وهو الوصول إلى قصد الشارع باتباع الدليل المرشد إلى تعرفه. (د).

(3) فإن مخالفة أحدهما لقصد الشارع في الواقع ـ بناءً على اتحاد الحكم، وأن من أصابه أصاب، ومن أخطأه أخطأ ـ إنما ترتبت على استبهام الدليل وخفائه عليه. (د).

---

(1) انظر ذٰلك في: «مقدمة الجرح والتعديل» (ص ٣١ ـ ٣٢)، و«السنن الكبرى» (١ / ٨١) للبيهقي.

قول غيره وإن كان مصيباً أيضاً، كما لا يجوز له ذٰلك إن كان عنده مخطئاً؛ فالإصابة على قول المصوبة إضافية[1]؛ فرجع القولان إلى قول واحد بهٰذا الاعتبار، فإذا كان كذٰلك؛ فهم في الحقيقة متفقون لا مختلفون.

ومن هنا يظهر وجه الموالاة والتحاب والتعاطف فيما بين المختلفين في مسائل الاجتهاد[2]، حتى لم يصيروا شيعاً ولا تفرقوا فرقاً؛ لأنهم مجتمعون على طلب قصد الشارع؛ فاختلاف الطرق غير مؤثر، كما لا اختلاف بين المتعبدين لله بالعبادات المختلفة؛ كرجل تقربه الصلاة، وآخر تقربه الصيام، وآخر تقربه الصدقة، إلى غير ذٰلك من العبادات؛ فهم متفقون في أصل التوجه لله المعبود وإن اختلفوا في أصناف التوجه؛ فكذٰلك المجتهدون لما كان قصدهم إصابة مقصد الشارع صارت كلمتهم واحدة وقولهم واحداً، ولأجل ذٰلك لا يصح لهم ولا لمن قلدهم التعبد بالأقوال المختلفة كما تقدم[3] لأن التعبد بها راجع إلى اتباع الهوى، لا إلى تحري مقصد الشارع، والأقوال ليست بمقصودة لأنفسها، بل ليتعرف منها المقصد المتحد؛ فلا بد أن يكون التعبد متحد الوجهة، وإلا؛ لم يصح، والله أعلم.

---

(١) أي: بالنسبة للمجتهد نفسه ولمن قلده من غير المجتهدين، لا للواقع، وإلا لما تعدد الصواب، وقوله: «إلى قول واحد»؛ أي: في هٰذا المقام، وهو أنه لا يجوز له أن يرجع عن اجتهاده مطلقاً إلا ببيِّنة، لا لمجرد أن غيره مصيب على قول التصويب. (د).

(٢) وما أحسن ما حكاه يونس الصَّدفي قال: «ما رأيتُ أعقلَ من الشافعي، ناظرتهُ يوماً في مسألة، ثم افترقنا، ولقيني، وأخذ بيدي، ثم قال: يا أبا موسى! ألا يستقيم أن نكون إخواناً وإن لم نتفق في مسألة؟». حكاه الذهبي في ترجمته في «السير».

(٣) في المسألة الثالثة، وهو أنه ليس للمقلد أن يتخير في الخلاف، ولا بد من الترجيح وتحري مقصد الشارع بأي طريق كان، كما أن المجتهد ليس له أن يأخذ بأحد دليلين بدون ترجيح. (د).

فصل

وبهٰذا يظهر أن الخلاف ـ الذي هو في الحقيقة خلاف[1] ـ ناشىءٌ عن الهوى المضل[2]، لا عن تحري قصد الشارع باتباع الأدلة على الجملة والتفصيل، وهو الصادر عن أهل الأهواء، وإذا دخل الهوى أدى إلى اتباع المتشابه حرصاً على الغلبة والظهور بإقامة العذر في الخلاف، وأدى إلى الفرقة والتقاطع والعداوة والبغضاء؛ لاختلاف الأهواء وعدم اتفاقها، وإنما جاء الشرع بحسم مادة الهوى بإطلاق[3]، وإذا صار الهوى بعض مقدمات الدليل لم ينتج إلا ما فيه اتباع الهوى، وذٰلك مخالفة الشرع، ومخالفة الشرع ليست من الشرع في شيء؛ فاتباع الهوى من حيث يظن أنه اتباع للشرع ضلال في الشرع، ولذٰلك سميت البدع ضلالات، وجاء: «إن كل بدعة ضلالة»[4]؛ لأن صاحبها مخطىء من حيث توهم أنه مصيب، ودخول الأهواء في الأعمال خفي[5]، فأقوال أهل الأهواء غير معتدٍّ بها في الخلاف المقرر في الشرع؛ فلا خلاف[6] حينئذ في مسائل الشرع من هٰذه الجهة.

فإن قيل: هٰذا مشكل؛ فإن العلماء قد اعتدوا بها في الخلاف الشرعي، ونقلوا أقوالهم في علمي الأصول، وفرعوا عليها الفروع، واعتبروهم في

---

(١) (استدراك ٢).

(٢) ذكر نحوه في «الاعتصام»، في (الباب التاسع: في السبب الذي لأجله افترقت فرق المبتدعة عن جماعة المسلمين، ٢ / ٦٨٣ وما بعدها ـ ط ابن عفان)، وكذا في المسألة الثامنة من الجزء الثاني (٢ / ٧٣٧).

(٣) بعدها في (ط): «فاتباعه مخالفة للشرع بإطلاق».

(٤) مضى تخريجه.

(٥) قد لا يشعر به صاحبه؛ فيتوهم أنه مصيب في اجتهاده الذي بعض مقدماته مبني على الهوى. (د).

(٦) أي: يلزم أن نخرج من الشريعة جميع الأقوال التي دخلها الهوى باتباع المتشابه؛ فلا تحسب منها، ولا يقال بالنسبة لها: إن هناك خلافاً. (د).

الإجماع [والاختلاف]، وهٰذا هو الاعتداد بأقوالهم.

فالجواب من وجهين:

أحدهما: أنا لا نسلم أنهم اعتدوا بها، بل إنما أتَوْا بها ليردّوها ويبينوا فسادها، كما أتوا بأقوال اليهود والنصارى وغيرهم ليوضحوا ما فيها، وذٰلك في علمي الأصول معاً بيِّن، وما يتفرع عنها[1] مبني عليها.

والثاني: إذا سلم اعتدادهم بها؛ فمن جهة أنهم غير متبعين للهوى بإطلاق، وإنما المتبع للهوى على الإطلاق من لم يصدق بالشريعة رأساً، وأما من صدق بها وبلغ فيها مبلغاً يظن به أنه غير متبع إلا مقتضى الدليل يصير إلى حيث أصارَه؛ فمثله لا يقال فيه: إنه متبع للهوى مطلقاً، بل هو متبع للشرع، ولٰكن بحيث يزاحمه الهوى في مطالبه من جهة اتباع المتشابه؛ فشارك أهل الهوى في دخول الهوى في نحلته، وشارك أهل الحق في أنه لا يقبل إلا ما عليه دليل على الجملة.

وأيضاً؛ فقد ظهر منهم اتحاد القصد على الجملة مع أهل الحق في مطلب واحد، وهو اتباع الشريعة، وأشدُّ مسائل الخلاف مثلاً مسألة إثبات الصفات حيث نفاها من نفاها؛ فإنا إذا نظرنا إلى الفريقين وجدنا كل فريق حائماً حول حمى التنزيه ونفي النقائص وسمات الحدوث، وهو مطلوب الأدلة؛ فاختلافهم في الطريق قد لا يخل بهٰذا القصد في الطرفين معاً[2]، وهٰكذا إذا اعتبرت سائر المسائل الأصولية.

وإلى هٰذا[3]؛ فإن منها ما يشكل وروده ويعظم خطب الخوض فيه، ولهٰذا

---

(١) في (د): «عنها».

(٢) نحوه في «الاعتصام» (٢ / ٦٩٥) مبرهناً به على عدم كفر أصحاب البدع والأهواء.

(٣) أي: يضاف إلى أنهم طالبون للحق في تنزيه الله تعالى ـ وإن لم يصادفوا صميم الحق في كثير من المسائل التي خالفوا فيها ـ أن هناك من مسائل خلافهم ما هو مشكل في ذاته، ويصعب =

لم يظهر من الشارع خروجهم عن الإسلام بسبب بدعهم.

وأيضاً؛ فإنهم لما دخلوا في غمار المسلمين، وارتسموا في مراسم المجتهدين منهم بحسب ظاهر الحال، وكان الشارع في غالب الأمر قد أشار إلى عدم تعيينهم، ولم يتميزوا إلا بحسب الاجتهاد في بعضهم، ومدارك الاجتهاد تختلف؛ لم يمكن[1] والحال هٰذه إلا حكاية أقوالهم، والاعتداد بتسطيرها والنظر فيها، واعتبارهم في الوفاق والخلاف ليستمر النظر فيه، وإلا أدى إلى عدم الضبط[2]، ولهٰذا تقرير[3] في كتاب الإجماع، فلما اجتمعت هٰذه الأمور؛ نقل خلافهم.

وفي الحقيقة؛ فمن جهة ما اتفقوا فيه مع أهل الحق حصل التآلف، ومن جهة ما اختلفوا حصلت الفرقة، وإذا كان كذٰلك؛ فجهة الائتلاف لا خلاف فيها في الحقيقة لصحتها واتحاد حكمها، وجهة الاختلاف هم[4] مخطئون فيها قطعاً فصارت أقوالهم زَلَّات لا اعتبار بها في الخلاف، فالاتفاق حاصل إذاً على كل تقدير.

فالحاصل من مجموع هٰذه المسألة أن كلمة الإسلام متحدة على الجملة في كل مسألة شرعية، ولولا الإطالة؛ لبسط هٰذا الموضع بأدلته التفصيلية وأمثلته الشافية، ولٰكن ما ذكر فيها كافٍ، والله الموفق للصواب.

= الخوض في الكشف عن اليقين فيه؛ فربما كان لهم وجهٌ في جانب هٰذه المشكلات، ولذٰلك لم يصرح الشارع بخروجهم... إلخ. (د).

(١) في الأصل: «يكن».

(٢) أي: وعدم تميز حقهم من باطلهم؛ فيرد كل ما ينسب إليهم ولو كان حقاً، وذٰلك لا يصح. (د).

(٣) فقد اختلفوا: هل تشترط عدالة المجمعين، أم لا؟ والحنفية تشترط، وعليه يبتنى شرط عدم البدعة إذا لم يكفر بها كالخوارج، والحنفية قالوا: يشترط عدم بدعته إذا دعا إليها، فإن لم يدع إليها؛ كان قوله في غير بدعته معتبراً في انعقاد الإجماع. (د). قلت: انظر (ص ٢٧٥ والتعليق عليها).

(٤) كذا في (ط)، وفي غيره: «فهم».

المسألة الثالثة عشرة

مر الكلام فيما يفتقر إليه المجتهد من العلوم، وأنه إذا حصلها؛ فله الاجتهاد بالإطلاق.

وبقي النظر في المقدار الذي إذا وصل إليه فيها توجه عليه الخطاب بالاجتهاد بما أراه الله، وذٰلك أن طالب العلم إذا استمر في طلبه مرت عليه أحوال ثلاثة:

أحدها: أن يتنبه عقله إلى النظر فيما حفظ والبحث عن أسبابه، وإنما ينشأ هٰذا عن شعور بمعنى[1] ما حصَّل، لٰكنه مجملٌ بعد، وربما ظهر[2] له في بعض أطراف المسائل جزئياً لا كلياً، وربما لم يظهر بعد؛ فهو ينهي البحث نهايته ومُعلِّمه عند ذٰلك يعينه بما يليق به في تلك الرتبة، ويرفع عنه أوهاماً وإشكالات تعرض له في طريقه، يهديه إلى مواقع إزالتها [ويطارحه] في الجريان على مجراه؛ مثبتاً قدمه، ورافعاً وحشته، ومؤدباً له حتى يتسنى له النظر والبحث على الصراط المستقيم.

فهٰذا الطالب[3] حين بقائه هنا، ينازع الموارد الشرعية وتنازعه، ويعارضها وتعارضه، طمعاً في إدراك أصولها والاتصال بِحِكَمها ومقاصدها، ولم تتلخص له بعد؛ لا يصح[4] منه الاجتهاد فيما هو ناظر فيه؛ لأنه لم يتخلص له مُسْتَنَد[4] الاجتهاد، ولا هو منه على بينة بحيث ينشرح صدره بما يجتهد فيه؛ فاللازم له الكف والتقليد.

---

(١) أي: بسرِّه وحكمته. (د).

(٢) أي: مفصلاً. (د).

(٣) وضع ناسخ الأصل فوق كلمة الطالب: «مبتدأ»، وفوق كلمة لا يصح: «خبر».

(٤) كذا في (ط)، وفي غيره: «مُسْنَد».

والثاني: أن ينتهي بالنظر إلى تحقيق[1] معنى ما حصَّل على حسب ما أداه إليه البرهان الشرعي، بحيث يحصل له اليقين ولا يعارضه شك، بل تصير الشكوك ـ إذا أوردت عليه ـ كالبراهين[2] الدالة على صحة ما في يديه؛ فهو يتعجب[3] من المتشكك في محصوله كما يتعجب من ذي عينين لا يرى ضوء النهار، لٰكنه استمرَّ به[4] الحال إلى أن زل محفوظه[5] عن حفظه حكماً، وإن كان موجوداً عنده؛ فلا يبالي في القطع على المسائل، أنص عليها أو على خلافها أم لا.

فإذا حصلَ الطالب على هٰذه المرتبة[6]؛ فهل يصح منه الاجتهاد في الأحكام الشرعية أم لا؟ هٰذا محل نظر والتباس، ومما يقع فيه الخلاف.

---

(١) ويكون ذٰلك بتمام علمه بالمراتب الثلاث: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، ومكملاتها، واستقصاء انبثاثها في أبواب الشريعة، بحيث تكون ميزاناً يزن به كل ما يرد عليه من قواعد الشريعة وتفاصيلها المنصوص على أدلتها من كتاب وسنة... إلخ. (د).

(٢) لأن دفع الشكوك عن العقيدة بسهولة مما يزيد صاحب العقيدة ثباتاً ورسوخاً في اعتقاده، حيث إن ما يورد عليه فيها لا يجد صعوبة في دفعه. (د).

(٣) في (ط): «يعجب».

(٤) في الترقي لإدراك مقاصد الشريعة وأصولها؛ حتى صار تعلقه بتلك الكليات وكأن محفوظاته من النصوص الجزئية والقواعد الشرعية غابت عن حافظته، وإن كانت في الواقع لا تزال عنده؛ إلا أن همته منصرفة إلى التعويل على كليات المقاصد وأصول الشريعة؛ حتى إنه لا يبالي في استنباطه الحكم: أنص على دليله الخاص أم لا؟ بل لو نص على دليل خلافه؛ لكان حكمه عنده مقتضى الكليات ولو خالفت النص؛ لأنه لم يصل بعد إلى ملاحظة الخصوصيات مع الكليات، فهٰذه مرتبة متوسطة بين المرتبة الأولى والثالثة الآتية، ومثاله يأتي في إعمال ذي الرأي رأيه مطلقاً؛ حتى إذا خالفه نص جزئي رده إلى الكلي الذي اعتمده. (د).

(٥) أي: من الأدلة التفصيلية ومن القواعد الشرعية التي سماها سابقاً جزئياً إضافياً. (د).

(٦) وليكن على البال أن الفرض أنه وصل لهٰذه المرتبة باستقصائه بنفسه موارد الشريعة؛ حتى صار مجتهداً في الأصول، فمن عرف الأصول تقليداً لغيره مهماً قتلها خبرة؛ فليس من أهل هٰذه المرتبة. (د).

وللمحتج للجواز أن يقول: إن المقصود الشرعي إذا كان هٰذا الطالب قد صار له أوضح من الشمس، وتبيَّنت له معاني النصوص الشرعية حتى التأمت وصار[1] بعضها عاضداً للبعض، ولم يبق عليه في العلم بحقائقها مطلب[2]؛ فالذي حصل عنده هو كلية الشريعة، وعمدة النحلة، ومنبع التكليف؛ فلا عليه أنظَرَ في خصوصياتها المنصوصة[3] أو مسائلها الجزئية أم لا، إذ لا يزيده النظر في ذٰلك زيادة، إذ لو كان كذٰلك؛ لم يكن واصلاً بعدُ إلى هٰذه المرتبة، وقد فرضناه واصلاً، هٰذا خلف.

ووجه ثانٍ، وهو أن النظر في الجزئيات والمنصوصات إنما مقصوده التوصل إلى ذٰلك[4] المطلوب الكلي الشرعي، حتى يبني عليه فتياه ويرد إليه حكم اجتهاده، فإذا كان حاصلاً؛ فالتنزل إلى الجزئيات طلبٌ لتحصيل الحاصل، وهو محال.

ووجه ثالث[5]، وهو أن كلي المقصود الشرعي إنما انتظم له من التفقه في الجزئيات والخصوصيات وبمعانيها ترقَّى إلى ما ترقى إليه، فإن تكن في الحال

---

(١) في الأصل و(ماء): «صارت».

(٢) فقد عرف الضروري والحاجي والتحسيني ومكملاتها في سائر الأبواب، وصار لا يخفى عليه من ذٰلك شيء؛ فصارت مقاصد الشارع في سائر الأبواب متميزة عنده كل التميز. (د).

(٣) أي: الوارد فيها الأدلة التفصيلية، وقوله: «أو مسائلها الجزئية»؛ أي: الإضافية، وهي القواعد المتعلقة بالأبواب الفقهية. (د).

(٤) تقدم بيانه بتوسع في المسألة الأولى من كتاب الأدلة في قوله: «فإن قيل: الكلي لا يثبت كلياً إلا من استقراء الجزئيات كلياً أو أكثرها؛ فالنظر بعد ذٰلك إلى الجزئيات عناء... إلخ». (د).

(٥) هٰذا الوجه لا يسلم أنه قطع النظر عن الجزئي، بل يقول: إنه منظور إليه وحاكم في الواقع، وما قبله يقول: لا مقتضى للنظر إليه بعد أن تكون الكلي من جزئياته؛ فالنظر فيه تحصيل حاصل. (د). وسقطت «وهو» من (ط).

غير حاكمة عنده لاستيلاء المعنى الكلي؛ فهي حاكمة في الحقيقة لأن المعنى الكلي منها انتظم، ولأجل ذلك لا تجد صاحب هذه المرتبة يقطع بالحكم بأمر إلا وقامت[1] له الأدلة الجزئية عاضدة وناصرة، ولو لم يكن كذلك لم تعضده ولا نصرته، فلما كان كذلك؛ ثبت أن صاحب هذه المرتبة[2] متمكن جداً من الاستنباط والاجتهاد. وهو المطلوب.

وللمانع أن يحتج على المنع من أوجه:

ـ **منها**: أن صاحب هذه المرتبة إذا فاجأته حقائقها، وتعاضدت مراميها، واتصل له بالبرهان ما كان منها عنده مقطوعاً حتى صارت الشريعة في حقه أمراً متحداً ومسلكاً منتظماً، لا يزلّ عنه من مواردِها فردٌ، ولا يشذُّ له عن الاعتبار منها خاص إلا[3] وهو مأخوذ بطرف لا بد من اعتباره عن طرف آخر لا بد أيضاً من اعتباره؛ إذ قد تبين في كتاب الأدلة أن اعتبار الكلي مع اطّراح الجزئي خطأ كما في العكس، وإذا كان[4] كذلك؛ لم يستحق مَن هذا حاله أن يترقى إلى درجة الاجتهاد حتى يكمِّل ما يحتاج إلى تكميله.

ـ **ومنها**: أن للخصوصيات[5] خواص يليق بكل محل منها ما لا يليق بمحل

(١) أي: وإن لم يتنبه إليها عند الاستنباط، وسيأتي للمانع أن ينازعه في اطراد هذا بالحجة الثانية والثالثة. (د).

(٢) في (ط): «الرتبة».

(٣) لعل هنا سقطاً حاصله: «لا يترك النظر إلى الجزئي»، وهو جواب إذا، أي إن صاحب هذه الرتبة متحقق بركن من أركان الاجتهاد، غير حاصل على الركن الآخر، وهو اعتبار الجزئي. (د).

(٤) هذه هي القضية الكبرى في الدليل؛ فهي بمنزلة قوله: «وكل من كان كذلك؛ لم يستحق درجة الاجتهاد». (د).

وكتب (ف): «إعادة للشرط قبله، وجوابه قوله: «لم نستحق... إلخ»».

(٥) في (ط): «للخصوصية».

آخر كما في النكاح مثلاً؛ فإنه لا يسوغ أن يجري مجرى المعاوضات[1] من كل وجه، كما أنه لا يسوغ أن يجري مجرى الهبات والنحل من كل وجه، وكما في مال العبد[2]، وثمرة الشجر، والقرض، والعرايا، وضرب الدية على العاقلة، والقراض، والمساقاة، بل لكل باب ما يليق به، ولكل خاصٍّ خاصيةٌ تليق به لا تليق بغيره، وكما في الترخصات[3] في العبادات والعادات وسائر الأحكام.

وإذا[4] كان كذلك ـ وقد علمنا أن الجميع يرجع مثلاً إلى حفظ الضروريات والحاجيات والتكميليات ـ؛ فتنزيل[5] حفظها في كل محل على وجه واحد لا يمكن، بل لا بد من اعتبار خصوصيات الأحوال والأبواب، وغير ذلك من الخصوصيات الجزئية، فمن كانت عنده الخصوصيات في حكم التبع الحكمي، لا في حكم المقصود العيني بحسب كل نازلة؛ فكيف يستقيم له جريان ذلك الكلي، وأنه هو مقصود الشارع؟ هذا لا يستمر مع الحفظ على مقصود الشارع.

ـ ومنها: أن هذه المرتبة يلزمها إذا[6] لم يعتبر الخصوصيات ألا يعتبر محالّها[7] وهي أفعال المكلفين، بل كما يجري الكليات في كل جزئيّة على

---

(١) أي: مع أنهما من مرتبة واحدة، وهي مرتبة الحاجيات. (د).

(٢) هو وما بعده من المستثنيات من القواعد المانعة، وتقدم له أننا لو طردنا الباب في كل الضروريات لأخل ذلك بالحاجيات أو الضروريات، أما إذا اعتبرنا في كل رتبة ما يليق بها، فإن ذلك يكون محافظة على تلك الرتبة وعلى غيرها من الرتب؛ فلا بد إذاً من اعتبار الجزئيات. (د).

(٣) وتقدم له أن الترخصات الهادمة للعزائم إعمال لقاعدة الحاجيات في الضروريات؛ لأن هذه الرتب يخدم بعضها بعضاً ويقيد بعضها بعضاً. (د).

(٤) في (د): «وإن».

(٥) في (ط): «فتنزُّل».

(٦) أي: يلزمها ما ذكر؛ فاللازم مضمون هذه الجملة الشرطية. (ف). وفي (ط): «أن صاحب هذه... يلزمه إذا...».

(٧) في (ط): «محلها».

الإطـلاق يلزمـه أن يجـريهـا في كل مكلف على الإطـلاق من غير اعتبـار بخصـوصياتهم، وهٰذا لا يصح كذٰلك على ما استمر عليه الفهم في مقاصد الشـارع؛ فلا يصـح مع هٰذا[1] إلا اعتبـار خصوصيات الأدلة؛ فصاحب هٰذه المرتبة لا يمكنه التنزل إلى ما[2] تقتضيه رتبة المجتهد؛ فلا يستقيم مع هٰذا أن يكون من أهل الاجتهاد.

وإذاً تقرر أن لكل احتمال مأخذاً؛ كانت المسألة بحسب النظر الحقيقي فيها باقية الإشكال[3].

ومن أمثلة هٰذه المرتبة مذهب من نفى القياس جملة وأخذ بالنصوص على الإطـلاق، ومـذهب من أعمـل القياس على الإطلاق ولـم يعتبر ما خالفه من الأخبـار جملة؛ فإن كل واحد من الفريقين غاص به الفكر في منحى شرعي مطلق عام اطرد له[4] في جملة الشريعة اطراداً لا يتوهم معه في الشريعة نقص[5] ولا تقصير، بل على مقتضى قوله: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣].

(١) أي: اعتبار خصوصيات المكلفين لا يصح معه إلا اعتبار خصوصيات الأدلة. (د).

(٢) وهو النظر في الجزئيات والخصوصيات وتفاصيل الأدلة. (د).

(٣) أي: فلا يمكن الحكم لصاحب هٰذه المرتبة أو عليه بأهليته للاجتهاد أو عدمها والمؤلف هنا تردد، ولٰكنه في المسألة الأولى من كتاب الأدلة جزم بالمنع، وقال [٣ / ١٨٠]: «فالحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كليّاتها»، وضرب مثلاً بمسألة العسل الذي شربه الصفراوي مع الآية الكريمة، إلى أن قال [٣ / ١٨٣]: «فلا يصح إهمال النظر في هٰذه الأطراف؛ فإن فيها جملة الفقه، ومن عدم الالتفات إليها أخطأ من أخطأ»، وبالجملة إنما تتضح هٰذه المسألة تمام الاتضاح بمراجعة تلك المسألة؛ فراجعها. (د).

قلت: انظرها في (٣ / ١٧١ وما بعد).

(٤) أي: حتى وصل إلى كلية أصولية هي اعتبار القياس عند أحدهما وعند الثاني اعتبار الأدلة التفصيلية لا غير. (د).

(٥) في ماء: «نقض»؛ بالضاد المعجمة.

فصاحب الرأي يقول: الشريعة كلها ترجع إلى حفظ مصالح العباد ودرء مفاسدهم، وعلى ذٰلك دلت أدلتها عموماً وخصوصاً، دل على ذٰلك الاستقراء؛ فكل فرد جاء مخالفاً فليس بمعتبر شرعاً؛ إذ قد شهد الاستقراء بما يعتبر[1] مما لا يعتبر، لٰكن على وجه كليٍّ عامٍ؛ فهٰذا الخاص المخالف يجب ردُّه وإعمالُ مقتضى الكلي العام لأن دليله قطعي، ودليل الخاص ظني؛ فلا يتعارضان.

والظاهري يقول: الشريعة إنما جاءت لابتلاء المكلفين أيهم أحسن عملاً، ومصالحهم تجري على حسب ما أجراها الشارع، لا على حسب أنظارهم[2]؛ فنحن مِن اتباع مقتضى النصوص على يقين في الإصابة، مِن حيث إن الشارع إنما تعبدنا بذٰلك، واتباع المعاني رأي؛ فكل ما خالف النصوص منه غير معتبر لأنه أمر خاص مخالف لعام الشريعة، والخاص الظني لا يعارض العام القطعي.

فأصحاب الرأي جرَّدوا المعاني[3]؛ فنظروا في الشريعة بها، واطَّرحوا خصوصيات الألفاظ، والظاهرية جرَّدوا مقتضيات الألفاظ؛ فنظروا في الشريعة بها، واطَّرحوا خصوصيات المعاني القياسية، ولم تتنزل واحدة من الفرقتين[4] إلى النظر فيما نظرت فيه الأخرى بناء على كلي ما اعتمدته في فهم الشريعة.

---

(١) وهو ما كان من مقاصد الشارع في المراتب الثلاث. (د).

(٢) أي: التي من شأنها أن تختلف في الحكم على الشيء الواحد بأنه مصلحة أو مفسدة. (د).

(٣) أي: الأسرار والحكم والمصالح والمفاسد التي فهموها مقصداً للشارع من استقرائهم لموارد الشريعة، أما الظاهرية؛ فلم يلتفتوا إلى الحكم والأسرار والتفتوا إلى مدلولات التراكيب، ووقفوا عندها ولو كانت في نظرهم مخالفة لما يفهمونه مصلحة. (د).

(٤) في (ماء): «الفريقين».

ويمكن أن يرجع إلى هٰذا القبيل[1] ما خرَّج ثابت في «الدلائل» عن عبدالصمد بن عبدالوارث؛ قال: «وجدت في كتاب جدي: «أتيت مكة، فأصبت بها أبا حنيفة وابن أبي ليلى وابن شبرمة، فأتيت أبا حنيفة فقلت له: ما تقول في رجل باع بيعاً واشترط شرطاً؟ قال: البيع باطل، والشرط باطل. وأتيت ابن أبي ليلى؛ فقال: البيع جائز والشرط باطل. وأتيت ابن شبرمة؛ فقال: البيع جائز والشرط جائز. فقلت: سبحان الله! ثلاثة من فقهاء الكوفة يختلفون علينا في مسألة! فأتيت أبا حنيفة فأخبرته بقولهما؛ فقال: لا أدري ما قالا، حدثني عمرو ابن شعيب عن أبيه عن جده؛ أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع وشرط[2]، فأتيتُ ابنَ أبي ليلى فأخبرته بقولهما؛ فقال: لا أدري ما قالا، حدثنا هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة؛ أن النبي ﷺ قال: «اشتري بَريرة واشترطي[3] لهم الولاء؛ فإن الولاء لمن أعتق»[4]؛ فأجاز البيع وأبطل الشرط. فأتيت ابن شبرمة فأخبرته بقولهما؛ فقال: ما أدري ما قالاه[5]، حدثني مسعود بن حكيم عن محارب بن دثار عن جابر بن عبدالله؛ قال: «اشترى مني رسول الله ﷺ ناقة[6] فشرطت حملاني؛ فأجاز البيع والشرط»»[7] اهـ.

---

(١) وهو مطلق الاعتماد على الكليات واطراح الجزئيات، وليس المراد أن هٰؤلاء الأئمة الثلاثة منهم من نظر إلى المعاني واطرح خصوصيات الألفاظ كأصحاب الرأي، ومنهم من نظر إلى مقتضيات الألفاظ كالظاهرية، كلا، بل جميعهم تمسك بالدليل اللفظي في الأحاديث الثلاثة. (د).

(٢) مضى تخريجه (١ / ٤٢٧).

(٣) في الأصل: «فاشترطت»، وكتب (ف): «أي: اقبلي منهم هٰذا الشَّرط والتزميه».

(٤) مضى تخريجه (١ / ٤٢٧).

(٥) في (م) و (ط): «قالا» من غير ماء.

(٦) المعروف في قصة جابر: «جمل» لا ناقة. (د).

(٧) مضى تخريجه (ص٢٠٦)، وأورد القصّة المذكورة ابن السيد في «التنبيه» (ص ١١٥ ـ ١١٧)، ومثال آخر على وزانه تجد الإشارة إليه في هامش «بذل المجهود» (١٢ / ٢٩٧).

فيجوز أن يكون كل واحد منهم اعتمد[1] في فتياه على كلية ما استفاد من حديثه، ولم ير غيره من الجزئيات معارضاً؛ فاطرح الاعتماد عليه، والله أعلم.

و [الحال] **الثالث**: أن يخوض فيما خاض فيه الطرفان ويتحقق بالمعاني الشرعية منزلة على الخصوصيات الفرعية، بحيث لا يصده التبحر في الاستبصار بطرف عن التبحر في الاستبصار بالطرف الآخر؛ فلا هو يجري على عموم واحد منهما دون[2] أن يعرضه على الآخر، ثم يلتفت مع ذلك إلى تنزل[3] ما تلخص له على ما يليق في أفعال المكلفين؛ فهو في الحقيقة راجع إلى الرتبة التي ترقى منها، لكن بعلم المقصود الشرعي في كل جزئي فيها عموماً وخصوصاً.

وهذه الرتبة لا خلاف في صحة الاجتهاد من صاحبها، وحاصله أنه متمكن فيها، حاكم لها، غير مقهور فيها، بخلاف ما قبلها؛ فإن صاحبها محكوم عليه فيها، ولذلك قد تستفزه معانيها[4] الكلية عن الالتفات إلى الخصوصيات، وكل رتبة حكمت على صاحبها دلت على عدم رسوخه فيها، وإن كانت محكوماً

---

(١) على رأيه يكونون مصححين للفتيا من رأس الكلية، وقائلين بأن النظر إلى الجزئي ليس بلازم، وهل يصح أن يأخذ كل منهم كليته من حديث واحد؟ إن هذا بعيد، والقريب أن يكون كل منهم استند إلى الحديث الذي رواه، ولم يعتمد على ما رواه غيره؛ إما لعدم روايته له، أو لعدم صحة الحديث عنده، أو لمرجح آخر من المرجحات الكثيرة عند تعارض الأحاديث في السند أو في المتن أو بخارج عنهما، وربما أيد الاحتمال الأول قول كل «لا أدري ما قالاه»؛ فالتمثيل بهذه القصة للمقام الذي هو بصدده غير ظاهر. (د).

قلت: قال ابن السيد قبل هذه القصة: «ومما اختلفت فيه أقوال الفقهاء لأخذ كل واحد منهم بحديث مفرد اتصل به، ولم يتصل به سواه».

(٢) كما سبق أن المراتب يخدم بعضها بعضاً، ويقيد بعضها بعضاً. (د).

(٣) أي: فلا بد في النظر في محال الخصوصيات، وأهي أفعال المكلفين؛ فلا يكونون عنده سواء، بل كل وما يليق به كما أشار إليه آنفاً في حجج المانع. (د).

(٤) أي: تخرجه تلك المعاني الكلية عن الالتفات إلى الخصوصيات. (ف).

عليها تحت نظره وقهره؛ فهو صاحب التمكين والرسوخ، فهو الذي يستحق الانتصاب للاجتهاد، والتعرض للاستنباط، وكثيراً ما يختلط أهل الرتبة الوسطى بأهل هٰذه الرتبة؛ فيقع النزاع في الاستحقاق أو عدمه، والله أعلم.

ويسمى صاحبُ هٰذه المرتبة: الرَّبَّاني، والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم، والفقيه، والعاقل؛ لأنه يربي بصغار العلم قبل كباره، ويوفي كل أحد حقه حسبما يليق به، وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المجبول عليه، وفهم عن الله مراده [من شريعته].

ومن خاصيته[1] أمران:

أحدهما: أنه يجيب السائل على ما يليق [به][2] في حالته على الخصوص إن كان له في المسألة حكم خاص، بخلاف صاحب الرتبة الثانية؛ فإنه إنما يجيب من رأس الكلية من غير اعتبار بخاص.

والثاني: أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات، وصاحب الثانية لا ينظر في ذٰلك، ولا يبالي بالمآل إذا ورد عليه أمر أو نهي أو غيرهما، وكان في مساقه كلياً، ولهٰذا الموضع أمثلة كثيرة تقدم منها جملة في مسألة الاستحسان ومسألة اعتبار المآل، وفي مذهب مالك من ذٰلك كثير[3].

* * * * *

---

(١) في (د): «خاصّته»، وفي (ماء) بالحاء: «حاصيته».

(٢) سقط من (ط).

(٣) لما تقدم أنه يقول بالمصالح المرسلة التي يكون النظر فيها إلى جزئي في مقابلة الكلي. (د).

المسألة الرابعة عشرة

تقدم التنبيه على طرف من الاجتهاد الخاص بالعلماء والعام لجميع المكلفين، ولٰكن لا بد من إعادة شيء من ذٰلك على وجه يوضح النوعين، ويبيِّن جهة المأخذ في الطريقين.

وبيان ذٰلك أن المشروعات المكية وهي الأولية كانت في غالب الأحوال مطلقة غير مقيدة، وجارية على ما تقتضيه مجاري العادات عند أرباب العقول، وعلى ما تحكمه[1] قضايا مكارم الأخلاق؛ من التلبس بكل[2] ما هو معروف في محاسن العادات، والتباعد عن كل ما هو منكر في محاسن العادات، فيما سوى ما العقلُ معزولٌ عن تقريره جملة من حدود الصلوات وما أشبهها[3]؛ فكان أكثر ذٰلك موكولاً إلى أنظار المكلفين في تلك العادات، ومصروفاً إلى اجتهادهم ليأخذ كل بما لاق به وما قدر عليه من تلك المحاسن الكليات، وما استطاع من تلك المكارم في التوجه بها للواحد المعبود؛ من إقامة الصلوات فرضها ونفلها حسبما بينه الكتاب والسنة، وإنفاق الأموال في إعانة المحتاجين، ومواساة الفقراء والمساكين من غير تقدير مقرر في الشريعة، وصلة الأرحام قربت أو بعدت، على حسب ما تستحسنه العقول السليمة في ذٰلك الترتيب، ومراعاة حقوق الجوار وحقوق الملة الجامعة بين الأقارب والأجانب، وإصلاح ذات البين بالنسبة إلى جميع الخلق، والدفع بالتي هي أحسن، وما أشبه ذٰلك من المشروعات المطلقة التي لم ينص على تقييدها بعد.

---

(١) لا يخفى موقع كلمة «تحكمه» التي تفيد أنه ليس المراد من المكارم ما يختلف فيها العرف والأزمان؛ فتكون مكرمة في زمن ثم تنسخ؛ فيكون ضدها مكرمة في زمن آخر، ويلوح إلى ذٰلك قوله بعد: «أو من كان على عادة في الجاهلية... إلخ». (د).

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «من كل»، وكتب (ف): «لعله: بكل، يقال: تلبس بالأمر؛ خالطه».

(٣) أي: من تفاصيل التعبدات. (د).

وكذٰلك الأمر فيما نهي عنه من المنكرات والفواحش، على مراتبها في القبح؛ فإنهم كانوا مثابرين على مجانبتها مثابرتهم على التلبس بالمحاسن.

فكان المسلمون في تلك الأحيان آخذين فيها بأقصى مجهودهم، وعاملين على مقتضاها بغاية موجودهم[1]، وهٰكذا بعد ما هاجر رسول الله ﷺ إلى المدينة، وبعد وفاته وفي زمان التابعين. إلا أن خطة الإسلام لما اتسعت، ودخل الناس في دين الله أفواجاً ربما وقعت بينهم مشاحَّات في المعاملات، ومطالبات بأقصى ما يحق لهم في مقطع الحق، أو عرضت لهم خصوصيات ضروريات[2] تقتضي أحكاماً خاصة، أو بدرت[3] من بعضهم فلتات في مخالفة المشروعات وارتكاب الممنوعات؛ فاحتاجوا عند ذٰلك إلى حدود تقتضيها تلك العوارض الطارئة، ومشروعات تكمِّل لهم تلك المقدمات، وتقييدات تفصل لهم بين الواجبات والمندوبات والمحرمات والمكروهات؛ إذ كان أكثرها جزئيات[4] لا تستقل بإدراكها العقول السليمة، فضلاً عن غيرها، كما لم تستقل بأصول العبادات وتفاصيل التقربات، ولا سيما حين دخل في الإسلام مَن لم يكن لعقله ذٰلك[5] النفوذ من عربي أو غيره، أو من كان على عادة في الجاهلية وضَرِيَ[6] على استحسانها فريقه ومال إليها طبعُه وهي في نفسها على غير ذٰلك، وكذٰلك الأمور التي كان لها في عادات الجاهلية جريَان لمصالح رأوْها وقد شابها مفاسد مثلها أو أكثر، هٰذا إلى[7] ما أمر الله به

---

(١) أي: مقدورهم. (ف).

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «ضرورات».

(٣) كذا في (ط)، وفي غيره: «بدت».

(٤) أي: إضافية. (د).

(٥) في الأصل: «تلك».

(٦) بفتح فكسر: اعتاد، والفريق طائفة من الناس؛ أي: اعتاد قومه استحسانها. (ف).

(٧) أي: فالجهاد تشريع مدني جديد، وليس تفصيلاً وتكميلاً لما سبق في مكة؛ لأنه لم يكن سببه قد تم في مكة وهو ظاهر وإن كان قد يتنافى مع ما سبق له في المسألة الثامنة[1] من كتاب =

(١) في الأصل: «الثانية»، وهو خطأ.

. . . .

= الأدلـة حيث قال هنـاك [٣/ ٢٤٠]: «والجهاد الذي شرع بالمدينة فرع من فروع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكـر، وهـو مقرر بمكة؛ كقوله: ﴿يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر﴾ [لقمـان:١٧]»، وهو توجيه منه لتلك المسألة التي تقول [٣/٢٣٦]: «كلما وجدت في المدنيات كلياً؛ فإنه جزئي بالنسبة إلى ما هو أتم منه أو تكميل لأصل كلي»، وقد يقال: لا منافاة؛ لأن ما قبل الجهاد في كلامه من أنواع المشروعات المكية كان مذكوراً بنفسه ومقرراً نوعه؛ إلا أنه قيِّد مثلاً، وبيِّن وفصِّل بالمدينة، أما الجهاد، فهو وإن كان مندرجاً في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ إلا أنه اندراج أشبه بالاندراج الذهني المحض، الذي لم يتحقق في الخارج على أي وجه كان في مكة، بخـلاف الأنـواع السـابقة؛ فإنها بنفسها شرعت مطلقة، فاحتاجت إلى التقييد والبيان. . . إلخ؛ فلذلـك عد تشـريع الجهاد في المدينة تشريعاً جديداً، بخلافها، ولكن يبقى قوله: «وإلى الأمر بالمعروف. . . إلخ»، وعطفه على قوله: «إلى ما أمر الله» الذي يقتضي أنه شرع بالمدينة، وقد عرفت فيما نقلناه عنه آنفاً أنه مقرر في مكة كما ورد في سورة لقمان؛ إلا أن يقال: إنه ليس عطفاً مغايراً حتى يلزم منه أن يكون مطلق الأمر بالمعروف نوعاً آخر تشريعه بالمدينة جديد، بل غرضه عطف التفسير وبيان منزلة الجهاد، وأنه أعلى مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكأنه قال: «الذي هو أعلى مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ليجتمع كلامه هنا وهناك.

ولنوسع الكلام بمقدار ما يتضح المقام: جاء في سورة العنكبوت: ﴿من جاهد فإنما يجاهد لنفسه﴾ [العنكبوت: ٦]، قال بعض المفسرين: جاهد جهاد النفس، وقال بعضهم: بل الأعم من جهـاد الغزو، وجاء في آخر السورة: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾ [العنكبوت: ٦٩]، قالـوا: أطلق الجهاد ليعم الأمرين، ولم يشذ عن هٰذا إلا من قال: الجهاد في الآية الثبات على الإيمان، ومن قال: خاص بجهاد الغزو والسورة كلها مكية لم يشذ عن القول بمكيتها؛ إلا من قال: ما عدا الآيات العشر الأول، ومن قال: بل كلها مدنية، ينبني على هٰذا أن السورة إذا كانت كلها مكية أو إلا العشـر الآيات الأولى التي منها ﴿ومن جاهد﴾، وكان إطلاق الجهاد في آخرها ليعم الأمرين؛ يكون تشريع الجهاد مكياً بالنص عليه بخصوصه لا بمجرد دخوله في آية الأمر بالمعروف غايته أنه مجمل من جهة الوقت، ولا يتمشى كلامه هنا وفيما سبق إلا على أحد وجهين: إما أن تكون السورة كلها مدنية، أو يكون معنى الجهاد لا يشمل الغزو، ولا يخفى ما في الوجهين من الضعف ومخالفة الجمهور. =

من فرض الجهاد حين قوُوا على عدوهم وطولبوا[1] بدعائهم الخلقَ إلى الملة الحنيفية، وإلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فأنزل الله تعالى ما يبين لهم كل ما احتاجوا إليه بغاية البيان: تارة بالقرآن، وتارة بالسنة؛ فتفصلت تلك المجمـلات المكية، وتبينت تلك المحتمـلات، وقيدت تلك المـطلقـات، وخصصت بالنسـخ أو غيره تلك العمومات ليكون ذٰلك الباقي المحكم قانوناً مطرداً، وأصلاً مستتباً[2]، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وليكون ذٰلك تماماً

= نعم، قال المفسرون: إن أول آية نزلت في الأمر بالجهاد آية: **﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلمـوا﴾** [الحج: ٣٩]، وسورة الحج قيل: مدنية، وقيل: مكية، والأصح أنها مركبة من مدني ومكي، ولم يحققوا تمييز المكي من المدني فيها[1]، وقال بعضهم: أول آية نزلت في الأمر به: **﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم﴾**[البقرة: ١٩٠] في سورة البقرة المدنية قطعاً؛ فكيف يجمع بين ما قالوه في الآيتين مع ما قالوه في آيات العنكبوت؟ فما قالوه في آيات البقرة يؤيد ما بنى عليه المؤلف كلامه هنا وفيما سبق، ويخالف ما قالوه في العنكبوت؛ فنقول: إن الجهاد قرر في مكة فضله، وأثني عليه الثناء الذي يستلزم مشروعيته، ولوح إلى أنه سيكون نافذاً إذا جاء وقته، وكمل الاستعداد له، فلما جاء وقته رخص فيه بآية: **﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا﴾** [الحج: ٣٩]، وقد كانوا يجيئونه ﷺ بمكة هٰذا مشجوج الرأس، وهٰذا مجروح، وهٰذا مهان؛ فيقول لهم: «لم يؤذن لي»[2]، بل جاء النهي عنه في جملة آيات، ثم جاءت آيات البقرة بالطلب الأكيد بالقتال وتفاصيل أحواله، فلما كان الإذن والطلب الأكيد بالقيام به إنما جاء بالمدينة؛ قال المفسرون: إنه تشريع مدني، إلا أنه كان الأولى للمؤلف هنا وفيما سبق أن يجعله من الكليات المشروعة في مكة بنفسه لا بمجرد دخوله في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإن كنت عرفت وجه صنيعه. (د).

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «وطلبوا». (٢) في (ط): «مستثنياً».

---

(١) انظر تحقيق ذٰلك وتفصيله عند الداني في: «البيان في عدّ آي القرآن» (ص ١٨٩).

(٢) قال الزيلعي في «تخريج أحاديث الكشاف» ٢ / ٣٨٨): «غريب جدّاً، وعزاه الواحدي في «الوسيط» [٣ / ٢٧٣] للمفسرين»، وقال ابن حجر في «الكافي الشاف» (ص ١١٣): «لم أجده هٰكذا»، ثم قال: «وهو منتزع من أحاديث...»، وبيَّنها وهي مقطوعات، وانظر: «البداية والنهاية» (٣ / ٦٤).

لتلك الكليات المقدمة، وبناء على تلك الأصول المحكمة، فضلاً من الله ونعمة.

فالأصول الأُول باقية لم تتبدل ولم تنسخ؛ لأنها في عامة الأمر كليات ضروريات وما لحق بها، وإنما وقع النسخ أو البيان على وجهه[1] عند الأمور المتنازع فيها من الجزئيات لا الكليات.

وهٰذا كله ظاهرٌ لمن نظر في الأحكام المكية مع الأحكام المدنية؛ فإنَّ **الأحكام المكية** مبنية على الإنصاف من النَّفس، وبذل المجهود في الامتثال بالنسبة إلى حقوق الله أو حقوق الآدميين.

وأما **الأحكام المدنية**؛ فمنزلة في الغالب على وقائع لم تكن فيما تقدم من بعض المنازعات والمشاحات، والرخص والتخفيفات وتقرير العقوبات ـ في الجزئيات لا الكليات؛ فإن الكليات كانت مقررة محكمة[2] بمكة ـ، وما أشبه ذٰلك، مع بقاء الكليات المكية على حالها، ولذٰلك[3] يؤتى بها في السور المدنيات تقريراً وتأكيداً؛ فكملت جملة الشريعة والحمد لله بالأمرين وتمت واسطتها بالطرفين؛ فقال الله تعالى عند ذٰلك: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

وإنما عنى الفقهاء بتقرير الحدود والأحكام الجزئيات التي هي مظان

(١) في (د): «وجوهه».

(٢) كما في قوله تعالى: **﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة...﴾** إلخ [الأنعام: ١٦٠]، وكما في قوله: **﴿فأما الذين شقوا ففي النار...﴾** إلى قوله: **﴿وأما الذين سعدوا...﴾** إلخ [هود: ١٠٦]، وكما في آيات: **﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾** [الإسراء: ٢٣]، والتذيلات التي جاءت عقبها، وقوله: **﴿فأما من طغى وآثر الحياة الدنيا...﴾** إلخ [النازعات: ٣٧]، ومثله كثير في تقرير الجزاءات الكلية. (د).

(٣) كذا في (ط) ـ وفيه أيضاً: «... السور المدنية» ـ وفي غيره: «وذٰلك»، وكتب (د): «لعله: «ولذٰلك»».

التنازع والمشاحة والأخذ بالحظوظ الخاصة، والعمل بمقتضى الطوارىء العارضة، وكأنهم واقفون للناس في اجتهادهم على خط الفصل بين ما أحل الله وما حرم؛ حتى لا يتجاوزوا ما أحل الله إلى ما حرم؛ فهم يحققون للناس مناط هٰذه الأحكام بحسب الوقائع الخاصة، حين صار التشاح ربما أدى إلى مقاربة الحد الفاصل؛ فهم يَزَعونهم عن [مقاربته ويمنعونهم عن] مداخلة الحمى، وإذا زل أحدهم يبين له الطريق[1] الموصل إلى الخروج عن ذٰلك في كل جزئية آخذين بحجزهم[2] تارة بالشدة[3] وتارة باللين[4]؛ فهٰذا النمط هو كان مجال اجتهاد الفقهاء، وإياه تحرَّوا.

وأما سوى ذٰلك مما هو من أصول مكارم الأخلاق فعلاً وتركاً؛ فلم يفصلوا القول فيه لأنه غير محتاج إلى التفصيل، بل الإنسان في أكثر الأمر يستقل بإدراك العمل فيه؛ فوكَّلوه إلى اختيار المكلف واجتهاده؛ إذ كيف ما فعل فهو جارٍ على موافقة أمر الشارع ونهيه، وقد تشتبه فيه أمور ولٰكن بحسب قربها من الحد الفاصل؛ فتكلم الفقهاء عليها من تلك الجهة فهو من القسم الأول، فعلى هٰذا كل من كان بُعده من ذٰلك الحد أكثر كان إغراقه في مقتضى الأصول الكلية أكثر.

وإذا نظرت إلى أوصاف رسول الله ﷺ وأفعاله تبين لك فرق ما بين القسمين، وبون ما بين المنزلتين، وكذٰلك ما يؤثر من شِيَم الصحابة واتصافهم

---

(١) من الكفارات وغيرها. (د).

(٢) الحجز؛ بضم، ففتح: جمع حجزة؛ بضم، فسكون، وهي موضع شد الإزار، والمراد هنا التمسك والتعلق. (ف).

(٣و٤) يحتاج إلى بيان؛ فإن ذٰلك إنما يظهر في مواطن الوعظ بالترغيب والترهيب، لا في الاجتهاد؛ إلا أن يقال: إن ذٰلك يظهر في الاجتهاد بمعنى تحقيق المناط الخاص لما سبق أنه يختلف باختلاف الأشخاص وما يناسبهم. (د).

بمقتضى تلك الأصول، وعلى هٰذا القسم عوَّل من شُهر من أهل التصوف، وبذٰلك سادوا غيرهم ممن لم يبلغ مبالغهم في الاتصاف بأوصاف الرسول ﷺ وأصحابه، وأما غيرهم ممن حاز من الدنيا نصيباً فافتقر إلى النظر في هٰذه الجزئيات والوقائع الدائرة بين الناس في المعاملات والمناكحات؛ فأجروها بالأصول الأولى على حسب ما استطاعوا، وأجروها بالفروع الثواني حين اضطروا إلى ذٰلك؛ فعاملوا ربهم في الجميع، ولا يقدر على هٰذا[1] إلا الموفَّق الفَذّ، وهو كان شأن معاملات الصحابة كما نص عليه أصحاب السير.

ولم تزل الأصول يندرس العمل بمقتضاها لكثرة الاشتغال بالدنيا والتفريع فيها؛ حتى صارت كالنسي المنسي، وصار طالب العمل بها كالغريب المقصى عن أهله، وهو داخل تحت معنى قوله عليه الصلاة والسلام: «بدَأ هٰذا الدين غريباً وسيعود غريباً كما بدأ؛ فطوبى للغرباء»[2].

---

(١) في (د): «ذٰلك».

(٢) مضى تخريجه (١ / ١٥١)، وهو صحيح، وفي (ف): «بدا» من غير همز، وكتب: «روي مهموزاً وغير مهموز[1]»، أي أنه كان في أول أمره كالغريب الوحيد لقلة المسلمين، وسيعود غريباً كما كان، أي: يقل المسلمون في آخر الزمان لفساد الناس، وظهور الفتن؛ فطوبى للغرباء أولاً وآخراً؛ لصبرهم على أذى الكفار، ولزومهم دين الإسلام، وقد سئل ﷺ عن الغرباء؛ فقال: «الذين يحيون ما أمات الناس من سنتي»[2]، وطوبى لهم؛ أي: قرة عين وخير لهم»، وفي (ط): «بدأ الإسلام».

---

(١) انظر في هٰذا: «شرح النووي على صحيح مسلم» (٢ / ١٧٦)، و«التدوين في تاريخ قزوين» (١ / ١٣٩).

(٢) ورد هٰذا التفسير في حديث عمرو بن عوف، أخرجه البزار (رقم ٣٢٨٧ ـ زوائده)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (رقم ١٠٥٢، ١٠٥٣)، والبيهقي في «الزهد» (رقم ٢٠٧)، والخطيب في «شرف أصحاب الحديث» (ص ٢٣)، وابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ١٢٠)، وعياض في «الإلماع» (ص ١٨ ـ ١٩) بإسنادٍ واهٍ، وقد صح تفسير الغرباء بـ «النزاع» من القبائل؛ كما مضى تخريجه (١ / ١٥١).

فالحاصل من هٰذه الجملة أن النظر في الكليات يشارك الجمهورُ فيه العلماء على الجملة، وأما النظر في الجزئيات؛ فيختص بالعلماء واستقراء ما تقدم من الشريعة يبينه.

فصل

كان المسلمون قبل الهجرة آخذين بمقتضى التنزيل المكي على ما أداهم إليه اجتهادهم واحتياطهم؛ فسبقوا غاية السبق حتى سموا (السابقين) بإطلاق، ثم لما هاجروا إلى المدينة ولحقهم في ذٰلك السبق من شاء الله من الأنصار، وكملت لهم بها شعب الإيمان ومكارم الأخلاق، وصادفوا ذٰلك وقد رسخت في أصولها أقدامهم فكانت المتممات أسهل عليهم؛ فصاروا بذٰلك نُوراً حتى نزل مدحهم والثناء عليهم في مواضع من كتاب الله، ورفَّع رسول الله ﷺ من أقدارهم، وجعلهم في الدين أئمة؛ فكانوا هم القدوة العظمى في أهل الشريعة، ولم يتركوا بعد الهجرة ما كانوا عليه، بل زادوا في الاجتهاد وأمعنوا في الانقياد لِما حد لهم في المكي والمدني معاً.

لم تزحزحهم الرخص المدنيات عن الأخذ بالعزائم المكيات، ولا صدهم عن بذل المجهود في طاعة الله ما متعوا به من الأخذ بحظوظهم وهم منها في سعة، ﴿وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ﴾ [البقرة: ١٠٥].

فعلى[1] تقرير[2] هٰذا الأصل مَن أخذ بالأصل الأول واستقام فيه كما استقاموا فطوبى له، ومن أخذ بالأصل الثاني فبها ونعمت، وعلى الأول جرى

---

(١) هٰذا كالتلخيص لما سبق بمعنى يبني عليه مقصده في تفريع طريقة الصوفية عليه بقوله: «فعلى تقرير هٰذا الأصل من أخذ الأصل الأول... إلخ». (د).

(٢) في الأصل و(ف): «تقدير».

الصوفية الأول[1]، وعلى الثاني جرى من عداهم ممن لم يلتزم ما التزموه، ومن ها هنا يفهم شأن المنقطعين إلى الله فيما امتازوا به من نحلتهم المعروفة؛ فإن الذي يظهر لبادىء الرأي منهم أنهم التزموا أموراً لا توجد عند العامة، ولا هي مما يلزمهم شرعاً؛ فيظن الظان أنهم شددوا على أنفسهم، وتكلفوا ما لم يكلفوا، ودخلوا على غير مدخل أهل الشريعة.

وحاش لله! ما كانوا ليفعلوا ذٰلك وقد بنوا نحلتم على اتباع السنة وهم باتفاق أهل السنة صفوة الله من الخليقة، لٰكن إذا فهمت حالة المسلمين في التكليف أول الإسلام، ونصوص التنزيل المكي [المحكم] الذي لم ينسخ، وتنزيل أعمالهم عليه؛ تبين لك أن تلك الطريق[2] سلك هٰؤلاء، وباتباعها عُنُوا[3] على وجه لا يضاد المدني المفسر.

فإذا سمعت مثلاً أن بعضهم سئل عما يجب من الزكاة في مئتي درهم، فقال: «أمَّا على مذهبنا؛ فالكلُّ لله، وأما على مذهبكم؛ فخمسة دراهم»، وما أشبه ذٰلك؛ علمت أن هٰذا يُستمد مما تقدم؛ فإن التنزيل المكي أمر فيه بمطلق إنفاق المال في طاعة الله، ولم يبين فيه الواجب من غيره، بل وكل إلى اجتهاد المنفق، ولا شك أن منه ما هو واجب ومنه ما ليس بواجب، والاحتياط في مثل هٰذا[4] المبالغةُ في الإنفاق في سد الخلات وضروب الحاجات، إلى غاية تسكن إليها نفس المنفق؛ فأخذ هٰذا المسؤول في خاصة نفسه بما أفتى به، والتزمه

---

(١) قوله: «الأول» تقييد لما عليه من ذمّه منهم من المتأخرين؛ كما مضى (١ / ٣٥٨)، والفرق بين الطائفتين العلم الشرعي المصفى؛ فالأوائل ممن لهم انقطاع إلى الله لم يفعلوا ذٰلك إلا بعد تحري الحق والصواب بالأدلة والبراهين.

(٢) لعله: «إن في تلك الطريق». (ف).

(٣) في (ماء): «عللوا».

(٤) في (د): «في مثل هٰذه».

مذهباً في تعبده، ووفاء بحق الخدمة، وشكر النعمة وإسقاطاً لحظوظ نفسه، وقياماً على قدم العبودية المحضة حتى لم يبق لنفسه حظاً وإن أثبته له الشارع اعتماداً على أن لله خزائن السماوات والأرض، وأنه قال: ﴿لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا نَّحْنُ نَرْزُقُكَ﴾ [طه: ١٣٢].

وقال: ﴿مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ﴾ [الذاريات: ٥٧].

وقال: ﴿وَفِى ٱلسَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ [الذاريات: ٢٢].

ونحو ذٰلك؛ فهٰذا نحو من التعبد لمن قدر على الوفاء به، ومثله لا يقال في ملتزمه: إنه خارج عن الطريقة، ولا متكلف في التعبد، لٰكن لما كان هٰذا الميدان لا يسرح فيه كل الناس قيد في التنزيل المدني حين فرضت الزكوات؛ فصارت هي الواجبة انحتاماً، مقدرة لا تتعدى إلى ما دونها، وبقي ما سواها على حكم الخيرة؛ فاتسع على المكلف مجال الإبقاء جوازاً، والإنفاق ندباً؛ فمن مقل في إنفاقه ومن مكثر، والجميع محمودون لأنهم لم يتعدوا حدود الله، فلما كان الأمر على هٰذا استفسر المسؤول السائل ليجيبه عن مقتضى سؤاله.

ومنهم من لا ينتهي في الإنفاق إلى إنفاذ الجميع، بل يبقى بيده ما تجب في مثله الزكاة حتى تجب عليه، وهو مع ذٰلك موافق في القصد لمن لم يبق شيئاً، علماً بـ «أن في المال حقاً سوى الزكاة»[1]، وهو لا يتعين تحقيقاً، وإنما فيه الاجتهاد؛ فلا يزال ناظراً في ذٰلك مجتهداً فيه ما بقي بيده منه شيء،

---

(١) ورد هٰذا اللفظ في حديث أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الزكاة، باب ما جاء أن في المال حقاً سوى الزكاة، ٣ / ٤٨ / رقم ٦٥٩، ٦٦٠)، والدارمي في «السنن» (١ / ٣٨٥) عن فاطمة بنت قيس بإسنادٍ ضعيف، قال الترمذي: «هٰذا حديث إسناده ليس بذاك، وأبو حمزة ميمون الأعور يضعف، وروى بيان وإسماعيل بن سالم عن الشعبي هٰذا الحديث قوله، وهو أصح». وانظر ما مضى (٣ / ٦٤).

متحملاً[1] منه أمانة لا ينفك عنها إلا بنفاده، أو كالوكيل فيه لخلق الله، سواء عليه أعدَّ نفسه منهم[2] أم لا.

وهٰذا كان غالب أحوال الصحابة، ولم يكن إمساكهم مضاداً لاعتمادهم على مسبب الأسباب سبحانه وتعالى؛ إلا أن هٰذا الرأي أجري على اعتبار سنة الله تعالى في العاديات، والأول ليس للعاديات عنده مزية في جريان الأحكام على العباد.

وأما من أبقى لنفسه حظاً؛ فلا حرج عليه، وقد أثبت له حظه من التوسع في المباحات على شرط عدم الإخلال بالواجبات، وهٰكذا يجب أن ينظر في كل خَصْلَة من الخصال المكية حتى يعلم أن الأمر كما ذكر؛ فالصواب والله أعلم أن أهل هٰذا القسم[3] مَعاملون حكماً بما قصدوا من استيفاء الحظوظ؛ فيجوز لهم ذٰلك، بخلاف القسمين الأولين، وهما من لا يأخذ بتسببه أو يأخذ به ولٰكن على نسبة القسمة ونحوها.

فإن قيل: فلم لا تقع الفتيا بمقتضى هٰذا الأصل عند الفقهاء؟

فاعلم أن النظر فيه خاص لا عام، بمعنى أنه مبنيٌّ على حالة يكون المستفتي عليها، وهو كونه يعمل لله ويترك لله في جميع تصاريفه؛ فسقط له طلب الحظ لنفسه، فساغ أن يفتي على حسب حاله؛ لأنه يقول: هٰذه حالتي فاحملني على مقتضاها، فلا بد أن تحمله على ما تقتضيه[4]، كما لو قال أحد للمفتي: إني عاهدت الله على أن لا أمس فرجي بيميني، أو عزمت على ألا أسأل أحداً شيئاً، وأن لا تمس يدي يدَ مشرك، وما أشبه هٰذا؛ فإنه عقد [عقداً]

---

(١) في (ماء): «محتملاً».

(٢) في (د): «أمدّ نفسه منه».

(٣) في (د): «أهل هٰذا البلد».

(٤) في (د): «يحمله... تقضيه».

لله على فعل فضلٍ، وقال قال تعالى: ﴿وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمۡ﴾ [النحل: ٩١].

ومدح الله في كتابه الموفين بعهدهم إذا عاهدوا، وهٰكذا كان شأن المتجردين لعبادة الله؛ فهو مما يطلب الوفاء به ما لم يمنع مانع.

وفي الحديث: «إنَّ خيراً لأحدكم أن لا يسأل من أحد شيئاً»[١]؛ فكان أحدهم يقع له سوطُه من يده فلا يسألُ أحداً أن يُناوله إياه[٢].

وقال عثمان: ما مسستُ ذَكَري بيميني منذ بايعت بها رسول الله ﷺ[٣].

وقصة حَمِيِّ الدَّبْر[٤] ظاهرةٌ في هٰذا المعنى؛ إذ عاهد الله أن لا يمس مشركاً، فحمَتْهُ الدَّبْرُ حين استُشهد أن يمسه مشرك، الحديث كما وقع[٥].

---

(١) مضى تخريجه (١ / ٥٠١).

(٢) مضى تخريجه (٢ / ٥٠٠).

(٣) أخرج الفسوي في «المعرفة والتاريخ» (٢ / ٤٨٨)، وابن قتيبة في «غريب الحديث» (٢ / ٧٢)، والطبراني في «الكبير» (١ / ٨٥ / رقم ١٢٤)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (ص ٢٣، ٢٤) من طرق عن ابن لهيعة عن يزيد بن عمرو عن أبي ثور الفهمي عن عثمان قال: «لقد اختبأتُ عند ربي عشراً...»، وذكر منها: «ولا وضعتُ يميني على فرجي منذ بايعتُ بها حبي ﷺ»، وذكره ابن جرير في «التاريخ» (٤ / ٣٩٠)، والذهبي في «تاريخ الإسلام» (ص ٤٦٩ - عهد الخلفاء الراشدين)، وابن كثير في «البداية والنهاية» (٧ / ٢١٠)، وغيرهم.

وأخرجه من طريق آخر بنحوه أبو يعلى في «مسنده» (٧ / ٤٥)، والخطيب في «تاريخه» (٩ / ٣٣٩)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (١٤٢ - ١٤٣ - ترجمة عمر بن الخطاب).

(٤) بفتح الحاء، وكسر الميم، وياء مشددة؛ أي: محميه، والدبر؛ بفتح الدال، وكسرها، وسكون الباء: النحل والزنابير، وحمي الدبر هو عاصم بن ثابت بن أبي الأفلح الأنصاري، من أصحاب رسول الله ﷺ، أصيب يوم أحد؛ فمنعت النحل الكفار منه، وقصته أن المشركين لما قتلوه أرادوا أن يمثلوا به؛ فسلط الله عز وجل عليهم الزنابير الكبار تأبر الدارع، فارتدعوا عنه؛ حتى أخذه المسلمون، فدفنوه، وتأبر؛ بكسر الباء: تدفع بإبرتها. (ف).

(٥) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب المغازي، باب منه، ٧ / ٣٠٨ - ٣٠٩ / رقم =

غير أن الفُتيا بمثـل هٰذا اختصت بشيوخ الصـوفية؛ لأنهم المبـاشرون لأرباب هٰذه الأحوال، وأما الفقهاء؛ فإنما يتكلمون في الغالب مع مَن كان طالباً لحـظه من حيث أثبته له الشارع، فلا بد أن يفتيه بمقتضاه، وحدودُ الحظوظ معلومـة في فن الفقه، فلو فرضنا أحداً جاء سائلاً وحالُه ما تقدم؛ لكان على الفقيه أن يفتيه بمقتضاه، ولا يقال: إن هٰذا خلاف ما صرح به الشارع؛ لأن الشارع قد صرح بالجميع، لٰكن جعل إحدى الحالتين وهي المتكلَّم فيها من مكـارم الأخـلاق ومحاسن الشيم، ولم يُلزمها أحداً لأنها اختيارية في الأصل بخلاف الأخرى العامة؛ فإنها لازمة، فاقتضى ذٰلك الفتيا بها عموماً كسائر ما يتكلم الفقهاء فيه.

فإن قيل: فإذا كانت غير لازمة؛ فلِم تقع الفتيا بها على مقتضى اللزوم؟

قيل: لم يفت بها [على][1] مقتضى اللزوم الذي لا ينفك عنه السائل من حيث القضاء عليه بذٰلك، وإنما يفتي بها وهو طالب أن يلزم نفسه ذٰلك حسبما استدعاه حاله، وأصل الإلزام معمول به شرعاً، أصله النذر والوفاء بالوعد[2] في

= ٣٩٨٩، وباب غزوة الرجيع، ٧ / ٣٧٨ - ٣٧٩ / رقم ٤٠٨٦) عن أبي هريرة؛ قال: «بعث النبي ﷺ سريةً عيناً، وأمَّر عليهم عاصم بن ثابت، فانطلقوا. . .»، وفيه أنه قُتِلَ و«بعثت قريش إلى عاصم ليُؤتوا بشيء من جسده يعرفونه، وكان عاصم قتل عظيماً من عظمائهم يوم بدر؛ فبعث الله عليه مثل الظُّلَّة من الدَّبْر، فَحَمَتْهُ من رُسُلهم، فلم يقدروا منه على شيء».

وأخـرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الجهاد، باب في الرجل يستأسر، ٣ / ٥١ / رقم ٢٦٦٠) مختصراً، وأحمد في «المسند» (٢ / ٢٩٤، ٣١٠ - ٣١١)، وفي رواية ابن إسحاق: «كان عاصم بن ثابت أعطى الله عهداً أن لا يمسه مشرك، ولا يمس مشركاً أبداً».

انظر: «فتح الباري» (٧ / ٣٨٤)، وعزاه في «الإصابة» (٢ / ٢٤٥) لـ «الصحيحين» بلفظ ابن إسحاق، وفي هٰذا نظر، وهو ليس في مسلم، وقول (ف): «يوم أُحد» ليس بصحيح.

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (د).

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «أصله النظر والوفاء بالعهد».

التبرعات، ومن مكارم الأخلاق ما هو لازم[1]؛ كالمتعة في الطلاق، وحديث: «لا يَمْنَعَنَّ أحدكم جاره أن يغرز خشبة في جداره»[2].

وكان عليه الصلاة والسلام يعامل أصحابه بتلك الطريقة ويميل بهم إليها؛ كحديث الأشعريين إذ أرملوا[3].

وقوله: «من كان له فضل ظهرٍ؛ فلْيَعُد به[4] على من لا ظهر له» الحديث بطوله[5].

وقوله: «من ذا الذي تألَّى[6] على الله لا يفعل الخير؟»[7].

---

(١) ألَّف محمد بن محمد الحطَّاب المالكي (ت ٩٥٤هـ) كتاباً بعنوان: «تحرير الكلام في مسائل الالتزام»، وهو مطبوع، وفيه كلام تفصيلي على الفروع المذكورة عند المصنِّف.

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب المظالم، باب لا يمنع جاره أن يغرز خشبةً في جداره، ٥ / ١١٠ / رقم ٢٦٤٣، وكتاب الأشربة، باب الشرب من فم السِّقاء، ٩ / ٩٠ / رقم ٥٦٢٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساقاة، باب غرز الخشب في جدار الجار، ٣ / ١٢٣٠ / رقم ١٦٠٩) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) مضى لفظه وتخريجه (٢ / ٣٢٤)، و[أرملوا]؛ (أي): نفدت أزوادهم، يقال: أرمل الرَّجُلُ والقوم إذا ذهب زادهم. (ف) و (م).

(٤) [فليعد] ـ بالدال [المهملة] ـ: من عاد يعود، إذا رجع. (ف) و (م).

(٥) مضى تخريجه (٣ / ٦٣).

(٦) أي: حلف، يقال: تألَّى، يتألَّى، تألياً، وائتلى يأتلي ائتلاءً: [إذا] حلف. (ف) و(م).

(٧) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الصلح، باب هل يُشير الإمام بالصُّلح، ٥ / ٣٠٧ / رقم ٢٧٠٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساقاة، باب استحباب الوضع من الدَّين، ٣ / ١١٩١ ـ ١١٩٢ / رقم ١٥٥٧) عن عائشة؛ قالت: سمع رسول الله ﷺ صوتَ خصوم بالباب، عالية أصواتُهم، وإذا أحدهما يستوضعُ الآخرَ ويسترفقه في شيء، وهو يقول: «والله لا أفعل». فخرج عليهما رسول الله ﷺ، فقال: «أين المتألي على الله لا يفعل المعروف؟»، وأبهم مسلم شيخه فيه، انظر له: «غرر الفوائد المجموعة» (ص ٦٧٨ ـ ٦٨٠ ـ بتحقيقي) لرشيد الدين العطار.

وإشارته إلى بعض أصحابه أن يحطَّ عن غريمه الشطرَ من دَينه[1].

وقد أنزل الله[2] في شأن أبي بكر الصديق حين ائتلى أن لا ينفق على مِسطح: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُوْلُواْ ٱلْفَضْلِ مِنكُمْ﴾ الآية [النور: ٢٢]، وبذلك عمل عمر ابن الخطاب في حكمه على محمد بن مسلمة بإجراء الماء على أرضه، وقال: «والله؛ لَيَمُرَّنَّ به ولو على بطنك»[3].

---

(١) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الصلاة، باب التقاضي والملازمة في المسجد، ١ / ٥٥١ - ٥٥٢ / رقم ٤٥٧، وكتاب الخصومات، باب كلام الخصوم بعضهم في بعض، ٥ / ٧٣ / رقم ٢٤١٨، وكتاب الصُّلح، باب هل يُشير الإمامُ بالصُّلح، ٥ / ٣٠٧ / رقم ٢٧٠٦، وباب الصلح بالدَّين والعين، ٥ / ٣١١ / رقم ٢٧١٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساقاة، باب استحباب الوضع من الدَّين، ٣ / ١١٩٢ / رقم ١٥٥٨) عن كعب بن مالك؛ أنه تقاضى ابنَ أبي حَدْرَدٍ دَيْناً كان له عليه، في عهد رسول الله ﷺ في المسجد؛ فارتفعت أصواتُهما حتى سَمِعها رسولُ الله ﷺ وهو في بيته، فخرج إليهما رسولُ الله ﷺ حتى كشف سِجْفَ - أي: ستر - حجرته، ونادى كعبَ بن مالك؛ فقال: «يا كعبُ!». فقال: لبَّيك يا رسول الله. فأشار إليه بيده أن ضَعِ الشَّطْرَ من دَيْنك. قال كعبٌ: قد فعلتُ يا رسول الله. قال رسول الله ﷺ: «قُم فاقْضِه».

(٢) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب المغازي، باب حديث الإفك، ٧ / ٤٣١ - ٤٣٥ / رقم ٤١٤١)، ومُسلم في «صحيحه» (كتاب التوبة، باب في حديث الإفك وقبول توبة القاذف، ٤ / ٢١٢٩ - ٢١٣٧ / رقم ٢٧٧٠) عن عائشة - ضمن حديث الإفك الطويل -، وفيه: «... قال أبو بكر - وكان يُنفق على مسطح بن أثاثة لقرابته منه وفقره -: والله لا أُنفِقُ على مسطح شيئاً أبداً بعد الذي قال لعائشة ما قال. فأنزل الله تعالى: **﴿ولا يأتل أولوا الفضل منكم﴾**».

(٣) أخرجه مالك في «الموطّأ» (٧٤٦ - رواية يحيى، ورقم ٢٨٩٧ - رواية أبي مصعب، و٣٥٨ - رواية محمد بن الحسن) - ومن طريقه الشافعي في «المسند» (٢ / ١٣٥)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٦ / ١٥٧) و«معرفة السنن والآثار» (٩ / رقم ١٢٢٦٤) -، ويحيى بن آدم في «الخراج» (رقم ٣٥٣) من طريق عمرو بن يحيى المازني عن أبيه، وشك فيه يحيى؛ فقال: «أظنه عن أبيه، ولعله رواه من حفظه»، **وإسناده رجاله ثقات؛ إلا أنه مرسل**، كما قال البيهقي.

ولـه طريق أخرى أشـار إليها البيهقي وابن عبدالبر في «الاستذكار» (٢٢ / ٢٢٩ / رقم =

إلى كثير من هٰذا الباب.

وأخص(1) من هٰذا فتيا أهـل الورع إذا علمت درجة الورع في مراتبه؛ فإنه يفتَى بما تقتضيه مرتبته، كما يحكى عن أحمد بن حنبل أن امرأة سألته عن الغزل بضـوء مشـاعـل السلطان؛ فسألها: «مَن أنت؟ فقالت: أخت بشرٍ الحافي. فأجابها بترك الغزل بضوئها»(2).

هٰذا معنى الحكاية دون لفظها.

وقـد حكى مطرِّفٌ(3) عن مالك في هٰذا المعنى؛ أنه قال: «كان مالك يستعمل في نفسه ما لا يُفتي به الناس»(4)، يعني: العوام، ويقول: «لا يكون العالم عالماً حتى يكون كذٰلك وحتى يحتاط لنفسه بما(5) لو تركه لم يكن عليه فيه(6) إثم». هٰذا كلامه.

وفي هٰذا من كلام الناس والحكايات عنهم كثير، والله أعلم.



= ٣٢٥٤٤)، ثم ظفرتُ بها في «الخراج» ليحيى بن آدم (رقم ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠)، وهو مرسل أيضاً، أفاده البيهقي.

(1) في (ط): «وأرخص».

(2) ذكره القشيري في «الرسالة» (ص ٥٤).

(3) نقله عنـه القـاضي عياض في «تـرتيب المدارك» (١ / ١٨٠ ـ ط بيروت)، وأسنده الخطيب البغدادي إليه في «الفقيه والمتفقه» (٢ / ١٦١).

(4) في «ترتيب المدارك»: «ما لا يلتزمه الناس».

(5) أي: بفعل ما لو تركه لم يكن آثماً، ولٰكنه إنصاف من النفس، وإسقاط للحظ. (د).

(6) سقطت «فيه» من (م)، وفي «ترتيب المدارك»: «... لو تركه لا يكون عليه فيه إثم».

الطرف الثاني

فيما يتعلق بالمجتهد [من الأحكام] من جهة فتواه

والنظر فيه في مسائل

المسألة الأولى

المفتى قائمٌ[1] في الأمة مَقامَ النبي ﷺ.

والدليل على ذٰلك أمور:

أحدها: النقل الشرعي في الحديث: «إن العلماءَ ورَثةُ الأنبياء، وإن الأنبياءَ لم يُورثُوا دِيناراً ولا دِرهماً وإنما ورثُوا العلم»[2].

وفي «الصحيح»: «بَينا أنا نائمٌ أُتيتُ بقَدَحٍ من لبنٍ فشربتُ؛ حتى إنِّي لأرَى الرِّيَّ يخرُجُ من أظفاري، ثم أعطيتُ فضلِي عمرَ بنَ الخطاب». قالوا: فما أوَّلته يا رسول الله؟ قال: «العلم»[3]. وهو في معنى الميراث.

---

(١) القيام مقامه ﷺ يكون بجملة أمور، منها: الوراثة في علم الشريعة بوجهٍ عام، ومنها إبلاغها للناس، وتعليمها للجاهل بها، والإنذار بها كذٰلك، ومنها بذل الوسع في استنباط الأحكام في مواطن الاستنباط المعروفة؛ فكل مرتبة من هٰذه المراتب أعلى مما قبلها، فالمرتبة الأولى استدل عليها بحديثين وبمجموع الآيتين؛ فصدر الآية الثانية يفيد وراثة العلم، وعجز الثانية مع الأولى يفيدان الوراثة بوجهٍ عام، والوراثة في النذارة بوجهٍ خاص ولو أخرهما إلى الرتبة الثانية ليستدل بهما عليها كان أجود، والرتبة الثانية استدل عليها بالأحاديث الثلاثة، والثالثة أدلتها هي عين أدلة الاجتهاد، ومطالبة من بلغ رتبته بالقيام به مضافة إلى دليل أنه ﷺ له الاجتهاد، وهٰذه الرتبة للمفتي أهم الرتب الثلاثة في القيام مقامه والخلافة عنه ﷺ كما سيقول المؤلف، وبهٰذا التقرير يتضح كلامه؛ فليست الأمور الثلاثة دليلاً على نوع واحد، بل المستدل عليه أنواع ثلاثة كلها داخلة تحت الخلافة عنه، وأدلتها أيضاً مختلفة بحسبها. (د).

قلت: أسهب ابن القيم في بيان أن المفتي في الأمة قائم مقام النبي ﷺ، وذٰلك في «إعلام الموقعين»، ونقل القاسمي في «الفتوى في الإسلام» (ص ٤٩ ـ ٥٤) كلام المصنف هٰذا، وانظر: «المعتمد» (١ / ٣٣٨)، و «أفعال الرسول ﷺ» (١ / ٩٤)، و «الفتيا ومناهج الإفتاء» (ص ١١٩)، كلاهما للشيخ محمد الأشقر.

(٢) مضى تخريجه (٤ / ٧٦).

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب التَّعبير، باب اللبن، ١٢ / ٣٩٣ / رقم ٧٠٠٦، =

وبعث النبي ﷺ نذيراً؛ لقوله: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ نَذِيرٌ﴾ [هود: ١٢].

وقال في العلماء: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ﴾ الآية [التوبة: ١٢٢] وأشباه ذلك.

وأشباه ذلك.

والثاني: أنه نائب عنه في تبليغ الأحكام؛ لقوله: «ألا لِيُبلغِ الشاهدُ منكم الغائبَ»[1].

وقال: «بَلغُوا عني ولو آيةً»[2].

وقال: «تَسْمَعُون ويُسْمَعُ منكم، ويُسمعُ ممن يَسمعُ منكم»[3].

= وباب إذا جرى اللبن في أطرافه أو أظافيره، ١٢ / ٣٩٤ / رقم ٧٠٠٧، وباب إذا أعطى فضلَه غيره في النوم، ١٢ / ٤١٧ / رقم ٧٠٢٧، وباب القَدَح في النَّوم، ١٢ / ٤٢٠ / رقم ٧٠٣٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عمر رضي الله عنه، ٤ / ١٨٥٩ ـ ١٨٦٠ / رقم ٢٣٩١) عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما.

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب العلم، باب ليبلغ العِلمَ الشَّاهدُ الغائبَ، ١ / ١٩٩ / رقم ١٠٥، وكتاب المغازي، باب حجَّة الوداع، ٨ / ١٠٨ / رقم ٤٤٠٦، وكتاب الأضاحي، باب من قال: الأضحى يوم النَّحر، ١٠ / ٧ ـ ٨ / رقم ٥٥٥٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب القسامة، باب تغليظ تحريم الدِّماء والأعراض والأموال، ٣ / ١٣٠٥ ـ ١٣٠٦ / رقم ١٦٧٩) عن أبي بَكْرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، ٦ / ٤٩٦ / رقم ٣٤٦١) وغيره عن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما.

(٣) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب العلم، باب فضل نشر العلم، ٣ / ٣٢١ ـ ٣٢٢ / رقم ٣٦٥٩) ـ ومن طريقه البيهقي في «الدلائل» (٦ / ٥٣٩)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (١ / ١٩١ / رقم ٢٠٣)، ومن طريقه ابن خير في «الفهرست» (١٠، ١٢ ـ ١٣) ـ، وأحمد في «المسند» (١ / ٣٢١)، وابن حبان في «الصحيح» (١ / ٢٦٣ / رقم ٦٢ ـ الإحسان، ورقم ٧٧ ـ =

وإذا كان كذٰلك؛ فهو معنى كونه قائماً مقام النبي.

والثالث: أن المفتي شارع من وجه لأن ما يبلّغه من الشريعة؛ إما منقول عن صاحبها، وإما مستنبط من المنقول؛ فالأول يكون فيه مبلغاً، والثاني يكون فيه قائماً مقامه في إنشاء الأحكام، وإنشاءُ الأحكام إنما هو للشارع[1]، فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده؛ فهو من هٰذا الوجه شارع، واجبٌ اتباعه[2] والعملُ على وفق ما قاله، وهٰذه في الخلافة على

= موارد)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٩٥)، والرامهرمزي في «المحدّث الفاصل» (٩٢)، والرازي في «مشيخته» (رقم ٥)، والخطيب في «شرف أصحاب الحديث» (٧٠)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١٠ / ٢٥٠)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١٠١٢ ـ ١٠١٣ / رقم ١٩٣٢) عن ابن عباس، وإسناده حسن.

قال الحاكم: «صحيح على شرط الشيخين، ليس له علّة».

قلت: فيه أبو جعفر الرازي عبدالله بن عبدالله، لم يخرج له الشيخان، قال النسائي: «ليس به بأس»، ووثقه ابن حبان؛ فقال عقب حديثه: «ثقة كوفي»، ولم يضعفه أحد، قاله العلائي في «جامع التحصيل» (ص ٥٠ ـ ٥١)، وزاد: «والحديث حسن، وقد صححه الحاكم في «المستدرك»، وفي كلام إسحاق بن راهويه ما يقتضي تصحيحه أيضاً».

وللحديث شاهد عن ثابت بن قيس أخرجه البزار في «مسنده» (١٤٦ ـ زوائده)، والطبراني في «الكبير» (٢ / ٧١ / رقم ١٣٢١)، والرامهرمزي في «المحدث الفاصل» (ص ٩١)، والخطيب في «شرف أصحاب الحديث» (ص ٣٧ ـ ٣٨)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١٠١٢ / رقم ١٩٣١).

ورجاله ثقات؛ إلا أن انقطاعاً فيه عبدالرحمٰن بن أبي ليلى لم يسمع من ثابت، أفاده الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١ / ١٣٧).

(١) أي: بالوحي أو الاجتهاد على القول به له ﷺ. (د).

(٢) في هٰذا نظر؛ فالمفتي ليس شارعاً، وليس واجب الاتباع لأنه مفتٍ، وإلا للزم الناس فتاوى المجتهدين جميعاً على اختلافها وتناقضها، ويتأيّد ذٰلك بما أخرجه مسلم في «صحيحه» (رقم ٦٥٤) بعد (٢٥٧) وغيره عن ابن مسعود قوله: «إن الله شرع لنبيكم سنن الهدى»، وقال تعالى: =

التحقيق[1]، بل القسم الذي هو فيه مبلغٌ لا بد من نظره فيه من جهة فهم المعاني من الألفاظ الشرعية، ومن جهة تحقيق مناطها وتنزيلها على الأحكام، وكلا الأمرين راجع إليه فيها؛ فقد قام مقام الشارع أيضاً في هٰذا المعنى، وقد[2] جاء في الحديث: «أن مَن قَرأ القرآنَ؛ فقد أدرجتِ النبوَّةُ بين جَنْبيه»[3].

= ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً. . .﴾، وترى في لفظ «المشرع» بحثاً مطوَّلاً في كتاب «التطوُّر التشريعي في المملكة العربية السعودية» (ص ٣٢ ـ ٣٦)، ولكل من الشيخ عبدالعال عطوة والشيخ عبدالستار فتح الله سعيد في كتابه «المنهاج القرآني في التشريع» (ص ٣٠٠ ـ ٣٠٢) اعتراضات على مؤلف الكتاب في تجويزه هٰذا الإطلاق.

وانظر: «الفروق» (٤ / ٥٣ ـ ٥٤)، و«نظرات في اللغة» (ص ١٠٦) للغلاييني، و«معجم المناهي اللفظية» (ص ٣٠٣ ـ ٣٠٥ ـ ط الأولى) للشيخ بكر أبو زيد، والتعليق على «الفتوى في الإسلام» (ص ٥٣) للقاسمي، و«تغيّر الفتوى» (ص ٥٧ ـ ٥٨) لبازمول.

(١) أفاد الشيخ القاسمي في كتابه «الفتوى في الإسلام» (ص ٥٣ ـ الهامش) أن المصنف يشير إلى حديث: «اللهم ارحم خلفائي».

قلت: الحديث ضعيف باطل، ومضى تخريج نحوه بإسهاب.

(٢) يصلح أن يكون دليلاً للرتب الثلاث. (د).

(٣) أخرجه محمد بن نصر المروزي في «قيام الليل» (ص ١٥٩)، وأبو عبيد (ص ٥٣)، وابن الضُّريس (٦٥)، وأبو الفضل الرازي (٥١)، كلهم في «فضائل القرآن»، والشجري في «الأمالي» (١ / ٩٢)، والبيهقي في «الشعب» (٥ / ٥٣١)، والخطيب في «تاريخه» (٩ / ٣٩٦) من طريق إسماعيل بن رافع عن إسماعيل بن عبيدالله عن عبدالله بن عمرو مرفوعاً.

وإسناده ضعيف جدّاً، إسماعيل بن رافع متروك.

وأخرجه ابن الأنباري في «إيضاح الوقف والابتداء» (١ / ١١ ـ ١٢)، وابن حبان في «المجروحين» (١ / ١٨٧ ـ ١٨٨)، وابن عدي في «الكامل» (٢ / ٤٤٠ ـ ٤٤١)، وأبو الفضل الرازي في «فضائل القرآن» (رقم ٥٠)، والخطيب في «تاريخ بغداد» (١٣ / ٤٤٦)، والشجري في «الأمالي» (١ / ٨٥)، والبيهقي في «الشعب» (٤ / ٥٥٧ ـ ٥٥٨ و٥ / ٥٣٠)، وابن الجوزي في «الموضوعات» (١ / ٢٥٢ ـ ٢٥٣)، و«الحدائق» (١ / ٥٠١) من طريق بشر بن نُمير عن القاسم =

وعلى الجملة؛ فالمفتي مخبر عن الله كالنبي، ومُوقعٌ للشريعة على أفعال المكلفين بحسب نظره كالنبي، ونافذٌ أمره في الأمة بمنشور[1] الخلافة كالنبي، ولذلك سمّوا أولى الأمر، وقُرنت طاعتهم بطاعة الله ورسوله في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ ﴾ [النساء: ٥٩].

والأدلة على هٰذا المعنى كثيرة.

فإذا ثبت هٰذا انبنى عليه معنى آخر، وهي:

* * * * *

= ابن عبدالرحمٰن عن أبي أمامة مرفوعاً: «من قرأ ثلث القرآن أعطي ثُلُث النبوّة. . . ومن قرأ القرآن كلَّه أُعطي النّبوّة كلَّها».

وإسناده هالك، بشر بن نُمير متَّهم.

وأخرجه الآجرِّي في «أخلاق حملة القرآن» (رقم ١٤)، ومن طريقه أبو الفضل الرازي في «فضائل القرآن» (رقم ٤٩) من طريق مسلمة بن علي الخشني عن زيد بن واقد عن مكحول عن أبي أمامة رفعه: «من قرأ رُبُعَ القرآن؛ فقد أوتي رُبُع النبوة. . . ومن قرأ القرآن؛ فقد أُوتي النبوة؛ غير أنه لا يوحى له»، **وإسناده ضعيف جدّاً**، مسلمة بن علي متروك الحديث، ومكحول لم يسمع من أبي أمامة.

وقد صحّ موقوفاً بنحو اللفظ الذي أورده المصنف عن عبدالله بن عمرو قوله، ومضى تخريجه (٤ / ١٨٩).

(١) أقرب معاني «المنشور» هنا ما كان غير مختوم من كتب السلطان، وذٰلك هو ما أشار إليه سابقاً من الآيات والأحاديث الدالة على خلافة العلماء عنه ﷺ. (د).

المسألة الثانية

وذٰلك أن الفتوى من المفتي تحصل من جهة القول، والفعل، والإقرار.

فأما الفتوى **بالقول**؛ فهو الأمر المشهور، ولا كلام فيه.

وأما **بالفعل**؛ فمن وجهين:

أحدهما: ما يقصد به الأفهام في معهود[1] الاستعمال؛ فهو قائم مقام القول المصرَّح به كقوله عليه الصلاة والسلام: «الشهر هٰكذا وهٰكذا وهٰكذا»[2]. وأشار بيديه.

وسئل عليه الصلاة والسلام في حَجته؛ فقال[3]: ذَبَحتُ قبل أن أرمي. فأومأ بيده، قال: «ولا حرج»[4].

---

(١) أي: في عرف المفتي والمستفتي؛ فرب إشارات يختلف استعمالها عند الأمم والطوائف. (د).

(٢) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الطلاق، باب اللعان، ٩ / ٤٣٩ / رقم ٥٣٠٢) عن ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً: «الشَّهر هٰكذا وهٰكذا وهٰكذا (يعني ثلاثين)»، ثم قال: «وهٰكذا وهٰكذا (يعني تسعاً وعشرين)». يقول مرة ثلاثين، ومرة تسعاً وعشرين.

وأخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الصِّيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، ٢ / ٧٦١ / رقم ١٠٨٠ بعد ١٥) عن ابن عمر، وفيه: «الشهر هٰكذا وهٰكذا وهٰكذا (وعقد الإبهام في الثّالثة)، والشهر هٰكذا وهٰكذا وهٰكذا (يعني: تمام الثلاثين)».

وأخرجه بألفاظ كثيرة، وكذا أخرجه البخاري بنحوه في «صحيحه» (كتاب الصّوم، باب قول النبي ﷺ: «إذا رأيتم الهلال فصوموا»، ٤ / ١١٩ / رقم ١٩٠٨، وباب قول النبي ﷺ «لا نكتب ولا نحسب»، ٤ / ١٢٦ / رقم ١٩١٣)، وأوله في بعض طرقه: «إنا أمة أميّة لا نكتب ولا نحسب...».

(٣) أي: فقال السائل في سؤاله. (م).

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب العلم، باب من أجاب الفُتيا بإشارة اليد =

وقال: «يُقبضُ العلمُ، ويظهرُ الجهل والفِتنُ، ويكثر الهرج». قيل يا رسول الله! وما الهرج؟ فقال هٰكذا بيده؛ فحرفها كأنه يريد القتل[1].

وحديث عائشة في صلاة الكسوف حين أشارت إلى السماء قلت: آية؟ فأشارت برأسها أي نعم[2].

وحين سئل عليه الصلاة والسلام عن أوقات الصلوات؛ قال للسائل: «صل معنا[3] هٰذين اليومين». ثم صلَّى، ثم قال له: «الوقتُ ما بين هٰذينِ»[4]

= والرأس، ١ / ١٨١ / رقم ٨٤).

ومضى تخريجه (٤/ ١٠٠) دون لفظة الإيماء باليد وهو في ستة مواطن أخرى من«صحيح البخاري» (الأرقام: ١٧٢١، ١٧٢٢، ١٧٢٣، ١٧٢٣، ١٧٣٤، ٦٦٦٦)، و«صحيح مسلم» (رقم ١٣٠٦) دونها والمثبت: «ولا حرج» من «صحيح البخاري»، وفي الأصول: «لا» من غير واو.

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب العلم، باب من أجاب الفُتيا بإشارة اليدِ والرأس، ١ / ١٨٢ / رقم ٨٥) عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال ابن حجر في «الفتح» (١ / ١٨٢) معلقاً على: «فحرفها، كأنه يريد القتل»: «كأن ذٰلك فهم من تحريف اليد وحركتها كالضَّارب، لٰكن هٰذه الزيادة لم أرها في معظم الروايات، وكأنها من تفسير الراوي عن حنظلة؛ فإنَّ أبا عوانة رواه عن عباس الدُّوري عن أبي عاصم عن حنظلة، وقال في آخره: «وأرانا أبو عاصم كأنه يضرب عنق الإنسان»».

(٢) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الكسوف، باب صلاة النِّساء مع الرجال في الكسوف، ٢ / ٥٤٣ / رقم ١٠٥٣) عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها؛ قالت: أتيتُ عائشة رضي الله عنها زوجَ النبي ﷺ ـ حين خَسفَتِ الشَّمسُ ـ، فإذا الناس قيامٌ يصلُّون، وإذا هي قائمةٌ تصلِّي؛ فقلتُ: ما للناس؟ فأشارت بيدها إلى السَّماء، وقالت: سبحان الله! فقلت: آية. فأشارت أي نعم...».

وأخرجه أيضاً مسلم في «صحيحه» (كتاب الكسوف، باب ما عرض على النبي ﷺ في صلاة الكسوف من أمرِ الجنة والنار، ٢ / ٦٢٤ / رقم ٩٠٥)، ومالك في «الموطأ» (١ / ١٨٨ ـ ١٨٩).

(٣) لو اكتفى ﷺ بصلاته معهم هٰذين اليومين، وفهم الصحابي منها الغرض؛ لكان مما نحن فيه، أما وقد قال له: «الوقت... إلخ»، والإفتاء حصل بهٰذا القول لا بمجرد الفعل الذي إنما =

أو كما قال، وهو كثير[1] جداً.

والثاني: ما يقتضيه كونه أسوة يقتدى به، ومبعوثاً لذلك قصداً، وأصله[2] قول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾ الآية [الأحزاب: ٣٧].

وقال قبل ذلك: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ الآية [الأحزاب: ٢١].

وقال في إبراهيم: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ﴾ [الممتحنة: ٤] إلى آخر القصة[3].

= حصل مساعداً على إيجاز الإفتاء القولي، نعم، له دخل في قوة البيان، ولٰكن الفتوى قولية، انبنى على الفعل وضوحها وإيجازها، وقد يقال: إنها مركبة من الفعل والقول. (د).

(٤) مضى تخريجه (٣ / ١٥٦).

(١) كحديث الأنصاري الذي شكا عدم الحفظ؛ فقال له: «استعن بيمينك»[1] وأومأ بيده إلى الخط، وقد يقال أيضاً: إنها مركبة منهما، وسيأتي في المسألة بعد هٰذه أنه لما سأله الرجل عن أمر؛ قال: «إني أفعله...». (د).

(٢) أي: الدليل القولي العام للاقتداء بأفعاله ﷺ. (د).

(٣) والكلام وإن كان في الفعل وباقي القصة قول؛ إلا أن قول إبراهيم والذين معه لقومهم... إلخ يعد فعلاً في هٰذا المقام، كما سبق في القول التكليفي، وهو الذي لا يؤتى به أمراً ولا نهياً ولا إخباراً عن حكم شرعي، بل يؤتى به كما يؤتى بالأفعال، وبيانه في المسألة السادسة من السنة. (د).

---

(١) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب العلم، باب ما جاء في الرخصة فيه (أي: كتابة العلم)، ٥ / ٣٩ / رقم ٢٦٦٦) عن أبي هريرة، والحديث ضعيف، قال الترمذي عقبه: «هٰذا حديث إسناده ليس بذلك القائم، وسمعت محمد بن إسماعيل يقول: الخليل بن مرّة منكر الحديث».

والتـأسي: إيقـاع الفعـل على الوجه الذي فعله، وشَرْعُ من قبلنا شرعٌ لنا[1].

وقال عليه الصلاة والسلام لأم سلمة: «ألا أخْبَرتيهِ أني أقبِّلُ وأنا صَائمٌ؟»[2].

وقال: «صَلُّوا كما رأيتُموني أصَلي»[3]، و«خُذُوا عني مَنَاسِكَكُم»[4].

وحديث[5] ابن عمر وغيره في الاقتداء بأفعاله أشهر من أن يخفى، ولذلك

---

(١) الآية فيها التصريح بطلب القدوة بإبراهيم؛ فلا تحتاج للبناء على هذه القاعدة. (د).

(٢) رواية مالك: «ألا أخبرتيها»، والضمير يعود على السائلة، وقد تقدمت هذه الرواية، ورواية مسلم وإن لم يكن فيها جملة: «ألا أخبرتيه»؛ إلا أن الضمير عائد إلى عمر بن أبي سلمة ابنها، فيصح لو وجدت جملة: «ألا أخبرتيه... إلخ» أن يكون الضمير مذكراً لأنه يعود إلى عمر ابنها. (د).

قلت: مضى تخريجه (٤ / ٧٤).

(٣) مضى تخريجه (٣ / ٢٤٥).

(٤) مضى تخريجه (٣ / ٢٤٦).

(٥) ورد ذلك في أحاديث كثيرة، أقتصر على واحد منها جُمع فيه أربع خصال:

أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الوضوء، باب غسل الرِّجلين في النَّعلين ولا يمسح على النَّعلين، ١ / ٢٦٧ - ٢٦٨ / رقم ١٦٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الحج، باب الإهلال من حيث تنبعث الراحلة، ٢ / ٨٤٤ - ٨٤٥ / رقم ١١٨٧) عن عُبيد بن جُريج قال لعبدالله بن عمر: «يا أبا عبدالرحمٰن! رأيتُكَ تصنعُ أربعاً لم أرَ أحداً من أصحابك يصنعُها. قال: وما هي يا ابن جُرَيج؟ قال: رأيتُكَ لا تَمسُّ من الأركان إلا اليمانيين، ورأيتُك تلبَسُ النِّعال السِّبتية، ورأيتُك تصبُغُ بالصُّفرة، ورأيتُك إذا كنتَ بمكة أهلَّ الناسُ إذا رأوا الهلال ولم تُهلَّ أنت حتى كان يوم التَّروية. قال عبدالله: أما الأركانُ؛ فإني لم أر رسول الله ﷺ يَمسُّ إلا اليمانيِّين، وأما النِّعال السِّبْتِيَّة؛ فإني رأيتُ رسول الله ﷺ يلبس النَّعلَ التي ليس فيها شَعَرٌ، ويتوضَّأُ فيها، فأنا أحِبُّ أن ألْبسَهَا، وأما الصُّفرة؛ فإني رأيتُ رسول الله ﷺ يصبغُ بها، فأنا أحبُّ أنْ أصبغ بها، وأما الإهلال؛ فإني لم أرَ رسولَ الله ﷺ يُهِلُّ حتى تَنْبَعِثَ به راحلتُه». لفظ البخاري، وانظر: «تحفة الأشراف» (٦ / ٦ / رقم ٧٣١٦).

جعل الأصوليون أفعاله في بيان الأحكام كأقواله.

وإذا كان كذٰلك، وثبت للمفتي أنه قائم مقام النبي ونائبٌ مَنابه؛ لزم من ذٰلك أن أفعاله محلٌّ للاقتداء أيضاً، فما قصد بها البيان والإعلام؛ فظاهر، وما لم يقصد به ذٰلك؛ فالحكم فيه كذٰلك أيضاً من وجهين:

أحدهما: أنه وارث، وقد كان المورِّث [قدوةً][1] بقوله وفعله مطلقاً[2]؛ فكذٰلك[3] الوارث، وإلا لم يكن وارثاً على الحقيقة؛ فلا بد من أن تنتصب أفعاله مقتدى بها كما انتصبت أقواله.

والثاني: أن التأسي بالأفعال ـ بالنسبة إلى من يُعظَّم في الناس ـ سرٌّ مبثوث في طباع[4] البشر، لا يقدرون على الانفكاك عنه بوجه ولا بحال، لا سيما عند الاعتياد والتكرار، وإذا صادف محبة وميلاً إلى المتأسى به، ومتى وجدت[5] التأسي بمن هٰذا شأنه مفقوداً في بعض الناس؛ فاعلم أنه إنما تُرك لتأسٍ آخر، وقد ظهر ذٰلك[6] في زمان رسول الله ﷺ في محلين:

أحدهما: حين دعاهم عليه الصلاة والسلام [إلى الخروج] من الكفر إلى الإيمان، ومن عبادة الأصنام إلى عبادة الله؛ فكان من آكد متمسَّكاتهم التأسي بالآباء[7]؛ كقوله: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ﴾

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (ف) و(م).

وفي (ماء): «الموروث مقتدى»، وفي (ط): «الموروث يقتدى».

(٢) أي: سواء أقصد به البيان أم لم يقصد. (د).

(٣) ولعل أصل العبارة: مطلقاً كذٰلك فكذٰلك... إلخ. (ف).

(٤) وهل يكفي هٰذا لأن يكون دليلاً شرعياً على شرعية التأسي بالمفتي ولو لم يقصد البيان؟ (د).

(٥) في (م): «وجد».

(٦) أي: ترك التأسي لتأسٍ آخر. (د).

(٧) فصَّل المصنِّف الكلام على هٰذا في كتابه «الاعتصام» (٢ / ٦٨٨ ـ ٦٩٠ ـ ط ابن =

[لقمان: ٢١] وما أشبهه من الآيات.

وقالوا: ﴿أَجَعَلَ ٱلْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ﴾ [ص: ٥].

ثم كرر عليهم التحذير من ذلك؛ فكانوا عاكفين على ما عليه آباؤهم، إلى أن نوصبوا بالحرب[1] وهم راضون بذلك؛ حتى كان من جملة ما دُعوا به التأسي بأبيهم إبراهيم، وأضيفت الملة المحمدية إليه؛ فقال تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [الحج: ٧٨]؛ فكان ذلك باباً للدعاء إلى التأسي بأكبر آبائهم عندهم، وبين لهم مع ذلك ما في الإسلام من مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم التي كانت آباؤهم تستحسنها وتعمل بكثير منها؛ فكان التأسي داعياً إلى الخروج عن التأسي، وهو من أبلغ ما دعوا به من[2] جهة التلطف بالرفق ومقتضى الحكمة، وبذلك جاء في القرآن بعد قولهِ: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۖ﴾ [النحل: ١٢٣].

قوله[3]: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ﴾ [النحل: ١٢٥].

فكان هذا الوجه من التلطف في الدعاء إلى الله نوعاً من الحكمة التي كان عليه الصلاة والسلام يدعو بها.

وأيضاً؛ فإن ما ذكر في القرآن من مكارم الأخلاق كان خُلُقَ رسول الله ﷺ؛ فصدَّق الفعلُ القولَ بالنسبة إليهم، فكان ذلك مما دعا إلى اتّباعه والتأسي

= عفان) في السبب الثالث من أسباب الخلاف «التصحيح على اتباع العوائد وإنْ فسدت أو كانت مخالفة للحق»، من الباب التاسع «في السبب الذي لأجله افترقت فرق المبتدعة عن جماعة المسلمين». وانظر: «الأمر بالمعروف» لابن تيمية (ص ٤٦ ـ ٤٧ ـ ط المكتبة القيمة).

(١) في (م): «الحرب»، وفي (ط): «نصبوا الحرب».

(٢) في (ط): «في».

(٣) في (ط) بدون «واو» على أنها فاعل «جاء»، وقال (د): «لعل الواو زائدة».

به[1]؛ فانقادوا ورجعوا إلى الحق.

والمحل الثاني: حين دخلوا في الإسلام وعرفوا الحق، وتسابقوا إلى الانقياد لأوامر النبي عليه الصلاة والسلام ونواهيه، فربما أمرَهم بالأمر وأرشدهم إلى ما فيه صلاح دينهم؛ فتوجهوا إلى ما يَفعل ترجيحاً له على ما يقول، وقضيتهُ عليه الصلاة والسلام معهم في توقفهم عن الإحلال بعد ما أمرهم؛ حتى قال لأم سلمة: «أمَا تَرَيْنَ أنَّ قومَكِ أمرتُهم فلا يأتمرون؟». فقالت: اذْبَحْ واحلِقْ. ففعل النبي ﷺ؛ فاتَّبَعُوهُ[2].

ونهاهم عن الوصال؛ فلم ينتهوا، واحتجوا بأنه يواصل؛ فقال: «إني أبيتُ عند ربي يُطْعِمُني ويَسقيني»[3]، ولما تابعوا في الوصال واصل بهم حتى يعجزوا، وقال: «لو مُدَّ لنا في الشهرِ لواصَلْتُ وِصالاً يدعُ المتعمِّقون تعمُّقهم»[4].

وسافر بهم في رمضان وأمرَهم بالإفطار وكان هو صائماً؛ فتوقفوا أو توقف بعضهم حتى أفطر هو فأفطروا[5].

---

(1) وهل هذا المحل خالٍ من قصد البيان حتى يكون دليلاً على قوله: «وما لم يقصد... إلخ»؟ نعم، في المحل الثاني الذي فيه أنه كان يفعل من التشديد على نفسه في العبادة غير ما يطلبه منهم؛ كمسألة الوصال وغيرها، لم يكن يقصد بالفعل البيان لأنه خاص به. (د).

(2) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد، ٥ / ٣٢٩ - ٣٣٣ / رقم ٢٧٣١، ٢٧٣٢)، وأحمد في «المسند» (٤ / ٣٢٦)، والبيهقي في «الدلائل» (٤ / ١٥٠) عن المِسْوَر بن مَخْرمة، وهو جزء من حديث طويل في عمرة الحديبية، وانظر: «مرويات غزوة الحديبية» (ص ٢٢٥ - ٢٣٤)، و«المحقق من علم الأصول» (ص ١٤٧) و(٤ / ٨٧).

(3) مضى تخريجه (٢ / ٢٣٩).

(4) مضى تخريجه (١ / ٥٢٦)، وفي (ط): «لا يدع» والصواب حذف (لا).

(5) مضى لفظه وتخريجه (٤ / ٨٧ - ٨٨).

وكانوا يبحثون عن أفعاله[1] كما يبحثون عن أقواله، وهٰذا من أشد المواضع على العالم المنتصب، وقد تقدم له بيان آخر في باب البيان؛ لٰكن على وجه آخر، والمعنى في الموضعين واحد.

ولعل قائلاً يقول: إن النبي ﷺ كان معصوماً، فكان عمله للاقتداء محلاً بلا إشكال بخلاف غيره؛ فإنه محل للخطأ والنسيان والمعصية والكفر فضلاً عن الإيمان، فأفعاله لا يوثق بها؛ فلا تكون مقتدى بها.

فالجواب: أنه إن اعتبر هٰذا الاحتمال في نصب أفعاله حجة للمستفتي؛ فليعتبر مثله في نصب أقواله، فإنه يمكن فيها الخطأ والنسيان والكذب عمداً وسهواً لأنه ليس بمعصوم، ولمَّا لم يكن ذٰلك معتبراً في الأقوال؛ لم يكن[2] معتبراً في الأفعال، ولأجل هٰذا تُستعظم شرعاً زلةُ العالم كما تبين في هٰذا الكتاب وفي باب البيان؛ فحق[3] على المفتي أن ينتصب للفتوى بفعله وقوله، بمعنى أنه لا بد له من المحافظة على أفعاله حتى تجري على قانون الشرع ليتَّخَذَ فيها أسوة.

وأما الإقرار؛ فراجع [في المعنى] إلى الفعل لأن الكف فعل، وكفُّ المفتي عن الإنكار إذا رأى فعلاً من الأفعال كتصريحه بجوازه، وقد أثبت الأصوليون ذٰلك دليلاً شرعياً بالنسبة إلى النبي ﷺ؛ فكذٰلك يكون بالنسبة إلى

---

(١) وصنَّفوا في حجيتها وأحكامها كتباً ورسائل، منها: «المحقق من علم الأصول» لأبي شامة (ت ٦٦٥هـ)، و«تفصيل الإجمال» للعلائي، و«أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام» لمحمد العروسي عبدالقادر، و«أفعال الرسول» لمحمد الأشقر، وهو أوعبها وأحسنها.

(٢) الفرق واضح بين الأقوال والأفعال بالوجدان والمشاهدة؛ فكثير من المنتصبين يزنون الفتوى القولية وزناً تامّاً، مع أن أفعالهم يكون فيها كثير من مخالفة ما يفتون الناس به، ترخصاً لأنفسهم، لا سيما في باب المكارم والمطلوبات على غير الوجوب، والمنهيات على غير الحرمة. (د).

(٣) الحق والمطالبة به شيء، واتخاذ أفعاله حجة شرعية شيء آخر. (د).

المنتصب للفتوى، وما تقدم من الأدلة في الفتوى الفعلية جارٍ هنا بلا إشكال، ومن هنا ثابر[1] السلف على القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[2]، ولم يبالوا في ذٰلك بما ينشأ عنه من عود المضرَّات عليهم بالقتل فما دونه، ومن أخذ بالرخصة[3] في ترك الإنكار؛ فرَّ بدينه واستخفى بنفسه، ما لم يكن ذٰلك سبباً للإخلال بما هو أعظم من ترك الإنكار؛ فإن ارتكاب خير الشرين أولى من ارتكاب شرهما[4]، وهو راجع في الحقيقة إلى إعمال القاعدة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمراتبُ الثلاث في هٰذا الوجه مذكورة شواهدها في مواضعها من الكتب المصنفة فيه[5].

* * * * *

---

(١) فلم يكفوا عن الإنكار، حتى لا يكونوا كالمصرحين بجواز المنكر. (د).

(٢) انظر قصتين ماتعتين للسلف في الأمر بالمعروف في «الطبقات الكبرى» (٥ / ١٣٧) لابن سعد، و«الإحكام» (٤ / ١٦٣ ـ ١٦٤) لابن حزم. وفي (ط): «السلف الصالح».

(٣) أي: فاعتزل الخلق حتى لا يترتب على إنكاره أذى شديد يصيبه، وقوله: «المراتب الثلاث»؛ أي: التغيير باليد واللسان والقلب. (د).

(٤) انظر عنها: «الأمر بالمعروف» (ص ٢٢ ـ ط المكتبة القيمة) لابن يتيمة، و«إعلام الموقعين» (٢ / ٧ و٣ / ٢٩١)، و«مفتاح دار السعادة» (ص ٣٤١، ٣٤٨)، و«روضة المحبين» (ص ١٣٢)، و«الداء والدواء» (ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦، ٣٠٩ ـ ٣١٠)، و«قواعد ابن رجب» (ق ١١٢ ـ بتحقيقي)، و«القواعد الكلية والضوابط الفقهية» (ص ١٠) ليوسف بن عبدالهادي، و«الأمر بالمعروف» (ص ١٧٨) للعمري.

(٥) انظر: «الإحياء» (٢ / ٢٨٩ ـ ٢٩٢)، و«الأمر بالمعروف» (١٦٩ وما بعدها) للعمري.

المسألة الثالثة

تنبني على ما قبلها، وهي أن الفتيا لا تصح من مخالف[1] لمقتضى العلم، وهٰذا وإن كان الأصوليون قد نبَّهوا عليه وبينوه؛ فهو في كلامهم مجملٌ يحتمل البيان بالتفصيل المقرر في أقسام الفتيا.

فأما فتياه بالقول؛ فإذا جرت أقواله على غير المشروع، [فلا يوثق بما يفتي به؛ لإمكان جريانها كسائر أقواله على غير المشروع]، وهٰذا من جملة أقواله، فيمكن[2] جريانها على غير المشروع؛ فلا يوثق بها.

وأما أفعاله، فإذا جرت على خلاف أفعال أهل الدين والعلم؛ لم يصح الاقتداء بها ولا جعلها أسوة في جملة أعمال السلف الصالح.

وكذٰلك إقراره لأنه من جملة أفعاله.

وأيضاً؛ فإن كل واحد من هٰذه الوجوه الثلاثة عائد[3] على صاحبيه بالتأثير، فإن المخالف بجوارحه يدل على مخالفته في قوله، والمخالف بقوله يدل على مخالفته بجوارحه لأن الجميع يستمدّ من أمر واحد[4] قلبي.

هٰذا بيان عدم صحة الفتيا منه على الجملة.

---

(١) سيأتي له تفسير الصحة بالانتفاع والوقوع لا الصحة في الحكم الشرعي ما لم يحط إلى رتبة الفسق بالمخالفة. (د).

وكتب (ف) ـ وتبعه (م) ـ ما نصُّه: «أي: لا تعد صحيحة منتفعاً بها موثوقاً بحمكها إذا صدرت ممن يخالف قوله فعله؛ لأن للمفتي وراثة وخلافة عن الرسول ﷺ، وله منصب التأسي والاقتداء به؛ فمن هٰذه الجهة إذا خالف قوله عمله كان كالمكذب نفسه، ولا شك أن من أخبر بشيء وكذب نفسه فيه؛ يهدر قوله، ويطرح رأيه، ولا يوثق به».

(٢) أي: فيحتمل احتمالاً قريباً أن يكون فتياه بالقول غير صحيحة كأقواله الأخرى. (د).

(٣) في الأصل: «... الوجوه الثلاثة دالٌّ على ...».

(٤) وهو كمال الإيمان أو عدمه. (د).

وأما على التفصيل؛ فإن المفتي إذا أمر مثلاً بالصمت عما لا يَعني، فإن كان صامتاً عما لا يعني ففتواه صادقة، وإن كان من الخائضين فيما لا يَعني فهي غير صادقة[1]، وإذا دلَّك على الزهد في الدنيا وهو زاهد فيها صدقت فتياه، وإن كان راغباً في الدنيا فهي كاذبة، وإن دلَّك على المحافظة على الصلاة وكان محافظاً عليها صدقت فتياه، وإلا فلا.

وعلى هٰذا الترتيب سائر أحكام الشريعة في الأوامر، ومثلها النواهي؛ فإذا نهى عن النظر إلى الأجنبيات من النساء وكان في نفسه منتهياً عنها صدقت فتياه، أو نهى عن الكذب وهو صادق اللسان، أو عن الزنى وهو لا يزني، أو عن التفحُّش وهو لا يتفحَّش، أو عن مخالطة الأشرار وهو لا يخالطهم، وما أشبه ذٰلك؛ فهو الصادق الفتيا والذي[2] يقتدى بقوله ويقتدى بفعله، وإلا فلا؛ لأن علامة صدق القول مطابقة الفعل، بل هو الصدق في الحقيقة عند العلماء، ولذٰلك قال تعالى: ﴿رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾[3] [الأحزاب: ٢٣].

وقال في ضده: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ آتَانَا مِن فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ...﴾ إلى قوله: ﴿وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ [التوبة: ٧٥ ـ ٧٧].

فاعتبر في الصدق مطابقة القول الفعل، وفي الكذب مخالفته.

وقال تعالى في الثلاثة الذين خلفوا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾[4] [التوبة: ١١٩].

---

(١) أراد به غير ظاهرة الصدق لعدم وجود العلامة الدالة على صدق قوله، وهي مطابقة الفعل للقول، أو المراد: غير صادقة بمعنى عدم مطابقتها لفعله وإن كان الصدق عند الجمهور مطابقة الواقع. (ف).

(٢) في (ط): «الذي» بدون واو.

(٣) أي: فعلوا ووفوا بما عاهدوا الله تعالى. (ف).

(٤) أي: اتقوا الله وكونوا مثلهم في الصدق وخلوص النية؛ كما هو أحد التفاسير، وقال =

وهٰكذا إذا أخبر العالم عن الحكم أو أمر أو نهى؛ فإنما ذٰلك مشترك بينه وبين سائر المكلفين في الحقيقة، فإن وافق صدق وإن خالف كذب؛ فالفتيا لا تصح مع المخالفة، وإنما تصح مع الموافقة.

وحسبُ الناظر من ذٰلك[1] سيدُ البشر ﷺ، حيث كانت أفعاله مع أقواله على الوفاق[2] والتمام؛ حتى أنكر على من قال: يُحلُّ اللهُ لرسوله ما شاء[3].

وحين سألـه الرجل عن أمر؛ فقال: «إني أفعله». فقال له: إنك لستَ مِثْلَنا، قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر. غضب ﷺ وقال: «واللهِ؛ إني لأرجو أن أكون[4] أخشاكم لله، وأعلمكم بما أتَّقي»[5].

وفي القرآن عن شعيب عليه السلام: ﴿قَدِ ٱفْتَرَيْنَا عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا[6] فِى مِلَّتِكُم بَعْدَ إِذْ نَجَّىٰنَا ٱللَّهُ مِنْهَا﴾ [الأعراف: ٨٩].

وقوله: ﴿وَمَآ أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ[7] مَآ أَنْهَىٰكُمْ عَنْهُ﴾ [هود: ٨٨].

= الآلـوسي [في «تفسيره» [١١/٤٥]]: «إنه المناسب» أي: فهٰؤلاء قد طابق قولهم فعلهم؛ فلم ينتحلوا أعذاراً كغيرهم، وقد يقال: إن السبب وإن كان خاصاً وهو مطابقة قولهم لفعلهم؛ إلا أن لفظ الصدق بمعناه الأعم عند الجمهور وهو مطابقة نسبة الخبر الواقع يدل على خصوص الغرض وهو مطابقة قول الشخص لفعله، وهو المعنى الخاص عند العلماء. (د).

(١) في (ط): «في ذٰلك».

(٢) كذا في الأصل و (ط)، وفيه: «الوفاق التمام»، وفي جميع النسخ المطبوعة «الوفاء ـ بالهمزة ـ والتمام».

(٣) مضى تخريجه (٢ / ٥٠٣).

(٤) في الأصل: «تكون».

(٥) مضى تخريجه (٢ / ٥٠٣).

(٦) لأنه يدعو الناس إلى توحيد الله بلسانه، فإذا عاد إلى شركهم؛ كان كاذباً، لم يصدق قوله فعله. (د).

(٧) يقال: «خالفني فلان إلى كذا» إذا قصده وأنت مول عنه، «وخالفني عنه» بالعكس؛ أي: إذا سمعتم نصحي، وتجنبتم التـطفيف والبخس وعبادة الأوثان وسائر المعاصي؛ فإني لا أفعله، =

فبيَّنت الآية أن مخالفة القول الفعل تقتضي كذب القول، وهو مقتضى ما نقدم في المسألة قبل هٰذا، وقد قالوا في عصمة[1] الأنبياء قبل النبوة من الجهل بالله وعبادة غير الله: إن ذٰلك لأن القلوب تنفر عمن كانت هٰذه سبيله، وهٰذا المعنى جارٍ من باب أولى فيما بعد النبوة، بالنسبة إلى فروع الملة فضلاً عن أصولها؛ فإنهم لو كانوا آمرين بالمعروف [ولا يفعلونه] وناهين عن المنكر ويأتونه ـ عياذاً بالله من ذٰلك ـ لكان ذٰلك أولى[2] منفِّر، وأقربَ صادٍّ عن الاتباع، فمن كان في رتبة الوراثة لهم؛ فمن حقيقة نيله الرتبة ظهور الفعل على مصداق القول.

ولما نهى[3] عن الرِّبا قال: «وأولُ رباً أضعهُ ربا العبَّاسِ بنِ عبدِالمطلبِ»[4].

وحين وضع الدماء التي كانت في الجاهلية؛ قال: «وأولُ دمٍ أضعُهُ دَمُنا: دَمُ ربيعة بن الحارث»[5].

= واستبد به دونكم لأن الأنبياء لا ينهون عن شيء ويخالف فعلهم قولهم، وقد يقال: إن الآية ليس فيها أن هٰذا يعد كذباً، بخلاف ما قبلها؛ إلا أن يقال: إنها تفيده بضميمتها إليها لأن المخالف إليه فيها هو ما سماه كذباً في قوله: ﴿إن عدنا في ملتكم﴾. (د).

(١) أي: في دليلها. (د).   (٢) في (م): «أوَّل».

(٣) في خطبة حجة الوداع المشهورة. (د).

(٤) مضى تخريجه (٤ / ٣٨٠).

(٥) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، ٢ / ٨٨٦ ـ ٨٩٢ / رقم ١٢١٨) ضمن حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنه الطويل، ولفظه: «وإنَّ أوَّل دمٍ أضعُ من دمائنا دمُ ابنِ ربيعة بن الحارث».

وأخرجه أحمد في «المسند» (٥ / ٧٣) عنه بلفظ: «وأول دم يوضع دم ربيعة بن الحارث»، وأبو داود في «السنن» (كتاب المناسك، باب صفة حجّة النبي ﷺ، ٢ / ١٨٢ ـ ١٨٦ / رقم ١٩٠٥) بلفظ: «ودماء الجاهلية موضوعة، وأول دم أضعه دماؤنا، دمُ ـ قال عثمان: [قلت: هو ابن أبي شيبة، =

وقال حين شُفِع له في حدّ السرقة: «والذي نفسي بيدهِ؛ لو سرقت فاطمة بنت رسول الله لقطعتُ يدَها»(١).

وكله ظاهـر في المحـافظة على مطابقة القول الفعل بالنسبة إليه وإلى قرابته، وأن الناس في أحكام الله سواء.

والأدلة في هٰذا المعنى أكثر من أن تحصى.

وقد ذم الشرع الفاعل بخلاف ما يقول؛ فقال الله تعالى: ﴿ ۞ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾ الآية [البقرة: ٤٤].

وقال: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ أَن تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢ ـ ٣].

= شيخ أبي داود] ـ: دم ابن ربيعة»، وقال سليمان ـ [قلت: هو ابن عبدالرحمٰن الدمشقي، شيخ آخر لأبي داود في الحـديث] ـ: «دم ربيعـة بن الحارث بن عبدالمطلب»، وقال بعض هٰؤلاء ـ [أي: المـذكـورَيْن، وعبـدالله بن محمـد النُّفيلي وهشام بن عمار؛ فمجموع شيوخه في هٰذا الحديث أربعة] ـ: «كان مُسْتَرْضَعاً في بني سعد؛ فقتلته هذيل».

وأخرجه أبو داود في «السنن» أيضاً (كتاب البيوع، باب في وضع الربا، ٣ / ٢٤٤ ـ ٢٤٥ / رقم ٣٣٣٤) بلفظ: «ألا وإنَّ كلَّ دمٍ من دم الجاهلية موضوع، وأوَّل دمٍ أضع منها دم الحارث ابن عبدالمطلب، وكان مسترضعاً في بني ليث فقتلته هذيل».

قال الخطابي في «معالم السنن» (٣ / ٥٩ ـ ٦٠): «وقوله: «دم الحارث بن عبدالمطلب»؛ فإنَّ أبا داود هٰكذا روى، وإنما هو في سائر الروايات: «دم ربيعة بن الحارث بن عبدالمطلب»، وأسند إلى ابن الكلبي قوله: «إن ربيعة بن الحارث لم يقتل، وقد عاش بعد النبي ﷺ إلى زمن عمر، وإنما قتل له ابن صغير في الجاهلية؛ فأهدر النبي ﷺ فيما أهدر، ونسب الدم إليه لأنه وليّ الدم».

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب المغازي، باب منه، ٨ / ٢٤ ـ ٢٥ / رقم ٤٣٠٤)، ومسلم في «صحيحـه» (كتـاب الحدود، باب قطع السارق الشريف وغيره والنهي عن الشفاعة في الحدود، ٣٤ / ١٣١٥ / رقم ١٦٨٨) عن عائشة رضي الله عنها.

عن جعفر بن برقان؛ قال: «سمعت ميمون بن مهران يقول: إن القاص[1] المتكلَم ينتظر المقت[2]، والمستمع ينتظر الرحمة. قلت: أرأيتَ قول الله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ﴾ الآية [الصف: ٢]، هو الرجل يقرظ نفسه فيقول: فعلت كذا وكذا من الخير؟ أو هو الرجل يأمر بالمعروف وينهى[3] عن المنكر وإن كان فيه تقصير؟ فقال: كلاهما»[4].

فإن قيل: إن كان كما قلت تعذَّر القيام بالفتوى وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد قال العلماء: إنه لا يلزم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يكون صاحبهُ مؤتمراً أو منتهياً، وإلا أدى ذٰلك إلى خرم الأصل، وقد مر أن كل تكملة أدت إلى انخرام الأصل المكمِّل غير معتبرة؛ فكذٰلك هنا[5]، ومثله الانتصاب للفتوى، ومن الذي يوجد لا يزِلّ ولا يضِل ولا يخالف قولُه فعلَه، ولا سيما في الأزمنة المتأخرة البعيدة عن زمان النبوة؟

نعم، لا إشكال في أن من طابق قوله فعله على الإطلاق هو المستحق للتقدم في هٰذه المراتب، وأما أن يقال إذا عدم ذٰلك لم يصح الانتصاب هٰذا مشكل جداً.

---

(١) القاص ـ بالقاف [وآخره صاد مهملة مشدَّدة ـ: هو] الذي يقصُّ [الحديث و] الأخبار، ويعظ الناس. (ف) و(م).

(٢) لأنه يخشى عليه ألا يطابق فعله ما يعظ؛ فيمقت من الله ومن العباد، أما المستمع؛ فيرجى له أن يعمل بما سمع فيرحم. (د).

(٣) في (ط): «أو ينهى».

(٤) أخرجه ابن المبارك في «الزهد» (رقم ٤٩ ـ ط الأعظمي، ورقم ٤١ ـ ط المحققة)، وإسناده حسن، وصححه السيوطي في «تحذير الخواص» (ص ٢٤٠). (استدراك ٣).

(٥) أي: في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإنه أصل كلي في الدين، ومكمله الائتمار والانتهاء، حتى يكون قدوة وينتفع به، ولٰكنه إذا جعل هٰذا المكمل شرطاً مطرداً حتى عند عدم وجود المؤتمر؛ انخرم الأمر بالمعروف، وضاع هٰذا الأصل؛ فيهمل هٰذا المكمل. (د).

فالجواب: أن هٰذا السؤال غير وارد على القصد المقرر؛ لأنا إنما[1] تكلمنا على صحة الانتصاب والانتفاع في الوقوع لا في الحكم الشرعي؛ فنحن نقول: واجب على العالم المجتهد الانتصاب والفتوى على الإطلاق، طابق قوله فعله أم لا، لٰكن الانتفاع بفتواه لا يحصل ولا يطرد[2] إن حصل، وذٰلك أنه إن كان موافقاً قوله[3] لفعله حصل الانتفاع والاقتداء به في القول والفعل معاً أو كان مظنة للحصول؛ لأن الفعل يصدق القول أو يكذبه، وإن خالف فعله قوله؛ فإما أن تؤديه المخالفة إلى الانحطاط عن رتبة العدالة إلى الفسق، أو لا، فإن كان الأول؛ فلا إشكال في عدم صحة الاقتداء وعدم صحة الانتصاب شرعاً وعادة، ومن اقتدى به كان مخالفاً مثله؛ فلا فتوى في الحقيقة ولا حكم، وإن كان الثاني؛ صح الاقتداء به واستفتاؤه وفتواه فيما وافق[4] دون ما خالف، فمن المعلوم كما تقدم أنه إذا أفتاك بترك الزنا والخمر وبالمحافظة على الواجبات وهو في فعله على حسب فتواه [لك]؛ حصل تصديق قوله بفعله، وإذا أفتاك بالزهد في الدنيا أو ترك مخالطة المترفين أو نحو ذٰلك مما لا يقدح في أصل العدالة ثم رأيته يحرص على الدنيا ويخالط من نهاك عن مخالطتهم؛ فلم يصدق القول الفعل.

هٰذا وإن كان الشرع قد أمرك بمتابعة قوله؛ فقد نصبه الشارع أيضاً ليؤخذ بقوله وفعله لأنه وارث النبي، فإذا خالف؛ فقد خالف مقتضى المرتبة، وكذَّب الفعل القول لما في الجبلات من جواذب التأسي بالأفعال.

---

(١) في الأصل: «إذا».

(٢) أي: بل يقع الانتفاع به نادراً، بخلاف الصادق؛ فالانتفاع به مطرد أي غالب، كما سيقول: «أو كان مظنة للحصول». (د).

(٣) في (ط): «بقوله».

(٤) أي: فيما وافق فيه قوله فعله، أما كل ما خالف فيه قوله فعله؛ فلا يعتد بقوله المخالف لفعله فيه، وسيأتي أنه يحمل ذٰلك على كمال الصحة لا على البطلان؛ لأن الشرع نصبه للمتابعة في القول وإن خالف مرتبته في الفعل، وسيأتي مزيد البيان في الفصل الآتي. (د).

فعلى كل تقدير لا يصح الاقتداء ولا الفتوى على كمالها في الصحة إلا مع مطابقة القول الفعل على الإطلاق، وقد قال أبو الأسود الدؤلي[1]:

ابدأْ بنَفْسِكَ فانْهَهَا عن غيِّها ... فإذا انتهتْ عنهُ فأنتَ حكيمُ
فهناكَ يُسمع ما تقول ويُقتدى ... بالرأي منك وينفعُ التعليمُ
لا تَنهَ عن خُلُقٍ وتأتيَ مثله ... عارٌ عليك إذا فعلتَ عظيمُ

[وهو معنى موافق للنقل والعقل، لا خلاف فيه بين العقلاء][2].

فصل

فإن قيل: فما حكم المستفتي مع هٰذا المفتي الذي لم يطابق قوله فعله؛ هل يصح تقليده في باب التكليف، أم لا؟ بمعنى أنه يؤخذ بقوله ويعمل عليه أو لا.

فالجواب: أن هٰذه المسألة مبنية على ما تقدم، فإن أخذت من جهة الصحة في الوقوع فلا تصح؛ لأنها إذا لم تصح بالنسبة إلى المفتي فكذٰلك يقال بالنسبة إلى المستفتي، هٰذا هو المطرد والغالب، وما سواه كالمحفوظ النادر الذي لا يقوم منه أصل كلي بحال، وأما إن أخذت من جهة الإلزام الشرعي؛ فالفقه فيها ظاهر، فإن كانت مخالفته ظاهرةً قادحة في عدالته؛ فلا يصح إلزامه،

---

(1) الأبيات من قصيدة لأبي الأسود الدؤلي في «شرح شواهد المغني» (194)، ومنها:

يا أيها الرجل المعلم غيره ... هلاَّ لنفسك كان ذا التعليم

وفي «البيان والتبيين» (1 / 198) للجاحظ عدا الثالث، وعزاهما للأفوه الأودي، وفيه:

فهناك تُعذَرُ إنْ وَعَظْتَ ويُقْتَدى ... بالقولِ منك ويُقْبَلُ التعليمُ

ويروى بعضها للمتوكل الليثي. انظر: «حماسة البحتري» (173).

(2) انظر: «الاجتهاد في الإسلام» لنادية العمري (ص 113 ـ 115)، وما بين المعقوفتين سقط من (م).

إذ من شرط قبول القول والعمل به صدقهُ، وغير العدل لا يوثق به، وإن كانت فتواه جارية على مقتضى الأدلة في نفس الأمر؛ إذ لا يمكن علم ذٰلك إلا من جهته، وجهته غير موثوق بها؛ فيسقط الإلزام عن المستفتي، وإذا سقط الإلزام عن المستفتي؛ فهل يبقى إلزام[1] المفتي متوجهاً أم لا؟ يجري[2] ذٰلك على الخلاف في مسألة حصول الشرط الشرعي: هل هو شرط[3] في التكليف أم لا؟ وذٰلك مقرر في كتب الأصول[4]، وإن لم تكن مخالفته قادحة في عدالته؛ فقبول قوله صحيح، والعمل عليه مبرىء للذمة، والإلزام الشرعي متوجهٌ عليهما معاً.

* * * * *

(١) أي: هل يبقى مكلفاً بالإفتاء مع فقد الشرط الشرعي وهو العدالة أو لا؟ (د).

(٢) قد يقال: وهل العدالة شرط في تكليفه بالإبلاغ، أم هي شرط شرعي لإلزام المستفتى الأخذ بأقواله؟ (د).

(٣) نسبوا للحنفية القول بشرطية ذٰلك في التكليف، وتبرأ الحنفية من كون ذٰلك عاماً، وقالوا: إنه لا يقول به عاقل، بل النزاع بينهم وبين الشافعية في خصوص تكليف الكفار بفروع الشريعة لا غير، وعليه لا محل لإجراء هٰذا الخلاف هنا حتى يعد تسليم أن العدالة شرط في وجوب الإبلاغ. (د).

(٤) انظر منها على سبيل المثال: «البحر المحيط» (٦ / ٢٠٤) للزركشي، و«المستصفى» (٢ / ٣٥٠)، و«إعلام الموقعين» (١ / ١١ و٤ / ٢٢٠)، و«جمع الجوامع» (٢ / ٣٨٥ - مع حاشية البناني)، و«المجموع» (١ / ٧٦)، و«روضة الناظر» (٣ / ٩٦٠ - ط المحققة)، و«أدب المفتي والمستفتي» (ص ١٠٧) لابن الصلاح، و«صفة الفتوى» (ص ١٣) لابن حمدان، و«الفتيا ومناهج الإفتاء» (ص ٤٠) للأشقر، و«الفتوى في الإسلام» (ص ٦٢ - ٦٣) للقاسمي، و«إرشاد الفحول» (ص ٢٩٦).

المسألة الرابعة[1]

المفتي البالغ ذِروة[2] الدرجة هو الذي يَحمِلُ الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور؛ فلا يذهب بهم مذهبَ الشِّدَّة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال.

والدليل على صحة هٰذا أنه الصراط المستقيم الذي جاءت به الشريعة؛ فإنه قد مر أن مقصد الشارع من المكلفِ الحملُ على التوسط من غير إفراط ولا تفريط، فإذا خرج عن ذٰلك في المستفتين؛ خرج عن قصد الشارع، ولذٰلك كان ما خرج عن المذهب الوسط مذموماً عند العلماء الراسخين[3].

وأيضـاً[4]؛ فإن هٰذا المـذهب كان المفهـومَ من شأن رسـول الله ﷺ وأصحابه الأكرمين، وقد رد[5] عليه الصلاة والسلام التبتل[6].

وقال لمعاذ لمَّا أطال بالناس في الصلاة: «أفَتَّانٌ أنت يا مُعاذ؟»[7].

---

(١) نقل جُلَّ هٰذه المسألة عن المصنِّف القاسمي في «الفتوى» (ص ٥٦ ـ ٦٠).

(٢) قال (ماء): «جمعها (ذرى)، وهي من الدّرجات».

(٣) انظر أدلة هٰذا من الكتاب والسنة وآثار السلف في: رسالة السخاوي «الجواب الذي انضبط عن «لا تكن حُلواً فَتُسْتَـرط»» بتحقيقي، و«العـزلـة» (ص ٢٠٧، ٢٣٦ ـ ط المحققـة) للخطابي، و«الموشى» (ص ٨٣ ـ ٨٤) لابن الوشَّاء ـ وهو مطبوع بعنوان «الظرف والظرفاء» تصرّفاً من المحقق، وهو غير جيّد، والله الموفِّق ـ، و«الغلوّ في الدين».

(٤) دليلٌ ثانٍ غير استدلاله بالقاعدة الأصولية التي تقدمت له في كتاب المقاصد في المسألة الثانية عشرة من النوع الثالث. (د).

(٥) أي: على جماعة من أصحابه طلبوا منه ذٰلك. (د).

(٦) مضى تخريجه (١ / ٥٢٢)، وهو صحيح.

(٧) مضى تخريجه (١ / ٥٢٨)، وهو صحيح.

وقال: «إنَّ مِنكم مُنَفِّرين»[1].

وقال: «سَدِّدوا، وقارِبوا، واغدُوا ورُوحوا وشيءٌ من الدُّلْجة، والقصدَ القصدَ تَبلُغُوا»[2].

وقال: «عليكم من العملِ ما تُطيقون؛ فإنَّ اللهَ لا يَمَلُّ حتى تمَلُّوا»[3].

وقال: «أحبُّ العملِ إلى اللهِ ما داوم عليه صاحبهُ وإن قَلَّ»[4].

ورد عليهم الوصال[5]، وكثير من هٰذا.

وأيضاً؛ فإن الخروج إلى الأطراف خارج عن العدل، ولا تقوم به مصلحة الخلق، أما في طرف التشديد؛ فإنه مَهلكة، وأما في طرف الانحلال؛ فكذٰلك أيضاً لأن المستفتي إذا ذُهب به مذهب العَنَت والحرَج بُغِّض إليه الدِّين، وأدَّى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة، وهو مشاهد، وأما إذا ذهب به مذهب

---

(1) مضى تخريجه (1 / 528)، وهو صحيح.

(2) مضى تخريجه (2/208) وهو في «الصحيحين»، وكتب (ف) ـ وتبعه (م) ـ ما نصُّه: «أي: اطلبوا السداد أي الصواب والقصد في القول والعمل، وأصل السداد: إغلاق الخلل وردم الثلم، والمقاربة قريبة من هٰذا المعنى؛ فقوله ﷺ: «سددوا وقاربوا» مراد به اطلبوا بأعمالكم السداد والاستقامة، وهو القصد في الأمر والعدل فيه فلا تميلوا بها[1] إلى الأطراف، ولمغايرة الثاني للأول في المعنى اللغوي عطف عليه، وأغدوا؛ أي: بكروا بأعمالكم، والغدوة نقيض الرواح، والدلجة؛ بالضم: سير الحر[2]، وبالفتح: سير الليل كله».

(3) مضى تخريجه (1 / 525).

(4) مضى تخريجه (2 / 404)، وفي (د) و(ف): «ما دام».

(5) مضى ذٰلك في أحاديث عديدة، انظر منها: (2 / 239).

---

(1) في (م): «فلا تميلوا بأنفسكم...».

(2) في (م): «السير في وقت الحر».

الانحلال كان مظنة للمشي مع الهوى والشهوة، والشرعُ إنما جاء بالنهي عن الهوى، واتباع الهوى مُهلك، والأدلة كثيرة.

فصل

فعلى هٰذا يكون الميل إلى الرُّخص في الفتيا بإطلاق مضاداً[1] للمشي على التوسط، كما أن الميل إلى التشديد مضاد له [أيضاً][2].

وربما فهم بعض الناس أن ترك الترخص تشديد؛ فلا يجعل بينهما وسطاً، وهٰذا غلط، والوسط هو معظم الشريعة وأم الكتاب، ومن تأمل موارد الأحكام بالاستقراء التام عرف ذٰلك، وأكثرُ مَن هٰذا شأنه مِن أهل [الانتماء إلى][3] العلم يتعلق بالخلاف الوارد في المسائل العلمية، بحيث يتحرى[4] الفتوى بالقول الذي يوافق هوى المستفتي، بناء منه على أن الفتوى بالقول المخالف لهواه تشديد عليه وحرج في حقه، وأن الخلاف إنما كان رحمة لهٰذا المعنى، وليس بين التشديد والتخفيف واسطة، وهٰذا قلبٌ للمعنى المقصود في الشريعة، وقد تقدم أن اتباع الهوى ليس من المشقات التي يُتَرخَّصُ بسببها، وأن الخلاف إنما هو رحمة من جهة أخرى، وأن الشريعة حملٌ على التوسط لا على مطلق التخفيف، وإلا؛ لزم ارتفاع مطلق التكليف من حيث هو حرج ومخالف للهوى، ولا على مطلق التشديد؛ فليأخذ الموفق في هٰذا الموضوع حذرَه؛ فإنه مزلَّة قدم على وضوح الأمر فيه[5].

---

(١) في الأصل: «مضاد». (٢) سقط من (ط).

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من (م).

(٤) تقدم الكلام على هٰذا بأوفى بيان في المسألة الثالثة ولواحقها من كتاب الاجتهاد.

(٥) تكلَّم بعض الأصوليين على هٰذه المسألة على هٰذا النحو: «هل يجب الأخذ بأخفِّ القولين أو الأثقل؟»، وذكر ذٰلك المصنف في آخر المسألة الثالث من الطرف الأول من كتاب =

فصل

قد يسوغ للمجتهد أن يحمّل نفسه من التكليف ما هو فوق الوسط، بناء على ما تقدم في أحكام الرخص، ولما كان مفتياً بقوله وفعله كان له أن يُخفي ما لعله يُقتدى[1] به فيه فربما اقتدى به فيه مَن لا طاقة له بذلك العمل فينقطع وإن اتفق ظهوره للناس نبه عليه، كما كان رسول الله ﷺ يفعل؛ إذ كان قد فاق الناسَ عبادةً وخلقاً، وكان عليه الصلاة والسلام قدوة؛ فربما اتبع لظهور عمله؛ فكان ينهى عنه في مواضع؛ كنهيه عن الوصال، ومراجعته لعمرو بن العاص[2] في سرد الصوم[3].

وقد قال تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ﴾ [الحجرات: ٧].

وأمر بحل الحبل[4] الممدود بين السّاريتين[5].

= الاجتهاد مع الأدلة معتمداً على الرازي، واختار المصنِّف قولاً آخر، وهو صحيح من حيث الجملة وعلى وجه العموم، وإلا يلزم في كثير من المسائل القول إما بالأخفّ أو الأثقل، والمرجِّح النَّص والدليل، نعم، يظهر أهمية كلام المصنِّف في مجمل ما يُفتى به؛ المطلوب ما قرر، على الرغم من صبغ فقه ابن عباس بالتَّرخص في كثير من المسائل، وصبغ فقه ابن عمر بالتشدد في كثير من المسائل، وقصة المنصور مع مالك، وذكره هٰذا أمر مشهور، ولٰكن في صحتها نظر كبير، ولتحقيق ذٰلك موطن آخر.

وانظر في المسألة: «المحصول» (٦ / ١٥٩ - ١٦٠)، و«شرح المحلِّي على جمع الجوامع» (٢ / ٣٥٢).

(١) في (ط): «أن يقتدى».

(٢) كان المراجعة لعبدالله بن عمرو بن العاص لا لعمرو نفسه. (د).

(٣) مضى تخريج ذٰلك (٢ / ٢٤٠)، وهو صحيح.

(٤) حبل وضعته زينب أم المؤمنين رضي الله عنها حتى إذا فترت تعلقت به. (د).

قلت: مضى تخريج ذٰلك (١ / ٥٢٨)، وهو صحيح.

(٥) أي: ليتعلقوا به خشية النوم. (ف) و(م).

وأنكر على الحوْلاء بنت تُوَيْتٍ قيامها الليل[1].

وربما ترك العمل[2] خوفاً أن يعمل به الناس فيفرض عليهم.

ولهٰذا ـ والله أعلم ـ أخفى السلف الصالح أعمالهم لئلا يتخذوا قدوة، مع ما كانوا يخافون عليه أيضاً من رياء أو غيره، وإذا كان الإظهار عرضة للاقتداء؛ لم يظهر منه إلا ما صح للجمهور أن يحتملوه.

فصل

إذا ثبت أن الحمل على التوسط هو الموافق لقصد الشارع، وهو الذي كان عليه السلف الصالح؛ فلينظر المقلِّد أي مذهب كان أجرى على هٰذا الطريق فهو أخلق بالاتباع وأولى بالاعتبار، وإن كانت المذاهب كلها طرقاً إلى الله، ولٰكن الترجيح فيها لا بد منه؛ لأنه أبعد من اتباع الهوى كما تقدم، وأقرب إلى تحري قصد الشارع في مسائل الاجتهاد؛ فقد قالوا[3] في مذهب داود لمَّا وقف مع الظاهر مطلقاً: إنه بدعة حدثت بعد المئتين، وقالوا في مذهب أصحاب الرأي[4]: لا يكاد المُغرِق[5] في القياس إلا يُفارقُ السنة، فإن كان ثَمَّ رأي بين هٰذين؛ فهو الأولى بالاتباع، والتعيين في هٰذا المذهب موكول إلى أهله، والله أعلم.

---

(١) مضى تخريجه (١ / ٥٢٧).

(٢) كقيام رمضان جماعة في المسجد. (د). قلت: تقدم مع تخريجه (٤ / ٤٢٣).

(٣) المذكور قول القاضي عياض كما قدمناه (٣ / ٤٢٠)، وانظر لزاماً تعليقنا عليه.

(٤) المذكور قول مالك على ما في «الاعتصام» (٢ / ٦٣٨ ـ ط ابن عفان) أو قول أصبغ، على ما مضى عند المصنف (ص ١٩٩).

(٥) كذا في (ط)، وفي النسخ المطبوعة: «المعرق» بعين مهملة، وتصحف في «الاعتصام» إلى «المفرق» بالفاء، والصواب ما أثبتناه، وكتب (ف) ـ وتبعه (م) ـ ما نصه: «أي: المناضل فيه، المتوغل في مناحيه».

الطَّرفُ الثَّالثُ

فيما يتعلق بإعمال قول المجتهد المقتدى به

[وحكم الاقتداء به][1]

[ويحتوي على مسائل][2]

(١) سقط من (ط).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من (د).

المسألة الأولى

إن المقلد إذا عرضت له مسألة دينية؛ فلا يسعه في الدين إلا السؤال عنها على الجملة[1] لأن الله لم يتعبد الخلق بالجهل، وإنما تعبدهم على مقتضى قوله سبحانه: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ﴾ [البقرة: ٢٨٢] لا على ما يفهمه[2] كثير من الناس، بل على ما قرره الأئمة في صناعة النحو، أي: إن الله يعلمكم

---

(١) أي: سواء أسأل عنها وطلب الوقوف على دليلها حتى يقتنع كما في العقائد وكما في الفروع إن كان من أهل الاستقلال، أم سأل بمقدار ما يصحح به عمله فقط، وأيضاً، سواء أكان سؤاله لمن هو أهل أم لا . . . إلخ، ما سيبينه في المسألة الثانية. (د).

(٢) يفهمونها على حد: ﴿إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً﴾ [الأنفال: ٢٩]؛ إلا أن فهمهم لا تساعده قواعد اللغة الفصحى؛ لأنه مبني على أن جملة ﴿ويعلمكم﴾ حال مقدرة، أو بمعنى مضموناً لكم التعليم، وكلاهما يفيد أن التعليم مرتب على التقوى، ولٰكن الجملة المضارعية المثبتة وقوعها حالاً بالواو قليل؛ حتى قالوا: لا بد له من التأويل، والوجه الثاني أن هٰذه الجمل الثلاث مستقلة بعضها عن بعض؛ فالأولى طلب تقوى الله، والثانية وعد بالإنعام، والثالثة غاية التعظيم، ولذا ساغ فيها تكرار كلمة الجلالة مع أنهم كرهوا تكرار اللفظ الواحد في الجمل المتعاقبة. (د).

قلت: نبّه شيخُ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٨ / ١٧٧) على خطأ فهم الآية، قال رحمه الله تعالى بعد كلام: «وقد شاع في لسان العامّة أنّ قوله: ﴿اتقوا الله ويعلِّمُكم الله﴾ من الباب الأول، حيث يستدلُّون بذلك على أنَّ التَّقوى سبب تعليم الله، وأكثر الفضلاء يطعنون في هٰذه الدلالة؛ لأنه لم يربط الفعل الثاني بالأول ربط الجزاء بالشَّرط، فلم يقل: «اتَّقوا الله ويُعَلِّمْكم»، ولا قال: «فيعلمكم»، وإنما أتى بواو العطف، وليس من العطف ما يقتضي أن الأوَّلَ سبب الثاني»، ثم قال (١٨ / ١٧٧ - ١٧٨): «وقد يقال: العطف قد يتضمن معنى الاقتران والتزام، كما يقال: «زرني وأزورك»، و«سلِّم علينا ونسلِّم عليك»، ونحو ذٰلك مما يقتضي اقتران الفعلين، والتعاوض من الطرفين»، قال: «فقوله: ﴿واتقوا الله ويعلِّمكم الله﴾ قد يكون من هٰذا الباب؛ فكلٌّ من تعليم الرَّبِّ وتقوى العبد يقارب الآخر ويلازمه ويقتضيه، فمتى علَّمه الله العلم النافع اقترن به التقوى بحسب ذٰلك، ومتى اتَّقاهُ زاده من العلم . . . وهلّم جرًّا».

على كل حال فاتقوه، فكأن الثاني سبب في الأول[1]؛ فترتب الأمر بالتقوى على حصول التعليم ترتباً معنوياً، وهو يقتضي تقدم العلم على العمل، والأدلة على هٰذا المعنى كثيرة[2]، وهي قضية لا نزاع فيها؛ [فلا فائدة في التطويل فيها][3]، لٰكنها كالمقدمة لمعنى آخر، وهي:

* * * * *

---

(١) في (ماء): «فكان الثاني سبباً في الأول».

(٢) انظر بعضها في «صحيح البخاري» (كتاب العلم، باب العلم قبل القول والعمل، ١ / ١٥٩)، و«روضة الطالبين» (ص ٩٢) للغزالي.

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من (ط).

المسألة الثانية

وذٰلك أن السائل لا يصح له أن يسأل من لا يعتبر في الشريعة جوابه؛ لأنه إسنادُ أمر إلى غير أهله، والإجماع على عدم صحة مثل هٰذا[1]، بل لا يمكن[2] في الواقع؛ لأن السائل يقول لمن ليس بأهل لما سئل عنه: أخبرني عما لا تدري، وأنا أسند أمري لك فيما نحن في الجهل[3] به على سواء، مثل هٰذا لا يدخل في زمرة العقلاء؛ إذ لو قال له: دُلَّني في هٰذه المفازة على الطريق إلى الموضع الفلاني، وقد علم أنهما في الجهل بالطريق سواءٌ؛ لَعُدَّ من زمرة المجانين، فالطريق الشرعي أولى؛ لأنه هلاك أخروي، وذٰلك هلاك دنيوي خاصة، والإطناب في هٰذا أيضاً غير محتاج إليه؛ غير أنا نقول بعده:

إذا تعين عليه السؤال؛ فحق عليه أن لا يسأل إلا من هو من أهل ذٰلك المعنى الذي يسأل عنه؛ فلا يخلو أن يتحد في ذٰلك النَّظر[4] أو يتعدَّد، فإن اتحد؛ فلا إشكال، وإن تعدَّد؛ فالنظر في التخيير وفي الترجيح قد تكفل به أهل الأصول، وذٰلك إذا لم يعرف أقوالهم في المسألة قبل السؤال، أما إذا كان [قد] اطلع على فتاويهم قبل ذٰلك، وأراد أن يأخذ بأحدها؛ فقد تقدم قبل هٰذا أنه لا يصح له إلا الترجيح لأن من مقصود الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله، وتخييرهُ يفتح له باب اتباع الهوى؛ فلا سبيل إليه ألبتة، وقد[5] مر في ذٰلك تقريرٌ حسن في هٰذا الكتاب؛ فلا نعيده.

---

(١) حكى الإجماع الرازي في «المحصول» (٦ / ٨١) وغيره.

(٢) أي: حصوله من العقلاء. (د). وفي (ط) بعده: «في الوقائع».

(٣) كذا في (ط)، وفي غيره: «بالجهل».

(٤) هٰكذا في الأصل، وفي (د) و(ط) و(ماء): «القطر».

(٥) في المسألة الثالثة من كتاب الاجتهاد ولواحقها. (د).

المسألة الثالثة

حيث يتعين[1] الترجيح؛ فله طريقان: أحدهما عام، والآخر خاص.

فأما العام؛ فهو المذكور في كتب الأصول؛ إلا أن فيه موضعاً يجب أن يتأمل ويحترز منه، وذٰلك أن كثيراً من الناس تجاوزوا الترجيح بالوجوه الخالصة إلى الترجيح ببعض الطعن على المذاهب المرجوحة عندهم، أو على أهلها القائلين بها، مع أنهم يثبتون مذاهبهم ويعتدُّون بها ويراعونها، ويفتون بصحة الاستناد إليهم في الفتوى، وهو غير لائق بمناصب المرجحين، وأكثر ما وقع ذٰلك في الترجيح بين المذاهب الأربعة وما يليها من مذهب داود ونحوه[2]؛ فلنذكر هنا أموراً يجب التنبُّه لها:

أحدها: أن الترجيح بين الأمرين إنما يقع في الحقيقة بعد الاشتراك[3] في الوصف الذي تفاوتا فيه، وإلا؛ فهو إبطال لأحدهما، وإهمال لجانبه رأساً، ومثل[4] هٰذا لا يسمى ترجيحاً، وإذا كان كذٰلك؛ فالخروج في [ترجيح] بعضِ المذاهب على بعضٍ إلى القدح في أصل الوصف بالنسبة إلى أحد المتصفين خروج عن نمط[5] إلى نمط آخر مخالف له، وهٰذا ليس من شأن العلماء، وإنما الذي يليق بذٰلك الطعن والقدح في حصول ذٰلك الوصف لمن تعاطاه وليس من أهله، والأئمة المذكورون برءاء[6] من ذٰلك؛ [فهٰذا][7] النمط لا يليق بهم.

---

(١) في (ط): «تعين».

(٢) انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٠ / ٢٩١ - ٢٩٣)، و«بدعة التعصب المذهبي» للشيخ محمد عيد عباسي.

(٣) في (ف) و(م): «بين الاشتراك»، وقالا: «لعله: «بعد الاشتراك»»، وفي (ط): «مع الاشتراك».

(٤) في (د): «مثله».

(٥) لعل فيه سقط كلمة «الترجيح». (د).

(٦) إذ الموضوع أنهم يثبتون مذاهبهم... إلخ ما تقدم. (د).

(٧) ما بين المعقوفتين سقط من (د).

والثاني: أن الطعن في مساق الترجيح يبين[1] العناد من أهل المذهب[2] المطعون عليه، ويزيد في دواعي التمادي والإصرار على ما هم عليه؛ لأن الذي غُضَّ من جانبه مع اعتقاده خلافَ ذٰلك حقيقٌ بأن يتعصب لما هو عليه ويُظهر محاسنه؛ فلا يكون للترجيح المسوق هٰذا المساقَ فائدة زائدة على الإغراء بالتزام [المذهب][3]، وإن كان مرجوحاً؛ فكأن[4] الترجيح لم يحصل.

والثالث: أن هٰذا الترجيح مُغرٍ بانتصاب المخالف للترجيح بالمثل أيضاً؛ فبينا نحن نتتبع المحاسن[5] صرنا نتتبع القبائح [من الجانبين]، فإن النفوس مجبولة على الانتصار لأنفسها ومذاهبها وسائر ما يتعلق بها، فمن غض من جانب صاحبه غض صاحبهُ من جانبه؛ فكأنَّ المرجحَ لمذهبه على هٰذا الوجه غاضٌّ من جانب مذهبه؛ فإنه تسبب في ذٰلك كما في الحديث: «إنَّ مِن أكبرِ الكبائرِ أن يسُبَّ الرجلُ والدَيه». قالوا: وهل يسبُّ الرجلُ والديه؟ قال: «يسُبُّ أبا الرجلِ فيسبُّ أباه، ويَسبُّ أمَّه فيسُبُّ أمَّه»[6]؛ فهٰذا من ذٰلك.

وقد منع الله أشياء من الجائزات[7] لإفضائها إلى الممنوع؛ كقوله: ﴿لَا تَقُولُوا رَاعِنَا﴾ [البقرة: ١٠٤].

وقوله: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ الآية [الأنعام: ١٠٨].

وأشباه ذٰلك.

---

(١) أي: يثيره. (د). قلت: في (ط): «يثير».

(٢) في الأصل: «المذاهب». (٣) سقط من (د)، وفي الأصل: «المذاهب».

(٤) كذا في (ط)، وفي غيره: «فإن».

(٥) أي: لترجح بها صار كل منا يبحث عن القبائح عند الآخر، يزعم أن ذٰلك يرجح مذهبه. (د).

(٦) مضى تخريجه (٣ / ٧٦).

(٧) أي: فما بالك بالممنوعات؟ (د).

والرابع: أن هٰذا العمل مورِثٌ للتدابر والتقاطع بين أرباب المذاهب، وربما نشأ الصغير منهم على ذٰلك حتى يرسخ في قلوب أهل المذاهب بغض من خالفهم فيتفرقوا شيعاً، وقد نهى الله تعالى عن ذلك وقال: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟﴾ الآية [آل عمران: ١٠٥].

وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩].

وقد مر تقرير هٰذا المعنى قبل؛ فكلُّ ما أدَّى إلى هٰذا ممنوع؛ فالترجيح بما يؤدي إلى افتراق الكلمة وحدوث العداوة والبغضاء ممنوع.

ونقل الطبري[1] عن عمر بن الخطاب ـ وإن لم يصحح سنده[2] ـ أنه لما أرسل الحطيئة من الحبس في هجائه[3] الزبرقان بن بدر؛ قال له: «إياك والشِّعر! قال: لا أقدر يا أمير المؤمنين على تركه، مأكلةُ عيالي، ونَمْلةٌ على لساني[4]. قال: فشبِّب بأهلك، وإياك وكلَّ مدحة مُجحفة. قال: وما هي؟ قال: تقول بنو فلان خير من بني فلان، امدح ولا تفضِّل. قال: أنت يا أمير المؤمنين أشعر مني».

فإنْ صحَّ هٰذا الخبر، وإلا؛ فمعناه صحيح، فإن المدح إذا أدى إلى ذم الغير كان مجحفاً، والعوائد شاهدة بذٰلك.

والخامس: أن الطعن والتقبيح في مساق الرد أو الترجيح ربما أدى إلى

---

(١) في كتابه «تهذيب الآثار» (٢ / ٢ / ٢٠ / رقم ٢٧١٨)؛ قال: ثنا الزبير بن بكار ثني محمد بن الضحاك بن عثمان عن أبيه؛ قال: «لما أرسل عمر...»، والخبر مرسل، بل معضل؛ فإسناده ضعيف.

(٢) الصواب أنه سكت عليه، ولم يضعّفه.

(٣) في الأصل والنسخ المطبوعة كلها: «هجاء»، والتصويب من «تهذيب الآثار» و(ط).

(٤) أي: قرحة فيه لا تنفك عنه. (ف) و(م).

التغالي والانحراف في المذاهب، زائداً إلى ما تقدم؛ فيكون ذٰلك سبب[1] إثارة الأحقاد الناشئة عن التقبيح الصادر بين المختلفين في معارض[2] الترجيح والمحاجَّة.

قال الغزالي في بعض كتبه: «أكثر الجهالة[3] إنما رسخت في قلوب العوام بتعصب جماعة من جُهال أهل الحق، أظهروا الحق في معرض التحدي والإدلاء[4]، ونظروا إلى ضعفاء الخصوم بعين التحقير والازدراء؛ فثارت من بواطنهم دواعي المعاندة والمخالفة، ورسخت في قلوبهم الاعتقادات الباطلة، وتعذر على العلماء المتلطفين محوها مع ظهور فسادها، حتى انتهى التعصب بطائفة إلى أن اعتقدوا أن الحروف التي نطقوا بها في الحال بعد السكوت عنها طول العمر قديمة، ولولا استيلاء الشيطان بواسطة العناد والتعصب للأهواء؛ لما وجد مثل هٰذا الاعتقاد مستقرّاً[5] في قلب مجنون فضلاً عن قلب عاقل».

هٰذا ما قال، وهو الحق الذي تشهد له العوائد الجارية[6].

(١) لعله «بسبب» كما يدل عليه لاحق الكلام؛ فالزائد على ما تقدم إنما هو الانحراف الشديد والتغالي في مجافاة الحق، بسبب الأحقاد الناشئة عن مر التشنيع في معرض المحاجة كما سيمثل له في كلام الغزالي. (د). (٢) في (ط): «معرض».

(٣) في (ط) و«الاعتصام» (٢ / ٢٣٠ ـ ط رشيد رضا، و٢ / ٧٣٢ ـ ط ابن عفان): «الجهالات».

(٤) من قولهم: «أدلى فلان في فلان»؛ أي: قال قبيحاً، وليس المراد الإدلاء بالحجة لأنه لا يناسب ما قبله وما بعده. (د).

قلت: تصحفت في «الاعتصام» (ط رضا) إلى: «والإدلال»، وفي طبعة ابن عفان: «والإذلال».

(٥) في «الاعتصام» (٢ / ٢٣٠ ـ ط رضا): «مستفزاً»، وفيه (٢ / ٧٣٢ ـ ط ابن عفان): «مستنفراً»، وكلاهما خطأ.

(٦) زاد في «الاعتصام» عليه: «فالواجب تسكين الثائرة ما قدر على ذٰلك، والله أعلم».

وقد جاء في حديث الذي لطم وجه اليهودي القائل: «والذي اصطفى موسى على البشر» أن النبي ﷺ غضب وقال: «لا تفضِّلوا بينَ الأنبياءِ»[1]، أو: «لا تفضلوني على موسى»[2]، مع أن النبي ﷺ جاء بالتفضيل[3] أيضاً؛ فذكر المازري[4] في تأويله عن بعض شيوخه أنه يحتمل أن يريد: لا تفضلوا بين أنبياء الله تفضيلاً يؤدي إلى نقص بعضهم، قال:

«وقد خرج الحديث على سبب، وهو لطم الأنصاري وجه اليهودي؛ فقد يكون عليه الصلاة والسلام خاف أن يفهم من هٰذه الفعلة انتقاص [حق][5] موسى [عليه السلام][5]؛ فنهى عن التفضيل المؤدِّي إلى نقص الحقوق».

قال عياض[6]: «وقد يحتمل أن يقول هٰذا وإن علم بفضله عليهم وأعلم به أمته، لٰكن نهاه عن الخوض فيه والمجادلة به؛ إذ قد يكون ذٰلك ذريعة إلى

---

(1) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وإن يونس لمن المرسلين﴾، ٦ / ٤٥٠ - ٤٥١ / رقم ٣٤١٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الفضائل، باب من فضائل موسى ﷺ، ٤ / ١٨٤٤ / رقم ٢٣٧٣ بعد ١٥٩) عن أبي هريرة مرفوعاً: «لا تُفضِّلوا بين أنبياء الله؛ فإنه يُنفخ في الصُّور، فَيَصْعَقُ من في السماوات ومن في الأرض إلا من شاء الله، قال: ثم ينفخ فيه أخرى؛ فأكونُ أوَّلَ مَنْ بُعِثَ - أو: في أوَّل من بُعِثَ -، فإذا موسى عليه السلام آخذ بالعرش. . .» لفظ مسلم.

ولفظ البخاري: «لا تفضِّلوا بين أولياء الله».

(2) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الفضائل، باب من فضائل موسى ﷺ، ٤ / ١٨٤٤ / رقم ٢٣٧٣ بعد ١٦٠)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١١ / ٥٠٩)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٣١ و٣٣) عن أبي هريرة مرفوعاً بلفظ: «لا تخيِّروني على موسى؛ فإنَّ الناس. . .».

(3) أي: التفضيل بين الأنبياء وتفضيله على موسى؛ فهو راجع للروايتين. (د).

(4) في كتابه: «المعلم بفوائد مسلم» (٣ / ١٣٤).

(5) زيادة من «المعلم»، وما بين المعقوفتين الأخرتين من «المعلم» و (ط).

(6) ونقله عنه الأبي في «إكمال إكمال العلم» (٦ / ١٦٦).

ذكر ما لا يحب منهم عند الجدال، أو ما يحدث[1] في النفس لهم بحكم الضجر والمراء؛ فكان نهيه عن المماراة في ذٰلك كما نهى عنه في القرآن[2] وغير ذٰلك». هٰذا ما قال، وهو حق[3]، فيجب أن يعمل به فيما بين العلماء؛ فإنهم ورثة الأنبياء.

فصل

وأما[4] إذا وقع الترجيح بذكر الفضائل والخواص والمزايا الظاهرة التي يشهد بها الكافة؛ فلا حرج فيه، بل هو مما لا بد منه في هٰذه المواطن، أعني: عند الحاجة إليه، وأصله من الكتاب قول الله تعالى: ﴿۞ تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ الآية [البقرة: ٢٥٣]؛ بين أصل التفضيل، ثم ذكر بعض الخواص والمزايا المخصوص بها بعض الرسل.

وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا﴾ [الإسراء: ٥٥].

وفي الحديث من هٰذا كثير: [كقوله] لما سئل: من أكرمُ الناس؟ فقال: «أتقاهم». فقالوا: ليس عن هٰذا نسألك. قال: «فيوسف، نبيُّ الله ابن نبيِّ الله

---

(١) معطوف على «ذكر»؛ أي: ذريعة إلى أن يحدث في نفوسهم شيء لا يليق بمقامهم بسبب ضجرها من المراء والجدل، وإن لم يتكلم به. (د).

(٢) ولا تجادلوا أهل الكتاب. (د).

(٣) ذهب الطحاوي في «شرح مشكل الآثار» (٣ / ٥٧ ـ ط المحققة) إلى قول آخر، وهو حسن؛ فقال رحمه الله تعالى: «. . . وكان هٰذا عندنا والله أعلم على التفضيل بينهم، وعلى التخيير بينهم بآرائنا، وربما لم يُوقِفْنا عليه، ولم يبيِّنه لنا، فأما ما بيَّنه لنا وأعلمنا؛ فقد أطلقه لنا، وعاد ما نهى عنه في هٰذا الباب إلى ما سوى ذٰلك مما لم يُبيِّنه لنا، ولم يُطْلق لنا القول فيه بما قد تولَّاهُ عز وجل ومنعنا منه، واللهَ نسألُه التوفيق».

(٤) سقط من (ط).

ابن نبيٍّ الله ابن خليل الله». قالوا: ليس عن هٰذا نسألك. قال: «فعن معادن العرب تسألوني؟ خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا»[1].

وقال عليه الصلاة والسلام: «بينما موسى في ملأ من بني إسرائيل جاءه رجل، فقال: هل تعلمُ أحداً أعلمَ منك؟ قال: لا. فأوحى اللهُ إليه: بلى، عبدنا خضِر»[2].

وفي رواية: «أن موسى قام خطيباً في بني إسرائيل؛ فَسُئل: أيُّ الناس أعلم؟ قال: أنا. فعتب الله عليه إذ[3] لم يردَّ العلم إليه. قال له: بلى لي عبدٌ بمجمعِ البحرين هو أعلم منك» الحديث[4].

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأنبياء، باب قول الله تعالى **﴿واتخذ الله إبراهيم خليلاً﴾**، ٦ / ٣٨٧ / رقم ٢٣٥٣، وباب **﴿أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت﴾**، ٦ / ٤١٤ /رقم ٣٣٧٤، وباب قول الله تعالى: **﴿لقد كان في يوسف وإخوته آياتٌ للسَّائلين﴾**، ٦ / ٤١٧ / رقم ٣٣٨٣، وكتاب المناقب، باب قول الله تعالى **﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم...﴾**، ٦ / ٥٢٥ / رقم ٣٤٩٠، وكتاب التفسير، باب **﴿لقد كان في يوسف وإخوته آياتٌ للسائلين﴾**، ٨ / ٣٦٢ / رقم ٤٦٨٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الفضائل، باب من فضائل يوسف عليه السلام، ٤ / ١٨٤٦ ـ ١٨٤٧ / رقم ٢٣٧٨) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب العلم، باب ما ذكر في ذهاب موسى عليه السلام في البحر إلى الخضر، رقم ٧٤، وباب الخروج في طلب العلم، رقم ٧٨، وكتاب الأنبياء، باب حديث الخضر مع موسى عليهما السلام، رقم ٣٤٠٠، وكتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: **﴿إنَّما قولنا لشيء﴾**، رقم ٧٤٧٨)، وأحمد (٥ / ١١٦)، وابن جرير في «التفسير» (١٥ / ٢٨٢) عن أبيّ بن كعب رضي الله عنه.

(٣) في (د): «إذا».

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب العلم، باب ما يُستحبُّ للعالم إذا سُئل: أيّ الناس أعلم، رقم ١٢٢، وكتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده، رقم ٣٢٧٨، وكتاب أحاديث الأنبياء، باب منه، رقم ٣٤٠١، وكتاب التفسير، باب **﴿وإذ قال موسى لفتاه لا أبْرَحُ حتى** =

واستبَّ رجـلٌ من المسلمين ورجلٌ من اليهود؛ فقال المسلم: «والذي اصـطفى محمـداً على العالمين. في قسم يقسم به؛ فقال اليهودي: والذي اصـطفى موسى على العـالمين. . .» إلى أن قال عليه الصلاة والسلام: «لا تخيروني على موسى؛ فإن الناس يَصعقون فأكونُ أولَ من يفيق؛ فإذا موسى آخذٌ بجانب العرش؛ فلا أدري أكان فيمن صَعق فأفاق أو كان ممن استثنى اللهُ»[1].

وفي رواية: «لا تفضلوا بين الأنبياء؛ فإنه ينفخ في الصور» الحديث[2].

فهٰذا[3] نفي للتفضيل مستند إلى دليل، وهو دليل على صحة التفضيل في الجملة إذا كان ثم مرجح، وقال: «كمل من الرجال كثيرٌ، ولم يكمل من النساء؛ إلا آسية امرأة فرعون، ومريم ابنة عمران، وإن فضل عائشة على النساءِ كفضل الثريد على سائر الطعام»[4].

= أبلغ. . .﴾، رقم ٤٧٢٥، وباب ﴿قال أرأيت إذ أوينا إلى الصَّخرة﴾، رقم ٤٧٢٧، وكتاب الأيمان والنذور، باب إذا حنث ناسياً في الأيمان، رقم ٦٦٧٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الفضائل، باب من فضائل الخضر عليه السلام، ٤ / ١٨٤٧ / رقم ٢٣٨٠) عن أبيّ بن كعب رضي الله عنه.

(١) مضى تخريجه قريباً، وفي (ط): «فإذا موسى باطش».

(٢) مضى تخريجه قريباً.

(٣) أي: فهٰذا النوع في حديثي موسى نهي عن التفضيل إذا لم يكن له مرجح، فإذا كان له مرجح ومستند؛ فلا مانع منه كما في الأحاديث الأخرى، ومنه يعلم أن الأصل هٰكذا: «نفي للتفضيل إذا كان غير مستند إلى دليل» كما يرشد إليه ما بعده. (د).

(٤) أخـرجـه البخـاري في «صحيحـه» (كتـاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وضرب الله مثلاً للذين آمنوا امرأة فرعون﴾، ٦ / ٤٤٨ / رقم ٣٤١١، وباب قوله تعالـى: ﴿إذ قالتِ الملائكة يا مريم. . .﴾، ٦ / ٤٧١ ـ ٤٧٢ / رقم ٣٤٣٣، وكتاب فضائل الصحابة، باب فضل عائشة رضي الله عنها، ٧ / ١٠٦ / رقم ٣٧٦٩، وكتاب الأطعمة، باب الثريد، ٩ / ٥٥١ / رقم ٥٤١٨، وكتاب فضائل الصحابة، باب فضائل خديجة أم المؤمنين، ٤ / ١٨٨٦ ـ ١٨٨٧ / رقم ٢٤٣١) عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

وقال للذي قال له: يا خير البرية: «ذاك إبراهيم»[1].

وقال في الحديث الآخر: «أنا سيد ولد آدم»[2].

وأشباهه مما يدل على تفضيله على سائر الخلق، وليس النظر هنا في وجه التعارض بين الحديثين[3] وإنما النظر في صحة التفضيل ومساغ الترجيح على الجملة، وهو ثابت[4] من الحديثين، وقال: «خيرُ القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»[5].

وقال [ابن][6] عمر: «كنا نخير بين الناس في زمان رسول الله ﷺ؛ فَنُخيِّرُ أبا بكر ثم عمر ثم عثمان»[7].

---

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الفضائل، باب من فضائل إبراهيم الخليل ﷺ، ٤ / ١٨٣٩ / رقم ٢٣٦٩) عن أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الفضائل، باب فضل نسب النبي ﷺ وتسليم الحجر عليه قبل النبوَّة، ٤ / ١٧٨٢ / رقم ٢٢٧٨) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) (استدراك ٤).

(٤) أي: في كلٍّ منهما صراحة، وإن كان الأول يفيد تفضيل إبراهيم على جميع الخلق، والثاني يفيد تفضيل خاتم الأنبياء على أولاد آدم؛ فلذا كان بينهما تعارض كما قال المؤلف. (د).

(٥) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد، ٥ / ٢٥٨ ـ ٢٥٩ / رقم ٢٦٥١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، ٤ / ١٩٦٤ / رقم ٢٥٣٥) عن عمران بن حصين رضي الله عنه.

ولفظ البخاري: «خيركم قرني...»، ولفظ مسلم: «إنَّ خيركم قرني...»، و«خير هٰذه الأمة القرن الذي بُعثتُ فيه...».

(٦) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل ومن النسخ المطبوعة كلها، واستدركته من مصادر التخريج.

(٧) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب فضل أبي بكر بعد النبي ﷺ، ٧ / ١٦ / رقم ٣٦٥٥ ـ والمذكور لفظه ـ، وباب مناقب عثمان بن عفان رضي الله عنه، ٧ / =

وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة، وهم عبدالله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبدالرحمٰن بن الحارث بن هشام: «إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابتٍ في شيء من القرآن[1]؛ فاكتبوه بلسان قريش؛ فإنما نزل بلسانهم»[2]. ففعلوا ذٰلك.

وقال [ﷺ]: «خيرُ دور الأنصار [بنو النجار، ثم][3] بنو عبدالأشهل، ثم بنو الحارث بن الخزرج، ثم بنو ساعدة، وفي كلِّ دور الأنصار خيرٌ»[4].

وقال: «أرحم أمتي بأمتي أبو بكر، وأشدُّهم في الله عمر، وأصدقهم حياءً عثمان، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بنُ جبل، وأفرضهم زيد بن ثابت، وأقرؤهم أبيٌّ بن كعب، ولكل أمة أمين، وأمين هٰذه الأمة أبو عبيدة بن الجرَّاح»[5].

= ٥٣ ـ ٥٤ / رقم ٣٦٩٧)، والترمذي في «الجامع» (أبواب المناقب، باب في مناقب عثمان بن عفان رضي الله عنه، ٥ / ٦٢٩ ـ ٦٣٠ / رقم ٣٧٠٧)، وأبو داود في «السنن» (كتاب السنة، باب في التفضيل، ٤ / ٢٠٦ / رقم ٤٦٢٧، ٤٦٢٨).

(١) أي: من جهة الإملاء الذي ينبني على النطق لا في أصل الألفاظ، حاشا لله أن يكون ذٰلك في المتواترة ألفاظه لفظاً لفظاً. (د).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب المناقب، باب نزل القرآن بلسان قريش، ٦ / ٥٣٧ / رقم ٣٥٠٦، وكتاب فضائل القرآن، باب نزل القرآن بلسان قريش والعرب، ٩ / ٨ ـ ٩ / رقم ٤٩٨٤، وباب جمع القرآن، ٩ / ١٠ ـ ١١ / رقم ٤٩٨٧).

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من (م).

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب مناقب الأنصار، باب منقبة سعد بن عبادة، ٧ / ١٢٦ / رقم ٢٨٠٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب في خير دور الأنصار رضي الله عنهم، ٤ / ١٩٤٩ / رقم ٢٥١١) عن أبي أسيد رضي الله عنه.

(٥) أخرجه بهٰذا اللفظ الخطيب البغدادي في «الفصل للوصل» (ق ١٠٢ / ب ـ ١٠٣ / أ) من طريق إسماعيل بن عُلَيَّة ثنا خالد الحذَّاء عن أبي قلابة؛ قال: قال رسول الله ﷺ. . . وذكره =

وقال عبدالرحمٰن بن يزيد: «سألنا حذيفة عن رجلٍ قريب السَّمت والهَدْي من النبي ﷺ حتى نأخذ عنه؛ فقال: ما أعرفُ أحداً أقرب سَمْتاً وهَدْياً ودَلًّا بالنبي ﷺ من ابن أمِّ عبد»[1].

= مرسلاً، ثم قال: «وعن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «لكل أمة أمين...»».

وهٰذا تجويد من إسماعيل؛ فإنه ميَّز المرسل من المرفوع.

وأخرج ابن أبي شيبة في «المصنف» (٧ / ٤٧٢) عن ابن علية به مختصراً مرسلاً مقتصراً على «أرحم أمتي بأمتي...».

وأخرجه ابن الأعرابي في «معجمه» (رقم ٥٣٧) عن ابن عُليَّة به مختصراً مرسلاً مقتصراً على «أصدق أمتي حياء عثمان».

وأخرجه أيضاً (٧ / ٥٣١) ـ ومن طريقه مسلم في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل أبي عبيدة بن الجراح، ٤ / ١٨٨١ / رقم ٢٤١٩) عن ابن علية به مرفوعاً موصولاً مقتصراً على: «إنَّ لكل أمة أميناً...»، والمتتبع لطرق هٰذا الحديث يجزم بيقين أن الحديث من مرسل أبي قلابة عدا ذكر أبي عبيدة، وقد ظفرتُ بكلام جماعة من الحفاظ فيه نحو هٰذا؛ منهم البيهقي في «السنن الكبرى» (٦ / ٢١٠)، والحاكم في «معرفة علوم الحديث» (ذكر النوع السابع والعشرين، ص ١١٤)، والخطيب في «الفصل للوصل» (ق ١٠٢ / أ)، والدارقطني في «الأفراد» (ق ٩٦ / أ ـ مع ترتيبه)، وأبو نعيم الأصبهاني في «الرد على الرافضي» أو «تثبيت الإمامة وترتيب الخلافة» (ص ١١٢ ـ ١١٣) ـ وأطلق التضعيف وأيَّده بكلام قوي ـ، وابن عبدالبر في «الاستيعاب» (١ / ٥٠ ـ مع الإصابة)، وابن تيمية في «منهاج السنة النبوية» (٧ / ٥١٢ ـ ٥١٣)، و«مجموع الفتاوى» (٤ / ١٠، ٤٠٨ ـ ٤٠٩ و٣١ / ٣٤٢)، و«الفتاوى المصرية» (١ / ٣٩٦ ـ ط دار الفكر)، ومحمد بن عبدالهادي في «جزء طرق حديث «أفرضكم زيد»»(ق ١٠ / أ ـ ١٠ / ب) ـ وقد فرغتُ من تحقيقه ـ، وابن حجر في «فتح الباري» (٧ / ٩٣).

وللحديث طرق أخرى وشواهد عديدة، جمعتُها وخرجتها وتكلمت عليها في دراسة مستقلة، وأثبتُّ فيها ما قررته آنفاً من أن الحديث مرسل بسياقه عدا ذكر أبي عبيدة، وهي مطبوعة بعنوان: «دراسة حديث: «أرحم أمتي بأمتي...»».

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب عبدالله بن مسعود رضي الله عنه، ٧ / ١٠٢ / رقم ٣٧٦٢) ـ وهٰذا لفظه ـ، وكتاب الأدب، باب الهدي =

ولما حضر معاذاً الوفاة، قيل له: «يا أبا عبدالرحمٰن! أوصنا. قال: أجلسوني. قال: إن العلم والإيمان مكانهما، من ابتغاهما وجدهما (يقول ذٰلك ثلاث مرات)، والتمسوا العلم عند أربعة رهط؛ عند عُوَيْمر[1] أبي الدرداء، وعند سلمان[2] الفارسي، وعند عبدالله بن مسعود، وعند عبدالله بن سَلام. . .»[3] الحديث.

وقال عليه الصلاة والسلام: «اقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر، وعمر»[4].

= الصالح، ١٠ / ٥٠٩ / رقم ٦٠٩٧).

وكتب (د) معرّفاً بابن أم عبد: «وهو عبدالله بن مسعود».

(١) في الأصل بياض.

(٢) في الأصل سليمان.

(٣) أخرجه البخاري في «التاريخ الصغير» (١ / ٧٣) ـ وهو «الأوسط» على التحقيق ـ، والترمذي في «الجامع» (أبواب المناقب، باب مناقب عبدالله بن سلام رضي الله عنه، ٥ / ٦٧١ / رقم ٣٨٠٤) ـ واللفظ له ـ، والنسائي في «فضائل الصحابة» (١٤٩)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٤ / ٨٦)، والفسوي في «المعرفة والتاريخ» (١ / ٤٦٧ ـ ٤٦٨) ـ ومن طريقه ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٧ / ق ٤١٧) ـ، والحاكم في «المستدرك» (٣ / ٤١٦) من طريقين عن يزيد ابن عَميرة؛ قال: لما حضر. . . به، وتتمته: «الذي كان يهودياً فأسلم؛ فإني سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «إنه عاشر عشرة في الجنة»».

وإسناده حسن، وقال الترمذي عقبه: «هٰذا حديث حسن صحيح غريب»، وقال الحاكم: «صحيح الإسناد».

وأخرجه الفسوي في «المعرفة والتاريخ» (٢ / ٥٥٠)، والخطيب البغدادي في «تالي التلخيص» (رقم ٢٩٨ ـ بتحقيقنا)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٧ / ق ٤١٧) من طرق ضعيفة عن معاذ به.

(٤) مضى تخريجه في التعليق على (٤ / ٤٥٦).

وما جاء في الترجيح والتفضيل كثير لأجل ما ينبني عليه من شعائر الدين، وجميعه ليس فيه إشارة إلى تنقيص المرجوح، وإذا كان كذٰلك؛ فهو القانون اللازم والحكم المنبرم الذي لا يتعدى إلى سواه، وكذٰلك فعل السلف الصالح.

فصل

وربما انتهت الغفلة أو التغافل بقوم ممن يشار إليهم في أهل العلم أن صيَّروا الترجيح بالتنقيص تصريحاً أو تعريضاً دأبَهم، وعمروا بذٰلك دواوينهم، وسودوا به قراطيسهم؛ حتى صار هٰذا النوع ترجمة من تراجم الكتب المصنفة في أصول الفقه أو كالترجمة، وفيه ما فيه مما أشير إلى بعضه، بل تطرق الأمر إلى السلف الصالح من الصحابة فمن دونهم؛ فرأيت بعض التآليف المؤلفة في تفضيل بعض الصحابة على بعض على منحَى التنقيص بمن جعله مرجوحاً وتنزيه[1] الراجح عنده مما نسب إلى المرجوح عنده، بل أتى الوادي فطمَّ على القرى؛ فصار هٰذا النحو مستعملاً فيما بين الأنبياء، وتطرق ذٰلك إلى شرذمة من الجهال؛ فنظموا فيه ونثَروا، وأخذوا في ترفيع محمد عليه الصلاة والسلام وتعظيم شأنه بالتخفيض من شأن سائر الأنبياء، ولٰكن[2] مستندين إلى منقولات أخذوها على غير وجهها، وهو خروج عن الحق، وقد علمت السبب في قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تفضِّلوا بينَ الأنبياءِ»[3]، وما قال الناسُ فيه؛ فإياكَ والدخول في هٰذه المضايق؛ ففيها الخروج عن الصراط المستقيم[4].

وأما الترجيح الخاص؛ فلنفرد له مسألة [على حدة]، وهي:

---

(١) في (ط): «وترجيح».

(٢) في (ط): «لٰكن» بإسقاط الواو، ويشير المصنف في كلامه السابق إلى ما أثير في عصره ـ واستمر إلى القرن العاشر ـ من المفاضلة بين محمد وإبراهيم عليهما الصلاة والسلام؛ وذكر نحوه ابن القيم في «جلاء الأفهام». وانظر: «الإشارات» (رقم ٨٢٠ ـ بقلمي).

(٣) مضى تخريجه (ص ٢٩٠).

(٤) انظر كلام المصنف المتقدم في آخر المسألة السادسة من النوع الأول من المقاصد.

المسألة الرابعة

وذٰلك أن من اجتمعت فيه شروط الانتصاب للفتوى على قسمين:

أحدهما: مَن كان منهم في أفعاله وأقواله وأحواله عند[1] مقتضى فتواه؛ فهو متصف بأوصاف العلم، قائم معه مقام الامتثال التام؛ حتى إذا أحببت الاقتداءَ به من غير سؤال أغناك عن السؤال في كثير من الأعمال، كما كان رسول الله ﷺ يؤخذ العلم من قوله وفعله وإقراره.

فهٰذا القسم إذا وجد؛ فهو أولى ممن ليس كذٰلك، وهو القسم الثاني وإن كان في أهل العدالة مبرزاً؛ لوجهين:

أحدهما: ما تقدم في موضعه من أن مَن هٰذا حاله؛ فوعظه أبلغ، وقوله أنفع، وفتواه أوقع[2] في القلوب ممن ليس كذٰلك؛ لأنه الذي ظهرت ينابيع العلم عليه، واستنارت كليته به، وصار كلامه خارجاً من صميم القلب[3]، والكلام إذا خرج من القلب وقع في القلب، ومن كان بهٰذه الصفة؛ فهو من الذين قال الله فيهم: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [فاطر: ٢٨]، بخلاف من لم يكن كذٰلك؛ فإنه وإن كان عدلاً وصادقاً وفاضلاً لا يبلغ كلامه من القلوب هٰذه المبالغ، حسبما حققته التجربة العادية.

والثاني[4]: أن مطابقة الفعل القول شاهد لصدق ذٰلك القول، كما تقدم بيانه أيضاً؛ فمن طابق فعله قوله صدقته القلوب، وانقادت له بالطواعية النفوس، بخلاف من لم يبلغ ذٰلك المقام وإن كان فضله ودينه معلوماً، ولٰكن التفاوت الحاصل في هٰذه المراتب مفيد زيادة الفائدة أو عدم زيادتها؛ فمن زهَّد الناس في الفضول التي لا تقدح في العدالة وهو زاهد فيها وتارك لطلبها؛ فتزهيده أنفع

---

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «على». (٢) في (ط): «أرفع».

(٣) في (ط): «قلبه». (٤) يحتاج إلى الفرق بين هٰذا الوجه وسابقه. (د).

من تزهيد من زهد فيها وليس بتارك لها، فإن ذٰلك مخالفة وإن كانت جائزة، وفي مخالفة القول الفعل هنا ما يمنع من بلوغ مرتبة من طابق قوله فعله.

فإذا اختلف مراتب المفتين في هٰذه المطابقة؛ فالراجح للمقلد أتِّباع من غلبت مطابقة قوله بفعله.

والمطابقة أو عدمها ينظر فيها بالنسبة إلى الأوامر والنواهي، فإذا طابق فيهما؛ [فهو الكمال، فإن تفاوت الأمر فيهما][1] ـ أعني فيما عدا شروط العدالة ـ؛ فالأرجح المطابقة في النواهي، فإذا وجد مجتهدان أحدهما مثابر على أن لا يرتكب منهياً عنه، لٰكنه في الأوامر ليس كذٰلك، والآخر مثابر على أن لا يخالف[2] مأموراً به، لٰكنه في النواهي على غير ذٰلك؛ فالأول أرجح في الاتباع من الثاني؛ لأن الأوامر والنواهي فيما عدا شروط العدالة إنما مطابقتها من المكملات ومحاسن العادات، واجتناب النواهي آكد وأبلغ في القصد الشرعي من أوجه:

أحدها: أن درء المفاسد أولى من جلب المصالح، وهو معنى يعتمد عليه أهل العلم.

والثاني: أن المناهي تمتثل[3] بفعل واحد وهو الكف؛ فللإنسان قدرة عليها في الجملة من غير مشقة، وأما الأوامر؛ فلا قدرة للبشر على فعل جميعها، وإنما تتوارد على المكلف على البدل بحسب ما اقتضاه الترجيح؛ فترك بعض الأوامر ليس بمخالفة على الإطلاق، بخلاف [فعل] بعض النواهي، فإنه مخالفة

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (د).

(٢) أي: بقدر ما في قدرته كما تقدم له، وكما يأتي في قوله بعد: «فلا قدرة للبشر على فعل جميعها... إلخ». (د).

(٣) في (م): «تمثل».

في الجملة؛ فترك النواهي أبلغ في تحقيق[1] الموافقة.

الثالث: النقل؛ فقد جاء في الحديث: «فإذا نهيتُكم عن شيءٍ فانتهوا، وإذا أمرتُكم بأمر فاتوا منه ما استطعتم»[2]، فجعل المناهي آكد في الاعتبار من الأوامر، حيث حتّم في المناهي من غير مَثنويَّة، ولم يحتم ذلك في الأوامر إلا مع التقييد بالاستطاعة، وذلك إشعارٌ بما نحن فيه من ترجيح مطابقة المناهي على مطابقة الأوامر.

* * * * *

---

(١) في (ط): «تحقق».

(٢) مضى تخريجه (١ / ٢٥٦).

المسألة الخامسة

الاقتداء بالأفعال الصادرة من[1] أهل الاقتداء يقع على وجهين:

أحدهما: أن يكون المقتدى به في الأفعال[2] ممن دل الدليل على عصمته كالاقتداء بفعل النبي ﷺ، أو فعل أهل الإجماع أو ما يعلم[3] بالعادة أو بالشرع أنهم لا يتواطؤون على الخطأ؛ كعمل[4] أهل المدينة على رأي مالك.

والثاني: ما كان بخلاف ذلك.

فأما الثاني؛ فعلى ضربين:

أحدهما: أن ينتصب بفعله ذلك لأن يقتدى به قصداً؛ كأوامر الحكام ونواهيهم، وأعمالهم في مقطع الحكم، من أخذ وإعطاء ورد وإمضاء، ونحو ذلك، أو[5] يتعين بالقرائن قصده إليه تعبداً به واهتماماً بشأنه ديناً وأمانة.

والآخر: أن لا يتعين فيه شيء من ذلك.

فهذه أقسام ثلاثة، لا بد من الكلام عليها بالنسبة إلى الاقتداء.

فالقسم الأول لا يخلو أن يقصد المقتدي إيقاع الفعل على الوجه الذي أوقعه[6] عليه المقتدى به، لا يَقصِد به إلا ذلك سواء عليه أفهم مغزاه أم لا،

(١) في الأصل و (ط): «عن».
(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «بالأفعال».

(٣) واقعة موقع «من»؛ فهو داخل فيمن دل الدليل على عصمته. (د).

(٤) في الأصل و (ف) و (م) و (ط): «وعمل»، وكتب (ف): «لعله: «كعمل أهل المدينة»»، والمثبت من (د).

(٥) صنف آخر من أحد الضربين، وقوله: «والآخر... إلخ» هو الضرب الثاني؛ فلا هو ممن دل الدليل على عصمته، ولا هو ممن انتصب للاقتداء أو تعين قصده؛ فلذا كانت الأقسام ثلاثة فقط. (د). وفي (ط): «ويتعين».

(٦) كذا في (ط) و (ماء)، وفي (م): «دَلَّهُ»، وفي (م) و (ف): «وقعه».

من غير زيادة، أو يزيد عليه تنوية[1] المقتدى به في الفعل أحسن[2] المحامل مع احتماله في نفسه؛ فيبني في اقتدائه على المحمل الأحسن، ويجعله أصلاً يرتب عليه الأحكام ويفرع عليه المسائل.

فأما الأول؛ فلا إشكال في صحة الاقتداء به على حسب ما قرره الأصوليون، كما اقتدى[3] الصحابة بالنبي ﷺ في أشياء كثيرة؛ كنزع الخاتم الذهبي[4]، وخلع النعلين في الصلاة[5]، والإفطار في السفر[6]، والإحلال من

---

(١) في (ف) و(م): «تنـويه» بهاء في آخره، وفي (د) و(ط): «تنوية» بتاء مربوطة، وكتب (ف) هنا ما نصُّه: «من نواه بالتشديد: جعله ينوي، والمراد هنا حمله على أن المقتدي به قصد بفعله أحسن الوجوه، أو لعله منوية بالميم؛ أي: كون المقتدي به مصيباً بفعله أحسن المحامل، يقال: رجل منوي؛ بفتح الميم، وسكون النون: إذا كان يصيب النجعة المحمودة».

(٢) وهو أن يكون فعله تعبداً، مع احتماله أن يكون دنيوياً، وقد يقال: إنه في صورة فهم مغزاه وسره الشرعي، يتعين فيه أن يكون فاهماً فيه التعبد من المعصوم لعدم التنوية المذكورة إنما يظهر فيما لم يفهم مغزاه. (د).

(٣) فإن قيل: وهل اقتداؤهم به ﷺ في مثل الإفطار في السفر والإحلال من العمرة كان مجرداً من تنويتهم له ﷺ أنه فعل ذلك تعبداً، وإنما فعلوه لمجرد أنه فعله من غير زيادة حتى يصح عده من القسم الأول؟ قلنا: إن محل الفرق بين القسمين قوله: «مع احتماله في نفسه» في الثاني، وهٰذه الأمثلة ليست مما يحتمل في نفسه لأنها متعينة للتعبد؛ فاتضح كلامه. (د).

(٤) يشير المصنف إلى ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب اللباس، باب خواتيم الـذهب، ١٠ / ٣١٥ / رقم ٥٨٦٥، وباب ختم الفضَّة، ١٠ / ٣١٨ / رقم ٥٨٦٦ و٥٨٦٧) عن ابن عمر رضي الله عنهما؛ قال بألفاظ أحدها: كان رسولُ الله ﷺ يلبَسُ خاتماً من ذهبٍ؛ فنَبَذَه، فقال: «لا ألبسُهُ أبداً». فَنَبَذَ النَّاسُ خواتيمَهم.

(٥) يشير المصنف إلى ما أخرجه أبو داود في «سننه» (كتاب الصلاة، باب الصلاة في النعـل، ١ / ١٧٥ / رقم ٦٥٠) ـ وهٰـذا لفظه، ومن طريقه البيهقي في «السنن الكبرى» (٢ / ٤٣١) ـ، والدارمي في «السنن» (١ / ٣٢٠)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٢٠، ٩٢)، والطيالسي في «المسند» (رقم ٢١٥٤)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٢٦٠)، والبيهقي في «الكبرى» (٢ / =

العمرة عام الحديبية[1]، وكذٰلك أفعال الصحابة التي أجمعوا عليها[2]، وما أشبه ذٰلك.

وأما الثاني[3]؛ فقد يحتمل أن يكون فيه خلاف إذا أمكن[4] انضباط المقصد، ولٰكن الصواب أنه غير معتد به شرعاً في الاقتداء؛ لأمور:

أحدها: أن تحسين الظن إلغاء لاحتمال[5] قصد المقتدى به دون ما نواه المقتدِي من غير دليل.

فالاحتمال الذي عينه المقتدي لا يتعين، وإذا لم يتعين لم [يكن ترجيحه][6] إلا بالتشهي، وذٰلك مهمل في الأمور الشرعية؛ إذ لا ترجيح إلا بمرجِّح.

= ٤٠٢، ٤٣١) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه؛ قال: بينما رسول الله ﷺ يُصلِّي بأصحابه إذ خَلَع نعليه، فوضعهما عن يساره، فلما رأى ذٰلك القوم ألْقَوْا نعالهم، فلما قضى رسول الله ﷺ صلاته؛ قال: «ما حملكم على إلقائكم نعالكم؟». قالوا: رأيناك ألقيتَ نَعْلَيْكَ فألقينا نعالنا. فقال رسول الله ﷺ: «إنَّ جبريل ﷺ أتاني، فأخبرني أنَّ فيها قذراً»، وقال: «إذا جاء أحدكُم المسجد فلينظر، فإنْ رأى في نعليه قذراً أو أذىً؛ فَلْيَمْسَحْهُ، ولْيُصلِّ فيهما».

وإسناده صحيح، صححه النووي في «المجموع» (٢ / ١٧٩ و٣ / ١٣٢، ١٥٦)، وشيخنا الألباني في «الإرواء» (رقم ٢٨٤). (٦) مضى لفظه وتخريجه (٤ / ٨٧ - ٨٨).

(١) مضى لفظه وتخريجه (ص ٢٦٤).

(٢) كصلاة التراويح جماعة في المسجد. (د).

قلت: مضى تخريج ذٰلك (٤ / ٤٢٣).

(٣) وهو زيادة نية التعبد. (د).

(٤) فإذا لم يمكن؛ فلا وجه للاختلاف فيه، بل يتعين إلغاؤه. (د).

(٥) أي: وهو احتمال قوي لا يصح إهماله بمجرد تحسين المقتدي الظن بأن المقتدى به فعله على الوجه الأفضل وهو التعبد، وإلغاؤه بدون دليل ترجيح لأحد الاحتمالين بمجرد التشهي. (د).

(٦) كذا في (ط)، وبدله في جميع النسخ: «يترجَّح».

ولا يقال: إن تحسين الظن مطلوب على العموم؛ فأولى أن يكون مطلوباً بالنسبة إلى من[1] ثبتت عصمته؛ لأنا نقول: تحسين الظن بالمسلم ـ وإن ظهرت مخايل[2] احتمال إساءة الظن فيه ـ مطلوب[3] بلا شك؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجْتَنِبُواْ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ﴾ الآية [الحجرات: ١٢].

وقوله: ﴿لَّوْلَآ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا﴾ الآية [النور: ١٢].

بل أمر الإنسان في هٰذا المعنى أن يقول ما لا يعلم ـ كما أُمر[4] باعتقاد

---

(١) أي: كما هو الفرض في هٰذا القسم. (د).

(٢) بالياء: جمع مخيلة؛ كمعايش، ومعيشة. (ف).

(٣) في الأصل: «مطلوبه».

(٤) أداة الطلب الموجه إلى القول في الآيتين واحدة، وهي: «لولا»، كما أنها موجهة إلى ظن الخير بالمؤمنين والمؤمنات في الأولى؛ فالمطلوب في الأولى أن يظنوا الخير بأهل الإيمان، وأن يقولوا: ﴿هٰذا إفك مبين﴾، وفي الثاني أن يكذبوا ما سمعوا، ويهولوا عليه ويقولوا: «سبحان الله!»؛ أي: تنزه عن أن يصم نبيه ويشينه؛ لأن فجور الزوجة ينفر القلوب من زوجها، وأن يقولوا: ﴿هٰذا بهتانٌ عظيم﴾ [النور: ١٦]، وعليه؛ فلا يظهر وجه لما قيل[1]: «إن موضع الأمر قوله: لولا إذ سمعتموه، وذكر الأول لتعلقه به»، ويبقى الكلام في أن طلب الجزم في قولهم: ﴿هٰذا إفك مبين﴾ [النور: ١٢] و﴿هٰذا بهتانٌ عظيم﴾ [النور: ١٦] من باب طلب القول والاعتقاد لما يعلم أو ما لا يعلم، قال بالأول الفخر، والعلامة الثاني؛ لأن الأنبياء معصومون من كل منفر، وهٰذا منه كما أشرنا إليه، واستشكل بأن هٰذا لو كان شرطاً عقلياً في النبوة؛ لما خفي عليه ﷺ، ولما سألها؛ فقال: «إنْ كنتِ ألممتِ بذنب؛ فاستغفري الله، وتوبي إليه. . .» إلخ[2]، وأجيب بأجوبة، واختار الآلوسي[3] أن هٰذا من مجرد تحسين الظن بخيرة المؤمنين؛ فراجعه. (د).

---

(١) المذكور قول (ف).

(٢) قطعة من حديث الإفك الطويل، ومضى تخريجه (٢ / ٤٢٢).

(٣) في «تفسيره» (١٨ / ١٢٠ ـ ١٢١).

ما لا يعلم ـ في قوله: ﴿وَقَالُواْ هَٰذَآ إِفۡكٞ مُّبِينٞ﴾ [النور: ١٢].

وقوله: ﴿وَلَوۡلَآ إِذۡ سَمِعۡتُمُوهُ قُلۡتُم مَّا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّتَكَلَّمَ بِهَٰذَا سُبۡحَٰنَكَ هَٰذَا بُهۡتَٰنٌ عَظِيمٞ﴾ [النور: ١٦].

إلى غير ذٰلك مما في هٰذا المعنى.

ومع ذٰلك؛ فلم يبن عليه حكم شرعي، ولا اعتبر في عدالة شاهد ولا في غير ذٰلك [بـ] مجرد هٰذا التحسين؛ حتى تدل الأدلة الظاهرة المحصلة للعلم أو الظن الغالب.

فإذا كان المكلف مأموراً بتحسين الظن بكل مسلم، ولم يكن كل مسلم عدلاً [عند المحسِّن] بمجرد هٰذا التحسين حتى تحصل الخبرة أو التزكية[1]؛ دل على أن مجرد تحسين الظن بأمر لا يثبت ذٰلك الأمر، وإذا لم يثبته لم ينبن عليه حكم، وتحسين الظن بالأفعال من ذٰلك؛ فلا ينبني عليها حكم.

ومثاله كما إذا فعل المقتدى به فعلاً يحتمل أن يكون دينياً تعبدياً، ويحتمل أن يكون دنيوياً راجعاً إلى مصالح الدنيا، ولا قرينة تدل على تعيين أحد الاحتمالين؛ فيحمله هٰذا المقتدي على أنَّ المقتدى به إنما قصد الوجه الدِّيني [لا الدنيوي] بناءً على تحسينه الظَّنَّ به.

والثاني: أن تحسين الظن عمل قلبي من أعمال المكلَّف بالنسبة إلى المقتدى به مثلاً، وهو مأمور به مطلقاً وافق ما في نفس الأمر أو خالف؛ إذ لو كان يستلزم[2] المطابقة علماً أو ظناً لما أمر به مطلقاً، بل بقيد الأدلة المفيدة لحصول الظن بما في نفس الأمر، وليس كذٰلك باتفاق؛ فلا يستلزم المطابقة، وإذا ثبت هٰذا؛ فالاقتداء بناءً على هٰذا التحسين بناءٌ على عمل من أعمال نفسه، لا على أمر[3] حصل لذٰلك المقتدى به، لٰكنه قصد الاقتداء بناء على ما

(١) في (ط): «والتزكية». (٢) في (ط): «يلتزم».

(٣) وهو قصده في الواقع بهٰذا الفعل التعبد، وقوله: «على ما عند المقتَدَى به»؛ أي: كما =

عند المقتدى به؛ فأدّى إلى بناء الاقتداء على غير شيء، وذلك باطل، بخلاف الاقتداء بناء على ظهور علاماته؛ فإنه إنما انبنى على أمر حصل للمقتدى به علماً أو ظناً[1]، وإياه قصد المقتدي باقتدائه فصار كالاقتداء به في الأمور المتعينة[2].

والثالث[3]: أن هذا الاقتداء يلزم منه التناقض؛ لأنه إنما يقتدى به بناء على أنه كذلك في نفس الأمر ظناً مثلاً، ومجرد تحسين الظن لا يقتضي أنه كذلك في نفس الأمر لا علماً ولا ظناً، وإذا لم يقتضه لم يكن الاقتداء به بناء على أنه كذلك في نفس الأمر، وقد فرضنا أنه كذلك، هذا خلف متناقض.

وإنما يشتبه هذا الموضع من جهة اختلاط تحسين الظن بنفس الظن، والفرق بينهما ظاهر؛ لأمرين:

أحدهما: أن الظن نفسه يتعلق بالمقتدى به مثلاً بقيد كونه في نفس الأمر كذلك، حسبما دلت عليه الأدلة الظنية، بخلاف تحسين الظن؛ فإنه يتعلق به كان في الخارج على حسب ذلك الظن أو لا.

والثاني: أن الظن ناشىء عن الأدلة الموجبة له ضرورة[4] لا انفكاك للمكلف[5] عنه وتحسين الظن أمر اختياري للمكلف غير ناشىء عن دليل يوجبه وهو يرجع إلى نفي بعض الخواطر المضطربة الدائرة بين النفي والإثبات في كل واحد من الاحتمالين المتعلقين بالمقتدى به، فإذا جاءه خاطر الاحتمال الأحسن

= يقتضيه معنى الاقتداء. (د).

(١) في (ط): «وظناً».

(٢) أي: للتعبد كما في الصِّنف الأول من هذا القسم. (د).

(٣) هذا الوجه لازم لما قبله، ولو قال عقب قوله: «فأدى إلى بناء الاقتداء على غير شيء»: ويلزمه أيضاً التناقض؛ لصح لأن مقدمات هذا الوجه هي محصل مقدمات الوجه الثاني. (د).

(٤) كما قالوه في لزوم النتيجة للدليل. (د).

(٥) في (ط): «لانفكاك المكلف».

قوّاه وثبته بتكراره على فكره ووعظ النفس في اعتقاده، وإذا أتاه خاطر الاحتمال الآخر ضعَّفه ونفاه، وكرر نفيه على فكره، ومحاه عن ذكره.

فإن قيل: إذا كان المقتدى به ظاهرهُ والغالب من أمره الميل إلى الأمور الأخروية، والتزود للمعاد، والانقطاع إلى الله، ومراقبة أحواله فيما بينه وبين الله؛ فالظاهر منه أن هٰذا الفرد المحتمل ملحق بذٰلك الأعم الأغلب، شأن الأحكام الواردة على هٰذا الوزان.

فالجواب: أن هٰذا الفرد إذا تعين هٰكذا على هٰذا الفرض فقد يقوى الظن بقصده إلى الاحتمال الأخروي؛ فيكون مجال الاجتهاد كما سيذكر بحول الله، ولٰكن ليس هٰذا الفرض بناء على مجرد تحسين الظن، بل على نفس الظن المستند إلى دليل يثيره، والظن الذي يكون هٰكذا قد ينتهض في الشرع سبباً لبناء الأحكام عليه، وفرض مسألتنا ليس هٰكذا، بل على جهة أن لا يكون لأحد الاحتمالين ترجيح يثير مثله غلبةَ الظن بأحد الاحتمالين، ويُضعف الاحتمالَ الآخر؛ كرجل[1] متقٍ لله محافظ على امتثال أوامره واجتناب نواهيه، ليس [له][2] في الدنيا شغل إلا بما كلف من أمر دينه بالنسبة إلى دنياه وآخرته؛ فمثل هٰذا له في هٰذه الدار حالان:

---

(١) لتكن على ذكر من أصل الموضوع، وهو أن المقتدى به ممن دل الدليل على عصمته كالنبي ﷺ أو فعل أهل الإجماع، لا فعل واحد منهم، بل فعل صدر من جمع يتحقق منهم الإجماع الشرعي، أو صدر من جماعة يقوم الدليل على أنهم لا يتواطؤون على الخطأ؛ كعمل أهل المدينة، فالفعل المقتدى فيه فيما عدا النبي ﷺ لا يكون عمل فرد ولا جماعة لا يتحقق فيهم ما ذكر؛ فتمثيله برجل... إلخ هنا وفيما يفهم من أصل السؤال بعيد عن أصل الفرض، ومحتاج تطبيقه على أصل الموضوع إلى تكلفات، وإنما يتضح التمثيل فيما يأتي له بعد بالأفعال الجبلية بالنسبة له ﷺ من حيث تحسين الظن بأن أفعاله مصروفة إلى الآخرة. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من (م).

● حال دنيوي، به يقيم معاشه ويتناول ما منَّ الله به عليه من حظوظ نفسه.

● وحال أخروي، به يقيم أمر آخرته.

فأما هٰذا الثاني؛ فلا كلام فيه، وهو متعين في نفسه، وغير محتمل إلا في القليل، ولا اعتبار بالنوادر.

وأما الأول؛ فهو مثار الاحتمال، فالمباح مثلاً يمكن أن يأخذه من حيث حظ نفسه، ويمكن أن يأخذه من حيث حق ربه عليه في نفسه، فإذا عمله ولم يُدرَ وجهُ أخذهِ؛ فالمقتدي به بناءً على تحسين ظنه به وأنه إنما عمله متقرباً إلى الله ومتعبداً له به؛ فيعمل به على قصد التقرب ولا مستند له إلا تحسين ظنه بالمقتدى به، ليس له أصل يبني عليه؛ إذ يحتمل احتمالاً قوياً أن يقصد المقتدى به نيلَ ما أبيح له مِنْ حظِّه؛ فلا يصادف قصد المقتدي محلّاً، بل إن صادف صادف أمراً مباحاً صيره متقرباً به، والمباح لا يصح التقرب به كما تقدم تقريره في كتاب الأحكام.

بل نقول: إذا وقف المقتدى به وقفةً، أو تناول ثوبَه على وجه، أو قبض [على] لحيته في وقت ما، أو ما أشبه ذٰلك؛ فأخَذ هٰذا المقتدي يفعلُ مثل فعله بناءً على أنه قصد به العبادة مع احتمال أن يفعل ذٰلك لمعنى دنيوي أو غافلاً؛ كان هٰذا المقتدي معدوداً من الحمقى والمغفَّلين؛ فمثل هٰذا هو المراد بالمسألة.

وكذٰلك إذا كان له درهم مثلاً، فأعطاه صديقاً له لصداقته(1)، وقد كان يمكن أن ينفقه على نفسه ويصنع به مباحاً أو يتصدق به؛ فيقول المقتدي: حسن الظن به يقتضي أنه [كان] يتصدق به، لٰكن آثر به على نفسه في هٰذا الأمر

---

(1) أي: لا لفقر مثلاً. (د).

الأخروي؛ فيجيء[1] منه جواز الإيثار في الأمور الأخروية.

وهٰذا المعنى لحظ بعض العلماء في حديث: «واختبأتُ دَعوتي شفاعةً لأمتي يومَ القيامة»[2]، فاستنبط منه صحة الإيثار في أمور الآخرة؛ إذ كان إنما يدعو[3] بدعوته التي أُعطيَها في أمر من أمور الآخرة لا في أمور الدنيا.

فإذا بنينا على ما تقدم[4]؛ فلقائل أن يقول: إن ما قاله غير متعين؛ لأنه كان يمكنه أن يدعو بها في أمر من أمور دنياه لأنه لا حجْر عليه ولا قَدْح فيه ينسب إليه؛ فقد كان عليه الصلاة والسلام يحب من الدنيا أشياء، وينال مما أعطاه الله من الدنيا ما أبيح له، ويتعين ذٰلك في أمور؛ كحبه للنساء، والطيب[5]،

---

(1) أي: يفرع عليه جواز ذٰلك، ولا بد له أن يجعل في طي حسن ظنه أنه إنما أعطاه لصديقه ليتصدق به؛ حتى يتم له الاستنباط. (د).

(2) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الدعوات، باب لكل نبي دعوةٌ مستجابة، ١١ / ٩٦ / رقم ٦٣٠٤، وكتاب التوحيد، باب في المشيئة والإرادة، ١٣ / ٤٤٧ / رقم ٧٤٧٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب اختباء النبي ﷺ دعوة الشفاعة لأمته، ١ / ١٨٨ ـ ١٩٠ / رقم ١٩٨) عن أبي هريرة مرفوعاً: «لكل نبيٍّ دعوةٌ مستجابة يدعو بها، وأريد أن أختبىء دعوتي شفاعةً لأمتي في الآخرة». لفظ البخاري.

وأخرجه البخاري في «صحيحه» (رقم ٦٣٠٥)، ومسلم في «صحيحه» (رقم ٢١٠) عن أنس نحوه.

وأخرجه مسلم في «صحيحه» (رقم ٢٠١) عن جابر مرفوعاً، وفي آخره: «وخَبَأْتُ دعوتي شفاعةً لأمَّتي يوم القيامة».

(3) أي: فحسن الظن به ﷺ أنه يدعو بها لأمر أخروي؛ فآثر أمته عن نفسه في أمر أخروي. (د).

(4) وهو أن الصواب أنه غير معتدٍّ به شرعاً للأدلة السابقة، فلنا أن نرد ما لحظه هٰذا البعض؛ فنقول: إن ما قاله... إلخ. (د).

(5) مضى بيان ذٰلك وتخريجه في (٢ / ٢٤٠).

والحلواء، والعسل، والدُّباء[1]، وكراهيته للضب[2]، وأشباه ذٰلك، وكان يترخص في بعض الأشياء مما أباح الله له[3]، وهو منقول كثيراً.

ووجه ثانٍ[4] وهو أنه قد دعا عليه الصلاة والسلام بأمور كثيرة دنيوية؛ كاستعاذته من الفقر، والدَّين، وغَلَبة الرجال، وشماتة الأعداء، والهمّ، وأن يرد إلى أرذل العمر[5]، وكان يمكنه أن يعوض من ذٰلك أمور الآخرة فلم يفعل، ويدل

---

(١) مضى بيان حبه ﷺ للحلواء والعسل وتخريجه في (١ / ١٨٥)، وأما حبه ﷺ للدُّباء؛ فأخرجه البخاري في «صحيحه» (رقم ٥٣٧٩، ٥٤٢٠، ٥٤٣٥، ٥٤٣٦، ٥٤٣٧) عن أنس رضي الله عنه.

(٢) مضى بيان ذٰلك وتخريجه في (٤ / ١١٥).

(٣) مضى بيان ذٰلك وتخريجه في عدة أحاديث. انظر (١ / ٤٦٩ ـ ٤٧٠، ٥٢٣).

(٤) مغايرة هٰذا الوجه لما قبله من حيث إنه في هٰذا وقع الدعاء فعلاً بأمور دنيوية، وفيما قبله أنه بحيث لو وقع؛ لكان مقبولاً لما ثبت أنه كان يميل إلى بعض أمور دنيوية ولا حجر عليه في طلبها. (د).

(٥) ورد ذٰلك في أحاديث عديدة، منها:

● ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الجهاد، باب من غزا بصبيٍّ للخدمة، ٦ / ٨٦ / رقم ٢٨٩٣) ـ وهٰذا لفظه ـ، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الذكر والدعاء، باب التعوذ من العجز والكسل وغيره، ٤ / ٢٠٧٩ / رقم ٢٧٠٦) عن أنس؛ قال: كنت أسمع رسول الله ﷺ كثيراً يقول: «اللهم إني أعوذ بك من الهمِّ والحزن، والعجز الكسل، والبخل والجبن، وضَلَع الدَّين، وغَلَبة الرِّجال».

● وما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الجهاد، باب ما يُتعوَّذُ من الجُبن، ٦ / ٣٦ ـ ٣٧ / رقم ٢٨٢٢) عن ميمون الأودي؛ قال: كان سعدٌ يُعلِّم بنيه هٰؤلاء الكلمات كما يعلمُ المعلِّمُ الغلمانَ الكتابةَ، ويقول: إنَّ رسول الله ﷺ كان يتعوذ منهن دُبُر الصَّلاة: «اللهم إني أعوذ بكَ من الجُبن، وأعوذُ بك أن أُرَدَّ إلى أرذَلِ العُمُرِ، وأعوذ بكَ من فتنةِ الدُّنيا، وأعوذ بك من عذابِ القبرِ». فحدَّثتُ به مصعباً؛ فصدَّقه.

● وما أخرجه النسائي في «المجتبى» (كتاب السهو، باب التعوُّذ في دُبر الصَّلاة، ٣ / ٧٣ ـ ٧٤) ـ وهٰذا لفظه ـ، وأحمد في «المسند» (٥ / ٣٦، ٣٩، ٤٤)، وابن السني في «عمل اليوم والليلة» (رقم ١١٠) بسندٍ صحيحٍ على شرط مسلم عن مسلم بن أبي بَكْرَة؛ قال: كان أبي يقول =

عليه في نفس المسألة أن جملة من الأنبياء دَعَوا الدعوة المضمونة الإجابة لهم المذكورة في قوله: «لكلِّ نبيٍّ دعوةٌ مستجابةٌ في أمته»(١) على وجه مخصوص بالدنيا جائز لهم، وهو الدعاء عليهم؛ كقوله: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا﴾ [نوح: ٢٦]، حسبما نقله المفسرون(٢)، وكان من

= في دُبر الصلاة: «اللهم إني أعوذ بك من الكفر، والفقر، وعذاب القبر». فكنتُ أقولُهنَّ، فقال أبي: أيْ بُنيَّ! عمن أخذتَ هٰذا؟ قلتُ: عنك. قال: إنَّ رسول الله ﷺ كان يقولهُنَّ في دُبُر الصَّلاة.

● وما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب القدر، باب مَن تعوَّذ بالله من دَرَك الشَّقاء وسوءِ القضاء، ١١ / ٥١٣ / رقم ٦٦١٦) عن أبي هريرة مرفوعاً: «تعوَّذوا بالله من جهد البلاء، ودَرَك الشقاء، وسوءِ القضاء، وشماتة الأعداء».

● وأخرجه البخاري في «صحيحه» أيضاً (كتاب الدّعوات، باب التّعوّذ من جهد البلاء، ١١ / ١٤٨ / رقم ٦٣٤٧) عن أبي هريرة رضي الله عنه؛ قال: كان النبي ﷺ يتعوَّذُ بالله من جَهد البلاء، ودَرَكِ الشَّقاء، وسوء القضاء، وشماتة الأعداء».

وأخرجه بنحوه مسلم في «صحيحه» (كتاب الذِّكر والدُّعاء، باب في التَّعوُّذ من سوء القضاء ودَرَك الشَّقاء وغيره، ٤ / ٢٠٨٠ / رقم ٢٧٠٧).

(١) هو صدر الحديث السابق، وسيأتي الكلام على قوله في «أمته» من جهة الرواية ومن جهة المعنى. (د).

(٢) ذهب ابن العربي في «أحكامه» (٤ / ١٨٦١) ـ وتبعه القرطبي في «تفسيره» (١٨ / ٣١٣) ـ إلى أنَّ دعاء نوح عليه السلام على قومه كان «غضباً بغير نصٍّ ولا إذنٍ صريحٍ في ذٰلك»، ولم يبين هنا هل استجيب لنوح أم لا، وبيَّنه في مواضع أُخر، منها قوله: ﴿ونوحاً إذ نادى من قبل فاستجبنا له﴾، وكذٰلك في قوله تعالى: ﴿فدعا ربَّه أني مغلوب فانتصر . ففتحنا أبواب السَّماء بماءٍ منهمر وفجَّرنا الأرض عيوناً فالتقى الماءُ على أمرٍ قد قُدر . وحملناه على ذات ألواحٍ ودُسُر﴾، بقي الدليل الذي يعيِّن أن دعوته عليه السلام المستجابة هي المذكورة، لم أظفر بأحدٍ من المفسرين تعـرض لذٰلك، وذٰلك على خلاف قول المصنف، وقد نظرتُ في تفسير الآية عند الزمخشري، والألوسي، والبقاعي، وابن كثير، والجلالين، وحواشيه، وابن عطية، وابن الجوزي، والقرطبي، والقاسمي، والشنقيطي، ولٰكن سيأتي أن في رواية لمسلم: «دعاها لأمته»، و«مستجابة في أمته»، وهٰذا يرجِّح ما ذكره المصنِّف هنا.

الممكن أن يدعو بغير ذٰلك مما فيه صلاح لهم في الآخرة؛ فكونهم فعلوا ذٰلك وهم صفوة الله من خلقه دليلٌ على أنه لا يتعين في حقهم أن تكون جميع أعمالهم وأقوالهم مصروفة إلى الآخرة فقط، فكذٰلك دعوة النبي ﷺ لا يتعين فيها أمر الآخرة ألبتة؛ فلا دليل في الحديث على ما قال هٰذا العالم.

وأمر ثالث[١]: وهو أنا لو بنينا على هٰذا الأصل[٢]؛ لكُنَّا نقول ذٰلك القولَ في كل فعل من أفعاله عليه الصلاة والسلام، كان من أفعال الجِبِلَّة الآدمية أو لا؛ إذ يمكن أن يقال: إنه قصد بها أموراً أخروية وتعبداً مخصوصاً، وليس كذٰلك عند العلماء، بل كان يلزم منه أن لا يكون له فعل من الأفعال مختصاً[٣] بالدنيا إلا ما بيَّن أنه راجع إلى الدنيا؛ لأنه لا يتبين إذ ذاك كونُه دنيوياً لخفاء قصده فيه حتى يصرح به[٤]، وكذٰلك إذا لم يبين جهته لأنه محتمل أيضاً؛ فلا يحصل من بيان أمور الدنيا إلا القليل، وذٰلك خلاف ما يدل عليه معظم الشريعة، فإذا ثبت هٰذا صح أن الاقتداء على هٰذا الوجه غير ثابت[٥]، وأن الحديث لا دليل فيه من هٰذا الوجه.

مع أن الحديث كما تقدم يقتضي أن الدعوة مخصوصة بالأمة؛ لقوله فيه:

---

(١) هٰذا يصلح دليلاً لأصل الموضوع، وهو أن الصواب عدم الاعتداد بالمحتمل في الاقتداء؛ فيكون رابع الأدلة الثلاثة المتقدمة. (د).

(٢) أي: المجيز للاقتداء تحسين الظن الذي بنى عليه الإيثار في أمور الآخرة. (د).

(٣) أي: متعيناً لها غير محتمل. (د).

(٤) لعله قد سقطت هنا جملة المشبه به، والأصل: «فما بين رجوعه إلى الآخرة؛ فهو أخروي، وكذٰلك... إلخ»، وقوله: «فلا يحصل... إلخ» مبني على تمهيد مطوي، حاصله أن ما لم يبين جهته هو الغالب والكثير، وقوله: «وذٰلك خلاف... إلخ» في قوة الاستثنائية القائلة: وذٰلك باطل. (د).

(٥) طبق قوله سابقاً: «الصواب أنه غير معتدٌّ به شرعاً». (د).

«لكلِّ نبيٍّ دعوةٌ مستجابةٌ في أمته»[1]؛ فليست مخصوصة به، فلا يحصل فيها معنى الإيثار الذي ذكره؛ لأن الإيثار ثانٍ عن قبول الانتفاع في[2] جهة المؤثر، وهنا ليس كذٰلك.

والقسم الثاني إن كان مثلَ انتصاب الحاكم ونحوه؛ فلا شك في[3] صحة الاقتداء؛ إذ لا فرق بين تصريحه[4] بالانتصاب للناس وتصريحه بحكم ذٰلك الفعل المفعول أو المتروك، وإن كان مما تعين فيه قصدُ العالم إلى التعبد بالفعل أو الترك، بالقرائن الدالة على ذٰلك؛ فهو موضع احتمال:

فللمانع أن يقول: إنه إذا لم يكن معصوماً تطرق إلى أفعاله الخطأ والنسيان والمعصية[5] قصداً، وإذا لم يتعين وجه فعله[6]؛ فكيف يصح الاقتداء

---

(١) مضى تخريجه (ص ٣١٠)، وأفاد (د) أنه في «صحيح مسلم» بروايات منها روايتان قريبتان في المعنى مما يرويها المؤلف، إحداهما: «لكل نبي دعوة دعا بها في أمته»، والأخرى: «دعاها لأمته»، وعلى هاتين يتمشى كلام المؤلف، أما على رواية البخاري وروايات مسلم الأولى؛ فيمكن استنباط الإيثار الذي قاله بعضهم، لولا الاحتمال الذي ذكره المؤلف سابقاً من أنه لا مانع أن يدعو بها في أمور دنياه؛ فلا يكون في أمور الآخرة متعيناً حتى يستدل به على الإيثار المذكور، وإلى ما فصلناه أشار المؤلف بقوله: «كما تقدم»، أي أنه بالرواية المتقدمة لا معنى للاستدلال به على الإيثار رأساً، يعني: وما قررناه أولاً مقطوع فيه النظر عن هٰذه الرواية، ومصروف إلى الروايات الأخرى التي لم تصرح بما يقتضي أن الدعوة مختصة بأمته.

(٢) في (ط): «مَن».

(٣) في (ط): «إشكال».

(٤) أي: لا فرق بين ما بعد كالتصريح القولي بسبب الانتصاب المذكور، وهو فعله في مقطع الحكم من أخذ ورد. . . إلخ، وبين تصريحه اللفظي بحكم الفعل من إذن ومنع مثلاً، وإنما أولنا كلمة «التصريح» بهٰذا لأن موضوع المسألة الاقتداء بفعله. (د).

قلت: انظر صحة الاقتداء بالحاكم في «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٣٠ / ٤٠٧).

(٥) هٰذا في الحقيقة لا داعي إليه في الدليل، ويكر بالإبطال على الأقوال نفسها وعلى أفعال المنتصب اللذين سلمنا فيهما بصحة الاقتداء، ويرشحُ ما قلناه قوله بعد: «ولعله فعله ساهياً»، ولم يقل: أو عاصياً. (د).

(٦) إلا بقرائن قد لا تصدق؛ كما هو موضوع كلامه. (د).

به فيه قصداً في العبادات أو في العادات؟ ولذلك حكي عن بعض السلف[1] أنه قال: «أضعفُ العلم الرؤية، يعني: أن يقول: رأيت فلاناً يعملُ كذا، ولعله فعله ساهياً».

وعن إياس بن معاوية: «لا تَنْظُر إلى عمل الفقيه، ولٰكن سَلْهُ يصدُقْكَ»[2].

وقد ذمّ الله تعالى الذين قالوا[3]: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ﴾ الآية [الزخرف: ٢٢].

وفي الحديث من قول المُرتاب: «سَمِعتُ الناسَ يقولونَ شيئاً فقُلته»[4].

فالاقتداء بمثل هٰذا المفروض كالاقتداء بسائر الناس، أو هو قريب منه.

وللمجيز أن يقول: إن غلبة الظن معمول بها في الأحكام[5]، وإذا تعين بالقرائن قصده إلى الفعل أو الترك ـ ولا سيما في العبادات، ومع التكرار أيضاً،

---

(١) هو عطاء، وأورد نحوه عنه ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ٧٧٨ / رقم ١٤٤٨)، ونصه: «وأضعف العلم: علم النظر، أن يقول الرجل: رأيت فلاناً...».

(٢) أخرجه وكيع في «أخبار القضاة» (١ / ٣٥٠)، وابن شبة كما في «تهذيب الكمال» (٣ / ٤٣٣).

(٣) أي: الذين قلدوا من ليس أهلاً، وفي الحديث لفظ: «الناس»؛ أي: مطلق الناس الذين لا يقلدون؛ فتقليد من ليس أهلاً المنفي عليه في الآية، والحديث يشبهه تقليد العالم في الفرض المذكور، وليس التقليد بعمومه مذموماً كما تدل عليه تلك المسائل الأصولية. (د).

(٤) قطعة من حديث طويل أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الكسوف، باب صلاة النِّساء مع الرجال في الكسوف، ٢ / ٥٤٣ / رقم ١٠٥٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الكسوف، باب ما عرض على النبي ﷺ في صلاة الكسوف من أمر الجنة والنار، ٢ / ٦٢٤ / رقم ٩٠٥)، ومالك في «الموطأ» (١ / ١٨٨ ـ ١٨٩) عن أسماء رضي الله عنها.

(٥) انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٣ / ٣١٢ ـ ٣١٣ و١٣ / ٣١٠ ـ ٣٢٦)، =

وهو من أهل الاقتداء بقوله ـ؛ فالاقتداء بفعله كذلك.

وقد قال مالك في إفراد يوم الجمعة بالصوم: «إنه جائز»[1]، واستدل على ذلك بأنه رأى بعض أهل العلم يصومه، قال[2]: «وأراهُ كان يتحرَّاه»؛ فقد استند

= و«المسوّدة في أصول الفقه» (ص ٥١٨)، و«البحر المحيط» للزركشي (١ / ٧٦، ٨٢ و٥ / ٢٧٦ و٦ / ٢٨٥).

(١) وذهب الجمهور إلى كراهته، وقال عياض: «لعل قول مالك يرجع إليه؛ لأن مذهبه كراهة تخصيص يوم معين بالصيام»، وأشار الباجي [في «المنتقى» (٢ / ٧٦)] إلى احتمال أنه قول آخر له، وقال الداودي: «لم يبلغه الحديث، ولو بلغه ما خالفه»، قال الأبي: «فالحاصل أن المازري والداودي فهما من «الموطأ» الجواز، وعياض رده إلى ما علم من مذهبه من كراهة تخصيص يوم معين بالصوم»، وعضده بما أشار إليه الباجي، هٰذا وأكثر الشيوخ يحكي عن مالك الجواز، ولٰكن بناؤه على ما قال المؤلف بعيد؛ فإنه روي عن ابن مسعود أنه «كان ﷺ يصوم من كل شهر ثلاثة أيام، وقلما رأيتُه يفطر يوم الجمعة»[1]، وعن ابن عمر: «ما رأيته [ﷺ] مفطراً يوم الجمعة قط»[2]، ويكون قوله: «لم أسمع أحداً من أهل العلم ينهى عنه»، وقوله: «وقد رأيت بعض أهل العلم يصومه وأراه كان يتحراه... إلخ» من باب الترشيح والتقوية لهٰذه الأحاديث، لا أن عمل بعض أهل العلم هو الدليل المسقط لحكم الحديث الصحيح كما يقول المؤلف، يراجع: «الزرقاني على الموطأ»[٢ / ٢٠٣]. (د).

قلت: انظر أيضاً: «الاستذكار» (١٠ / ٢٦٠ ـ ٢٦٤)، و«مصنف ابن أبي شيبة» (٣ / ٤٦)، و«الشرح الصغير» (١ / ٦٩٤) للدّردير.

(٢) عبارته في «الموطأ» (كتاب الصيام، باب جامع الصيام، ١ / ٣١١ ـ رواية يحيى) هٰذا =

---

(١) أخرجه الترمذي في «الجامع» (رقم ٧٤٢)، وأبو داود في «السنن» (رقم ٢٤٥٠) ـ دون: «وقلما...» ـ، والنسائي في «المجتبى» (٤ / ٢٠٤)، وأحمد في «المسند» (١ / ٤٠٦)، وابن خزيمة في «الصحيح» (٣ / رقم ٣١٢٩)، وإسناده صحيح، وصححه ابن عبدالبر في «الاستذكار» (١٠ / ٢٦٠).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه» (٣ / ٤٦) بإسنادٍ ضعيف، فيه ليث بن أبي سُليم.

إلى فعل بعض الناس عند ظنه أنه كان يتحراه، وضم إليه أنه لم يسمع أحداً من أهـل العلم والفقه ومن يُقتدَى به ينهَى عن صيامه، وجعل ذلك عمدةً مسقطة لحكم الحديث الصحيح من نهيه عليه الصلاة والسلام عن إفراد يوم الجمعة بالصوم[1].

فقد يلوح من هنا أن مالكاً يعتمِدُ هذا العمل الذي يفهم من صاحبه القصد إليه إذا كان من أهل العلم والدين، وغلب على الظن أنه لا يفعله جهلاً ولا سهواً ولا غفلة؛ فإن كونه من أهل العلم المقتدى بهم يقتضي عمله به، وتحريه إياه دليلٌ[2] على عدم السهو والغفلة، وعلى هذا يجري ما اعتمد عليه من أفعال السلف، إذا تأملتها وجدتها قد انضمت إليها قرائن عيَّنت قصد المقتدى به، وجهة فعله؛ فصح الاقتداء.

والقسم الثـالـث: هو[3] أن لا يتعين فعـل المقتدى به لقصد دنيوي ولا أخروي، ولا دلت قرينة على جهة ذلك الفعل، فإن قلنا في القسم الثاني بعدم

= نصُّها: «لم أسمع أحداً من أهل العلم والفقه، ومَن يُقتدى به ينهى عن صيام يوم الجمعة، وصيامُه حسن، وقد رأيتُ بعض أهل العلم يصومُه، وأراه كان يتحرَّاهُ».

قال ابن عبدالبر في «الاستذكار» (١٠ / ٢٦١) في تحديد «بعض أهل العلم»: «وأما الذي ذكره مالك؛ فيقولون: إنه محمد بن المُنكَدِر، وقيل: إنه صفوان بن سليم».

(١) ورد ذلك في أحاديث كثيرة، منها:

● ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الصوم، باب صوم يوم الجمعة، ٤ / ٢٣٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتـاب الصيام، باب كراهة صيام يوم الجمعة منفرداً، ٢ / ٨٠١ / رقم ١١٤٣) عن محمـد بن عباد؛ قال: «سألتُ جابراً رضي الله عنه: أنهى النبي ﷺ عن صوم يوم الجمعة؟ قال: نعم». زاد بعض الرواة: «يعني: أن ينفرد بصومه». لفظ البخاري.

● وأخرج البخاري في «صحيحه» (رقم ١٩٨٥)، ومسلم في «صحيحه» (رقم ١١٤٤) عن أبي هريرة مرفوعاً: «لا يَصُمْ أحدُكم يومَ الجمعة؛ إلا أن يصومَ قبله، أو يصومَ بعدَه».

(٢) خبر قوله: «وتحريه». (د).

(٣) في (ط): «وهو».

صحة الاقتداء؛ فها هنا أولى، وإن قلنا بالصحة؛ فقد ينقدح فيه احتمال، فإنَّ قرائن التحري للفعل [هنالك][1] موجودة؛ فهي دليل يتمسك به في الصحة[2].

وأما ها هنا، فلما فقدت قوى احتمال الخطأ والغفلة وغيرهما، هٰذا مع اقتران الاحتياط على الدين؛ فالصواب والحالة هٰذه منع الاقتداء إلا بعد الاستبراء بالسؤال عن حكم النازلة المقلد فيها، ويتمكن قول من قال[3]: «لا تنظر إلى عمل الفقيه، ولٰكن سَلْهُ يَصْدُقك»، ونحوه.

* * * * *

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و(ماء) و(ط).

(٢) أي: في القسم الثاني. (د).

(٣) هو إياس بن معاوية كما تقدم قريباً (ص ٣١٥).

المسألة السادسة

قد تقدم[1] أن لطالب العلم في طلبه أحوالاً ثلاثة:

أما الحال الأول؛ فلا يسوغ الاقتداء بأفعال صاحبه كما لا يقتدى بأقواله؛ لأنه لم يبلغ درجة الاجتهاد بعد، فإذا كان اجتهادُه غيرَ معتبر؛ فالاقتداء به كذٰلك لأن أعماله إن كانت باجتهاد منه فهي ساقطة، وإن كانت بتقليد فالواجب الرجوع في الاقتداء إلى مقلِّدِه أو إلى مجتهد آخر، ولأنه عرضةٌ لدخول العوارض[2] عليه من حيث لا يعلم بها، فيصير عمله مخالفاً، فلا يوثق بأن عمله صحيح؛ فلا يمكن الاعتماد عليه.

وأما الحال الثالث؛ فلا إشكال في صحة استفتائه، ويجري الاقتداء بأفعاله، على ما تقدم في المسألة قبلها.

وأما الحال الثاني؛ فهو موضع إشكال بالنسبة إلى استفتائه[3]، وبالنسبة إلى الاقتداء بأفعاله؛ فاستفتاؤه[3] جارٍ على النظر المتقدم في صحة اجتهاده أو عدم صحته.

وأما الاقتداء بأفعاله؛ فإن قلنا بعدم صحة اجتهاده فلا يصح الاقتداء كصاحب الحال الأول، وإن قلنا بصحة اجتهاده جرى الاقتداء بأفعاله على ما تقدم من التفصيل والنظر.

هٰذا إذا لم يكن في أعماله صاحبَ حال، فإن كان صاحب[4] حال وهو

---

(١) في المسألة الثالثة عشرة من الطرف الأول في الاجتهاد.

(٢) أي: التي من شأنها أن تدخل النقص والخلل في أعماله، وذٰلك كدواعي الهوى والانحراف عن قصد الدليل وغير ذٰلك. (د).

(٣) في (ط): «استيفائه... فاستيفاؤه».

(٤) ليس خاصاً بالحالة الثانية، بل عام لكل من صح اجتهاده واستفتاؤه كان من ذوي الحالة الثانية أو الثالثة. (د).

ممن يستفتى؛ فهل يصح الاقتداء به بناء على التفصيل المذكور أم لا، وهل يصح استفتاؤه في كل شيء أم لا؟

كل هٰذا مما ينظر فيه، فأما الاقتداء بأفعاله حيث يصح الاقتداء بمن ليس بصاحب حال؛ فإنه لا يليق إلا بمن هو ذو حال مثله، وبيان ذٰلك أن أرباب الأحوال عاملون في أحوالهم على إسقاط الحظوظ، بالغون غاية الجهد في أداء الحقوق؛ إما لسائق الخوف، أو لحادي الرجاء، أو لحامل المحبة؛ فحظوظهم العاجلة قد سقطت من أيديهم بأمر شاغل عن غير ما هم فيه؛ فليس لهم عن الأعمال فترة، ولا عن جد السير راحة، فمن كان بهٰذا الوصف؛ فكيف يقدر على الاقتداء به من هو طالبٌ لحظوظه مُشاحٌّ في استقصاء مباحاته؟!

وأيضاً؛ فإن الله تعالى سهَّل عليهم ما عسَّر على غيرهم، وأيدهم بقوة منه على ما تحملوه من القيام بخدمته، حتى صار الشَّاقُّ على الناس غير شاقٍّ عليهم، والثقيل على غيرهم خفيفاً عليهم؛ فكيف يقدر على الاقتداء بهم ضعيف المُنَّة[1] عن حمل تلك الأعباء، أو مريض العزم في قطع مسافات النفس، أو خامد الطلب لتلك المراتب العلية، أو راضٍ بالأوائل عن الغايات؟!

فكل هٰؤلاء لا طاقة لهم باتباع أرباب الأحوال، وإن تطوقوا ذٰلك زماناً؛ فعما قريب ينقطعون[2]، والمطلوب الدوام، ولذٰلك قال النبي عليه الصلاة والسلام: «خُذُوا مِن العملِ ما تطيقون؛ فإن اللهَ لَنْ يَمَلَّ حتى تملوا»[3].

---

(١) أي: القوة، وتقدمت. أما (ماء)؛ ففيها: «الهمة».

(٢) كما في حديث الترمذي الصحيح: «إنّ لكل شيء شرّة، ولكل شرّة فترة»، والشّرة: النّشاط والرغبة. (د).

قلت: مضى تخريج الحديث (٣ / ٥٢٢).

(٣) مضى تخريجه (١ / ٥٢٥)، وهو صحيح.

وقال: «أَحَبُّ العملِ إلى اللهِ ما داومَ عليه صاحبهُ وإن قل»[1].

وأمر[2] بالقصد في العمل وأنه مبلِّغ، وقال: «إنَّ اللهَ يُحِبُّ الرِّفْقَ في الأمر كله»[3].

وكـره العنف والتعمق والتكلف والتشـديد[4] خوفاً من الانقطاع، وقال: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ فِيكُمۡ رَسُولَ ٱللَّهِۚ لَوۡ يُطِيعُكُمۡ فِي كَثِيرٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡرِ لَعَنِتُّمۡ﴾ [الحجرات: ٧].

ورفع عنا الإصر الذي كان على الذين من قبلنا، فإذا كان الاقتداء بأرباب الأحـوال آيلاً إلى مثـل هٰذا الحال؛ لم يَلِقْ أن ينتصبوا منصبَ الاقتداءِ وهم كذٰلك، ولا أن يتَّخذهم غيرُهم أئمةً فيه، اللهم إلا أن يكون صاحب حال مثلهم وغير مخـوف عليه الانقـطاع؛ فإذ ذاك يسـوغ الاقتـداء بهم على ما ذكـر من التفصيل، وهٰذا المقام قد عرفه أهله، وظهر لهم برهانه على أتم وجوهه.

وأما الاقتداء بأقواله إذا استُفتيَ في المسائل؛ فيحتمل تفصيلاً، وهو أنه لا يخلو إما أن يُستفتى في شيء هو فيه صاحب حال، أوْ لا؛ فإن كان الأول جرى حكمـه مجـرى الاقتداء بأفعاله، فإن نُطْقَه في أحكام أحواله من جملة

---

(١) مضى تخريجه (١ / ٥٢٥)، وهو بقية الحديث السابق.

(٢) كما في حديث: «سدِّدوا وقاربوا»، وهو صحيح، ومضى تخريجه (٢ / ٢٠٨).

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأدب، باب الرِّفق في الأمر كله، ١٠ / ٤٤٩ /رقم ٦٠٢٤، وكتـاب الـدَّعوات، باب الدعاء على المشركين، ١١ / ١٩٤ / رقم ٦٣٩٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب البر والصلة، باب فضل الرفق، ٤ / ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٤ / رقم ٢٥٩٣) عن عائشة رضي الله عنها.

والمذكور لفظ البخاري، ولفظ مسلم: «يا عائشة! إنَّ اللهَ رفيقٌ يحبُّ الرِّفقَ، ويُعطي على الرِّفق ما لا يُعطي على العُنفِ، وما لا يُعطي على ما سِواهُ».

(٤) ورد ذٰلك في أحاديث عديدة، تقدَّم منها ما يفي بالغرض، وانظر غير مأمور: (١ / ٥٢٢).

أعماله، والغالبُ فيه أنه يفتي بما يقتضيه حاله، لا بما يقتضيه حال السائل، وإن كان الثاني ساغ ذٰلك لأنه إذ ذاك كأنما يتكلم من أصل العلم لا من رأس الحال؛ إذ ليس مأخوذاً فيه.

* * * * *

المسألة السابعة

يذكر فيها بعض الأوصاف التي تشهد للعاميّ بصحة اتباع من اتصف بها في فتواه.

قال مالـك بن أنس[1]: «ربمـا وردتْ عليَّ المسألة تمنعُني من الطَّعام والشَّراب والنوم. فقيل له: يا أبا عبدالله! والله ما كلامُك عند الناس إلا نقرٌ في حجر، ما تقول شيئاً إلا تلقَّوْه منك. قال: فمن أحقُّ أن يكون هٰكذا إلا من كان هٰكذا؟ قال الراوي: فرأيتُ في النوم قائلاً يقول: مالكٌ معصوم».

وقال[2]: «إني لأُفَكِّرُ في مسألة منذ بضع عشرة سنة، فما اتَّفق لي فيها رأي إلى الآن».

وقال[3]: «ربما وردت عليَّ المسألة فأفكر فيها لياليَ».

وكـان[4] إذا سئل عن المسألة قال للسائل: «انصرفْ حتى أنظر فيها». فينصرف ويردد فيها، فقيل له في ذٰلك؛ فبكى، وقال: «إني أخاف أن يكون لي من المسائل يوم وأي يوم».

وكان إذا جلس؛ نكَّس رأسه، وحرَّك شفتيه يذكر الله، ولم يلتفت يميناً

---

(١) قال القاضي عياض في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٤ ـ ط بيروت): «قال عبدالرحمٰن العمري: قال لي مالك. . . (وذكره)»، وفيه: «كنقشٍ في الحجر»، و «أن يكون كذا». وفي (ط): «نقش».

(٢) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٤): «قال ابن القاسم: سمعتُ مالكاً يقول. . . (وذكره)».

(٣) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٤): «قال ابن مهدي: سمعتُ مالكاً يقول. . . (وذكره)»، وفيه: «. . . المسألة فأسهر فيها عامّة ليلي».

(٤) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٤): «قال ابن عبدالحكم: كان مالك إذا. . . (وذكره)»، وفيه: «. . . ويتردَّدُ فيها؛ فقلنا. . . شفتيه بذكر. . . وكان أحمر بصفرة فيصفر. . .».

ولا شمالاً، فإذا سئل عن مسألة؛ تغير لونه ـ وكان أحمر ـ فيصفر، وينكِّسُ رأسه ويحرك شفتيه، ثم يقول: «ما شاء الله، لا حول ولا قوة إلا بالله»، فربما سئل عن خمسين مسألة؛ فلا يجيب منها في واحدة، وكان يقول: من أحب أن يجيب عن مسألة فليعرض نفسه قبل أن يجيب على الجنة والنار، وكيف يكون خلاصه في الآخرة، ثم يجيب.

وقال بعضهم[1]: «لكأنما مالك والله إذا سئل عن مسألة؛ واقف بين الجنة والنار».

وقال[2]: «ما شيءٌ أشدُّ عليَّ من أن أُسأل عن مسألة من الحلال والحرام؛ لأن هٰذا هو القطع في حكم الله، ولقد أدركت أهل العلم والفقه ببلدنا وإن أحدهم إذا سئل عن مسألة كأنَّ الموت أشرف عليه، ورأيت أهل زماننا هٰذا يشتهون الكلام فيه والفتيا، ولو وقفوا على ما يصيرون إليه غداً لقلَّلوا من هٰذا، وإن عمر بن الخطاب وعلياً وعامة خيار الصحابة كانت تَرِدُ عليهم المسائل وهم خير القرن الذي بعث فيهم النبي ﷺ، وكانوا يجمعون أصحاب النبي ﷺ ويسألون، ثم حينئذ يُفتون فيها، وأهل زماننا هٰذا قد صار فخرهم الفتيا؛ فبقدر ذٰلك يفتح لهم من العلم».

قال[3]: «ولم يكن من أمر الناس ولا مَن مضى من سلفنا الذين يُقْتدى بهم

---

(1) وكذا في «ترتيب المدارك» (1 / 144)، وفي (د): «مسألة والله».

(2) وكذا في «ترتيب المدارك» (1 / 144 ـ 145)، وفيه: «... كأنَّ هٰذا هو... وعلقمة ـ وهو خطأ ـ خيار الصحابة... تتردَّد عليهم المسائل... ويسألون حينئذ ثم...».

(3) نقله عياض في «ترتيب المدارك» (1 / 145)، وفيه: «... مضى ولا من سلفنا... ويعوِّل... أكره كذا وأحبّ...».

وذكره ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (2 / 1075 / رقم 2091)؛ قال: «وذكر ابن وهب وعتيق بن يعقوب أنهما سمعا مالك بن أنس يقول... (وذكر نحوه)».

ومعوَّل الإسلام عليهم أن يقولوا: هٰذا حلال وهٰذا حرام، ولٰكن يقول: أنا أكره كذا وأرى كذا، وأما حلال وحرام؛ فهٰذا الافتراء على الله، أما سمعت قول الله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ﴾ الآية [يونس: ٥٩]؛ لأن الحلال ما حلَّله الله ورسوله، والحرام ما حرماه».

قال موسى بن داود[1]: «ما رأيت أحداً من العلماء أكثر أن يقول: «لا أُحْسِن» من مالك، وربما سمعته يقول: «ليس نُبتلى بهٰذا الأمر، ليس هٰذا ببلدنا»، وكان[2] يقول للرجل يسأله، اذهب حتى أنظر في أمرك، قال الراوي: فقلت: إن الفقه من باله[3] وما رفعه الله إلا بالتقوى.

وسأل[4] رجل مالكاً عن مسألة ـ وذكر أنه أُرسل فيها من مسيرة ستة أشهر من المغرب ـ؛ فقال له: أخبر الذي أرسلك أنه لا علم لي بها. قال: ومن يعلمها؟ قال: مَن علَّمه الله. وسأله رجل عن مسألة استودعه إياها أهل المغرب؛ فقال: ما أدري ما ابتُلينا بهٰذه المسألة ببلدنا، ولا سمعنا أحداً من

(١) نقله عنه عياض في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٥)، وليس فيه: «ليس نُبتلى بهٰذا الأمر».

(٢) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٥): «قال مروان بن محمد: كنتُ أرى مالكاً يقول للرجل. . . (وذكره)»، وفيه: «من بابه».

(٣) أي معروف عنده، ولٰكنه لورعه يريد التثبت، وهٰذا نوع من التقوى الموجبة لرضى الله عن عبده ورفعه في أعين خلقه. (د).

(٤) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٥ ـ ١٤٦): «قال ابن مهدي: سأل رجلٌ مالكاً. . . (وذكره)»، وفيه: «تكلَّم بها ولٰكن. . . جاءه. . . بغلةٍ يقودها. . .».

وأسنده إلى ابن مهدي: ابن أبي حاتم في «مقدمة الجرح والتعديل» (ص ١٨)، والآجرِّي في «أخلاق العلماء» (ص ١٣٤)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (٢ / ١٧٤)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ٨٣٨ / رقم ١٥٧٣)، والبيهقي في «المدخل إلى السنن الكبرى» (رقم ٨١٦)، وأبو نعيم في «الحلية» (٦ / ٣٢٣) بألفاظ متقاربة.

أشياخنا تكلم فيها، ولٰكن تعود، فلما كان من الغد جاء وقد حمل ثقله على بغله يقوده، فقال: مسألتي! فقال: ما أدري ما هي؟ فقال الرجل: يا أبا عبدالله! تركت خلفي من يقول: ليس على وجه الأرض أعلم منك. فقال مالك غير مستوحش: إذا رجعت فأخبرهم أني لا أُحسن».

وسأله آخر[1] فلم يجبه، فقال له: «يا أبا عبدالله! أجبني. فقال: ويحك، تريد أن تجعلني حجة بينك وبين الله؟ فأحتاج أنا أولاً أن أنظر كيف خلاصي ثم أخلِّصك».

وسئل[2] عن ثمان وأربعين مسألة فقال في اثنتين وثلاثين منها: «لا أدري».

وسئل[3] من العراق عن أربعين مسألة؛ فما أجاب منها إلا في خمس.

وقد[4] قال ابن عجلان: «إذا أخطأ العالم «لا أدري»؛ أصيبت مقاتِله».

---

(١) وكذا في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٦)، وفيه: «أتريد أن. . .»، ونحوه في «المعرفة والتاريخ» (١ / ٥٥٦)، و«الفقيه والمتفقه» (٢ / ١٦٩)، و«المدخل إلى السنن الكبرى» (رقم ٨٢٣).

(٢) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٦): «قال الهيثم بن جبيل: شهدتُ مالكاً سئل عن. . .».

(٣) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٦): «وقال خالد بن خراش: قدمتُ من العراق على مالك بأربعين. . .»، وفيه: «. . . فما أجابني. . .».

(٤) في (د) و(ف) و (ط): «وقال: قال. . .»، وسقطت «قال» من (م)، والتصويب من «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٦)، والأصل.

وأسند مقولة ابن عجلان: ابن أبي حاتم في «مناقب الشافعي» (ص ١٠٧)، والآجرِّي في «أخلاق العلماء» (ص ١٣٤)، والحازمي في «سلسلة الذهب» ـ ومن طريقه ابن حجر في «موافقة الخبر الخبر» (١ / ٢٢ ـ ٢٣) ـ، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (٢ / ١٧٢ ـ ١٧٣)، والبيهقي في «المدخل إلى السنن الكبرى» (رقم ٨١٢)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ٨٤٠، ٨٤٠ =

ويروى هٰذا الكلام عن ابن عباس[1]، وقال[2]: «سمعت ابن هرمز يقول: ينبغي أنْ يورِّث العالم جلساءَه قول لا أدري»، وكان[3] يقول في أكثر ما يسأل عنه: «لا أدري». قال عمر بن يزيد: «فقلت لمالك في ذٰلك؛ فقال: يرجع أهل الشام إلى شامهم، وأهل العراق إلى عراقهم، وأهل مصر إلى مصرهم، ثم لعلِّي أرجع عما أفتيهم[4] به. قال: فأخبرت الليث بذٰلك؛ فبكى وقال: مالكٌ والله أقوى من الليث (أو نحو هٰذا)».

وسئل[5] مرة عن نيف وعشرين مسألة؛ فما أجاب منها إلا في واحدة،

= - ٨٤١ / رقم ١٨٥٢، ١٨٥٣)، وإسناده صحيح.

ونحوها عن ابن عجلان عند أبي الشيخ في «طبقاتُ المحدّثين بأصبهان» (٣ / ١٤٢)، وأبي نعيم في «أخبار أصبهان» (١ / ٣٤٩).

(١) أخرجه عنه الآجرِّي في «أخلاق العلماء» (ص ١٣٣)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (٢ / ١٧٢)، والبيهقي في «المدخل إلى السنن الكبرى» (رقم ٨١٣)، وابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٨٣٩، ٨٤٠ / رقم ١٥٨٠، ١٥٨١) بأسانيد منقطعة.

والمذكور من «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٦).

(٢) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٦): «وقال مالك: «سمعتُ ابن هرمز...»، وأسنده إلى ابن هرمز: الفسوي في «المعرفة والتاريخ» (١ / ٦٥٥)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (٢ / ١٧٣)، والبيهقي في «المدخل إلى السنن الكبرى» (رقم ٨٠٩)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ٨٣٥ / رقم ١٥٦٤).

(٣) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٦): «قال ابن وهب: كان مالك يقول... (وذكره بتمامه)».

وأسند الحميدي في «جذوة المقتبس» (٢ / ٤٨٥) إلى الفضل بن دُكين؛ قال: «ما رأيتُ أحداً أكثرَ قولاً «لا أدري» من مالك بن أنس»، وفي (د): «لعلي أرجع عما أرجع...»، والصواب حذف «أرجع» الثانية.

(٤) في (ط): «أفتيتُهم».

(٥) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٧): «قال ابن أبي أويس: سئل مالك مرة عن نيِّفٍ... (وذكره)».

وربما سئل عن مئة مسألة فيجيب منها في خمس أو عشر، ويقول في الباقي لا أدري.

قال أبـو مصعب[1]: «قال لنا المغيرة: تعالَوْا نجتمع [ونستذكر] كلَّ ما بقي علينـا مما نريد أن نسأل عنه مالكاً. فمكثنا نجمع ذٰلك، وكتبناه في قُنداق[2] ووجَّه به المغيرة إليه، وسأله الجواب؛ فأجابه في بعضه وكتب في الكثير منه: لا أدري، فقال المغيرة: يا قوم! لا والله ما رفعَ اللهُ هٰذا الرجل إلا بالتقوى، من كان منكُم يُسأل عن هٰذا فيرضى أن يقول: لا أدري؟».

[والروايات عنه في «لا أدري»][3] و«لا أُحسن» كثيرة؛ حتى قيل: لو شاء رجل أن يملأ صحيفته من قول مالك «لا أدري» لفعل قبل أن يجيب في مسألة[4].

وقيل[5]: «إذا قلت أنت يا أبـا عبـد الله لا أدري؛ فمن يدري؟ قال: ويحك أعرفتني، ومن أنا، وإيش منزلتي حتى أدري ما لا تدرونُ؟ ثم أخذ يحتج بحـديث ابن عمر[6]، وقال: هٰذا ابن عمر يقول «لا أدري»؛ فمن أنا؟ وإنما

---

(١) وكذا في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٧) و(ط)، وما بين المعقوفتين منه، وفي الأصول: «نجمع»، و«ما نريد»، والتصويب منه ومن (ط).

(٢) بضم القاف: صحيفة الحساب. (ف) و(م).

قلت: تصحفت في «ترتيب المدارك» إلى «قنوان»!!

(٣) سقط من (ط).

(٤) أخرجه الحميدي في «جذوة المقتبس» (٢ / ٤٨٥) بسنده إلى ابن وهب؛ قال: «لو شئت أن أنصـرف كل يوم عن مالك وألواحي مملوءة من «لا أدري» لفعلتُ»، وذكره الذهبي في «السير» (٨ / ١٠٨).

(٥) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٧): «وقال بعضهم: إذا قُلت. . . (وذكره)»، وفيه: «ما عرفتني؟ وما أنا»، وفي (ط): «وقيل له: . . . .».

(٦) يشير إلى سؤال الأعرابي لابن عمر: «أترث العمّة؟ فقال: لا أدري. قال: أنت ابن =

أهلك الناسَ العُجْبُ وطلب الرياسة، وهٰذا يضمحلُّ عن قليل».

وقال مرة أخرى[1]: «قد ابتلي عمر بن الخطاب بهٰذه الأشياء؛ فلم يجب فيها[2]، وقال ابن الزبير: لا أدري، وابن عمر: لا أدري».

وسئل[3] مالك عن مسألة فقال: «لا أدري. فقال له السائل: إنها مسألة خفيفة سهلة، وإنما أردت أن أعلم بها الأمير، وكان السائل ذا قَدْرٍ؛ فغضب مالك وقال: مسألة خفيفة سهلة! ليس في العلم شيء خفيف، أما سمعت قول الله تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [المزمل: ٥]؛ فالعلم كله ثقيل، وبخاصة ما يسأل عنه يوم القيامة».

قال بعضهم[4]: ما سمعت قط أكثر قولاً من مالك: «لا حول ولا قوة إلا بالله»، ولو نشاء أن ننصرف بألواحنا مملوءة بقوله: «لا أدري ﴿إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾ [الجاثية: ٣٢]»؛ لفعلنا.

= عمر ولا تدري؟ قال: نعم، اذهب إلى العلماء؛ فسَلْهُم»، أخرجه الدارمي في «السنن» (١ / ٦٣)، وأبو داود في «الناسخ والمنسوخ»، والذهلي في «جزئه»، وابن مردويه في «التفسير المسند» ـ كما في «فتح الباري» (٣ / ٢٧٣)، و«موافقة الخُبر الخَبر» (١ / ١٨) ـ، والآجرِّي في «أخلاق العلماء» (ص ١٣١ ـ ١٣٢)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (٢ / ١٧١ ـ ١٧٢)، والبيهقي في «المدخل إلى السنن الكبرى» (رقم ٧٩٦)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ٨٣٤ ـ ٨٣٥، ٨٣٥ ـ ٨٣٦ / رقم ١٥٦٣، ١٥٦٦) بألفاظ وأسانيد بعضها صحيح على شرط البخاري.

(١) وكذا في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٧).

(٢) وكان رضي الله عنه يجمع الشباب فيستشيرهم تارة، وأهل بدر تارةً أخرى، أخرج الأول عنه الرامهرمزي في «المحدث الفاصل» (١٩٣)، والخليلي في «الإرشاد» (١ / ٣٠٩)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (١ / ١٠٦ ـ ط القديمة)، وذكره عنه الذهبي في «السير» (٨ / ٣٧٢ ـ ٣٧٣)، وأخرج الثاني البيهقي في «المدخل» (رقم ٨٠٣).

(٣) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٧ ـ ١٤٨): «وقال مصعب: سئل مالك. . . (وذكره)»، وانظر: «الإمام مالك مفسراً» (ص ٣٩٩) لحميد الحمر، ط دار الفكر، ١٤١٥هـ.

(٤) وكذا في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٨).

وقال[1] له ابن القاسم: «ليس بعد أهل المدينة أعلم بالبيوع من أهل مصر. فقال مالك: ومن أين علموها؟ قال: منك. فقال[2] مالك: ما أعلمها [أنا]؛ فكيف يعلمونها؟!».

وقال ابن وهب[3]: «قال مالك: سمعت من ابن شهاب أحاديث كثيرة ما حدثت بها قط ولا أحدِّث بها. قال الفروي: فقلت له: لمَ؟ قال: ليس عليها العمل».

وقال[4] رجل لمالك: إن الثوري حدثنا عنك في كذا. فقال: «إني لأحدث في كذا وكذا حديثاً ما أظهرتها بالمدينة».

وقيل[5] له: عند ابن عيينة أحاديث ليست عندك. فقال: «أنا أُحدِّث الناس بكل ما سمعت؟! إني إذاً أحمق!»، وفي رواية[6]: «إني أريد أن أضلهم إذاً! ولقد خرجت مني أحاديث لوددت أني ضُربت بكل حديث منها سوطاً ولم أحدث بها، وإنْ كنتُ أجزع الناس من السِّياط!».

---

(١) وكذا في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٨)، وما بين المعقوفتين منه، وفي الأصول: «يعلمونها بي»، والتصويب منه.

(٢) كذا في الأصل و(د) و(ف) و(ط)، وفي «الترتيب» و(م): «قال».

(٣) وكذا في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٨)، و«ما رواه الأكابر» (٤٣)، و«الحلية» (٦ / ٣٢٢)، و«السير» (٨ / ٦٢).

(٤) وكذا في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٨ ـ ١٤٩)، وفيه: «إني لأحدِّثك...».

(٥) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٩): «قال الشّافعي: قيل لمالك: عند ابن عيينة...»، وفيه: «إذا أحدِّثُ...».

(٦) وكذا في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٩ ـ ١٥٠)، وفيه: «أفزع الناس»، وأسنده بنحوه من طريق القعنبي عن مالك: الحميدي في «جذوة المقتبس» (٢/٥٥٢ ـ ٥٥٣)، والضبي في «البغية» (ص ٤٦٤). وانظر: «نوادر ابن حزم» (١ / ٥٦).

ولما مات؛ وجد في تركته حديث كثير جداً لم يحدث بشيء منه في حياته(1).

وكان إذا قيل له: «ليس هٰذا الحديث عند غيرك» تركه، وإن قيل له: «هٰذا مما(2) يحتج به أهل البدع» تركه، وقيل له: إن فلاناً يحدث(3) بغرائب. فقال: «من الغريب نَفِرُّ». وكان(4) إذا شك في الحديث طرحه كله، وقال(5): «إنما أنا بشر أخطىء وأُصيب؛ فانظروا [في] رأيي؛ فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به، وكل ما لم يوافق ذٰلك فاتركوه».

وقال(6): «ليس كل ما قال الرجل وإن كان فاضلاً يتبع ويجعل سنة ويذهب به إلى الأمصار، قال الله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ﴾ الآية [الزمر: ١٧ ـ ١٨].

وسئل عن مسألة أجاب فيها ثم قال مكانه: «لا أدري، إنما هو الرأي، وأنا أخطىء وأرجع، وكل ما أقول يكتب»(7).

---

(١) انظر تفصيل ذٰلك في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٨، ١٤٩).

(٢) في (د): «ما»، وما أثبتناه من «ترتيب المدارك» (١ / ١٥٠) والأصل و(ف) و(م) و(ط).

(٣) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٥٠): «يحدِّثنا».

(٤) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٥٠): «قال الشافعي: كان مالك إذا شك...».

(٥) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٤٦ ـ ١٤٧): «قال معن: سمعتُ مالكاً يقول: إنما أنا بشر...»، وما بين المعقوفتين منه.

(٦) قال المؤلف في «الاعتصام» (٢ / ٣٦٢): «ذكر ابن معين عن عيسى بن دينار عن ابن القاسم عن مالك... (وذكره)»، ونحوه في «المقدمات» لابن رشد (٣ / ٤٢٤ ـ ط دار الغرب)، وانظر: «الإمام مالك مفسّراً» (ص ٣٤١).

(٧) نحوه في «ترتيب المدارك» (١ / ١٥٠).

وقال أشهب[1]: «ورآني أكتب جوابه في مسألة؛ فقال: لا تكتبها؛ فإني لا أدري أثبتُ عليها أم لا».

قال ابن وهب[2]: «سمعتـه يعيب كثرة الجواب من العالم حين يسأل، قال: وسمعته عند ما يكثر عليه من السؤال يكف، ويقول: حسبكم! من أكثر أخطأ. وكان يعيب كثرة ذٰلك، وقال: يتكلم كأنه جمل مغتلِم[3] يقول: هو كذا هو كذا يهـدر في كل شيء. وسأله رجل عراقي عن رجل وطىء دجاجة ميتة فخرجت منها بيضة فأفقست البيضة عنده عن فرخ: أيأكله؟ فقال مالك: سَلْ عما يكون، ودع ما لا يكون. وسأله آخر عن نحو هٰذا فلم يجبه؛ فقال له: لم لا تجيبني يا أبا عبدالله! فقال[4]: لو سألت عما تنتفع به أجبتُك».

وقيل له[5]: إن قريشاً تقول: إنك لا تذكر في مجلسك آباءها وفضائلها. فقال: «إنما نتكلم فيما نرجو بركته».

قال ابن القاسم[6]: «كان مالك لا يكاد يجيب، وكان أصحابه يحتالون أن يجيء رجل بالمسألة التي يحبون أن يعلموها كأنها مسألة بلوى فيجيب فيها».

وقال[7] لابن وهب: «اتق هٰذا الإكثار وهٰذا السماع الذي لا يستقيم أن

---

(١) مثله في «ترتيب المدارك» (١ / ١٥٠).

(٢) أخرجه الدوري «فيما رواه الأكابر» (٣٦، ٥٣) بنحوه، ومثله في «ترتيب المدارك» (١ / ١٥٠)، وزاد: «يعني: الرجل الذي يجلس لهٰذا».

(٣) [أي]: هائج. (ف) و(م).

(٤) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٥٠) زيادة «له».

(٥) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٥١): «قال ابن المعدّل: قيل لمالك: إنّ قريشاً...».

(٦) مثله في «ترتيب المدارك» (١ / ١٥١). وفي (ط): «أن يتعلموها».

(٧) مثله في «ترتيب المدارك» (١ / ١٥١)، وفيه: «اتّق هٰذه الآثار، وهٰذا السَّماع... فقال [له]... لأعرفه لأحَدّث... فقال: ما سمع... إلا تحدَّث به، وعلى ذكر القدر وسعتُ».

يُحدِّث به. فقال: إنما أسمعه لأعرفه، لا لأحدث به. فقال له: ما يسمع إنسان شيئاً إلا يحدث به، وعلى ذٰلك لقد سمعت من ابن شهاب أشياء ما تحدثت بها، وأرجو أن لا أفعل ما عشت، وقد[1] ندمت أن لا أكون طرحت من الحديث أكثر مما طرحت».

قال أشهب[2]: «رأيت في النوم قائلاً يقول: لقد لزم مالك كلمة عند فتواه لو وردت على الجبال لقلعتها، وذٰلك قوله: «ما شاء الله، لا قوة إلا بالله»».

هٰذه جملة تدل الإنسان على من يكون من العلماء أولى بالفتيا والتقليد له، ويتبين بالتفاوت في هٰذه الأوصاف الراجح من المرجوح، ولم آت بها على ترجيح تقليد مالـك، وإن كان أرجح[3] بسبب شدة اتصافه بها، ولٰكن لتتخذ قانوناً في سائر العلماء؛ فإنها موجودة في سائر هداة الإسلام، غير أن بعضهم أشد اتصافاً بها من بعض[4].

* * * * *

---

(١) في «ترتيب المدارك» (١ / ١٥١): «وروى البياضي عنه أنه قال: لقد ندمتُ أن لا أكون طرحت أكثر مما طرحتُ من الحديث». وفي (ط): «وقال: لقد...».

(٢) مثله في «ترتيب المدارك» (١ / ١٥١)، وفيه: «لو ورد عليه الجبال»، وفي (ط) و(ف) و(م): «وردت عليه»، وعلَّقا: «لعل [أصل] هٰذه العبارة: «لو وردت على الجبال لقلعتها»».

(٣) انظر رجحان مذهب أهل المدينة في «مجموع الفتاوى» (١٠ / ٢٦٠ و٢٠ / ٢٩٤ - ٣٢٠ و٣٣٣ - ٣٩٦)، وانظر منه: (٢٠ / ٣٢٠ - ٣٤٨) تعظيم الناس لمالك.

(٤) في (ط): «من البعض».

المسألة الثامنة

يسقط عن المستفتي[1] التكليف بالعمل عند فقد المفتي، إذا لم يكن له به علم لا من جهة اجتهاد معتبر ولا من تقليد، والدليل على ذٰلك أمور:

أحدها: أنه إذا كان المجتهد يسقط عنه التكليف عند تعارض الأدلة عليه على الصحيح ـ حسبما تبين في موضعه من الأصول ـ؛ فالمقلِّدُ عند فقد العلم بالعمل رأساً أحقُّ وأولى.

والثاني: أن حقيقة هٰذه المسألة راجعة إلى العمل قبل تعلق الخطاب، والأصل في الأعمال قبل ورود الشرائع سقوط التكليف؛ إذ لا حكم عليه قبل العلم بالحكم؛ إذ شرط التكليف عند الأصوليين العلم بالمكلف به، وهٰذا غير عالم [به] بالفرض؛ فلا ينتهض سببه على حال.

والثالث: أنه لو كان مكلفاً بالعمل؛ لكان من تكليف ما لا يطاق؛ إذ هو مكلف بما لا يعلم، ولا سبيل له إلى الوصول إليه، فلو كلف به لكلف بما لا يقدر على الامتثال فيه، وهو عين المحال؛ إما عقلاً، وإما شرعاً، والمسألة بيِّنة.

---

(١) أي: من هو بصدد الاستفتاء، وهو من عرضت له مسألة دينية وليس من أهل الاجتهاد. (د).

قلت: قال إمام الحرمين في «الغياثي» (ص ٤٣١) في مثل اختيار المصنف: «وهٰذا زلل ظاهر»، ثم أسهب في بيان أن هٰذه المسألة «تنزل منزلة التباس الأحوال في الطهارة والنجاسة مع وجود العلماء»، ثم قال (ص ٤٤٢): «فقصارى القول فيه اعتبار شك بشك، وبناء الأمر على تغليب ما قضى الشرع بتغليبه»، ثم قال (ص ٤٨١): «ويتحصل من مجموع ما نفينا وأثبتنا أن الناس يأخذون ما لو تركوه لتضرَّروا في الحال أو في المآل، والضرار الذي ذكرناه في أدراج الكلام عنينا به ما يُتوقَّع منه فساد البنية، أو ضعف يصدُّ عن التصرّف، والتقلب في أمور المعاش»، ثم فصل ذٰلك في سائر الأبواب، وقرر أشياء نفيسة وقواعد كلية مليحة، وصرَّح في (ص ٥٢١) أنه ألف الكتاب عند تخيّله انحلال الشريعة، وانقراض حملتها، ورغبة الناس عن طلبها.

فصل

ويتصوَّر في هٰذا العمل أمران:

أحدهما: فقد[1] العلم به أصلاً؛ فهو كمن لم يرد عليه تكليف ألبتة.

والثاني: فقد العلم بوصفه دون أصله كالعالم بالطهارة أو الصلاة[2] أو الزكاة على الجملة، لٰكنه لا يعلم كثيراً من تفاصيلها وتقييداتها وأحكام العوارض فيها، كالسهو وشبهه؛ فيطرأ عليه فيها ما لا علم له بوجه العمل به، وكلا الوجهين يتعلق به أحكام بحسب الوقائع لا يمكن استيفاء الكلام فيها، وكتب الفروع أخص[3] بها من هٰذا الموضع.

* * * * *

(١) كمن يسمع أن التهجد مطلوب ولٰكن لا يدري ما هو، أو يسمع أن العمرة مطلوبة ولا يعرفها؛ من أي نوع من العبادات؟ لا أنه لم يروِ إليه حتى اسم العمل المطلوب؛ لأنه حينئذ لا يتحقق فيه أنه مستفت هٰذا، ومغايرته لما بعده ظاهرة، وما يسقط عنه في الأول أصل العلم، وما يسقط عنه في الثاني الوصف الذي لم يتيسر له طريق معرفته. (د).

(٢) في (ط): «أو بالصلاة».

(٣) فمنها يعلم ما رتب على هٰذه المسألة مما يسقط عنه وما لا يسقط بعد حصول العلم به. (د).

المسألة التاسعة

فتاوى المجتهدين بالنسبة إلى العوام كالأدلة[1] الشرعية بالنسبة إلى

---

(١) أي: قائمة مقامها، فكما أن المجتهدين ملزمون باتباع الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة . . . إلخ؛ فكذلك المقلدون الذين ليس لهم أهلية الاجتهاد يلزمهم اتباع قول المجتهدين والأخذ بفتواهم؛ كما قال الآمدي في «الأحكام»[٤/٣٠٦ وما بعد] واستدل عليه بالنص والإجماع والمعقول؛ فالنص الآية التي استدل بها المؤلف والإجماع السكوتي على ذلك المعقول، وهو أن من لم يكن عنده أهلية الاجتهاد إذا حدثت به حادثة فرعية؛ فإما ألا يكون متعبداً بشيء أصلاً، وهو خلاف الإجماع، وإن كان متعبداً بشيء؛ فإما بالنظر في الدليل المثبت للحكم، أو بالتقليد، والأول ممتنع؛ لأن ذلك مما يفضي في حقه وحق الخلق أجمع إلى النظر في أدلة الحوادث والاشتغال عن المعايش، وتعطيل الحرف والصناعات، وخراب الدنيا بتعطيل الحرث والنسل، ورفع التقليد رأساً، وهو منتهى الحرج والإضرار المطلوب رفعهما؛ فلم يبق إلا التقليد، وأنه هو المتعبد به عند ذلك الفرض، هذا هو ما يريد المؤلف تقريره، وهو بعينه الذي يوافق المسألة قبله من سقوط التكليف عن المستفتي والمقلد إذا لم يجد المفتي، فهذا لا يكون إلا إذا كانت أقوال المجتهدين كأقوال الرسل، من جهة وجوب اتباعها والتزام العمل بها، وأنها كخطاب الله الوارد على لسان الرسل بالنسبة للعوام، ولا معنى لكونها حجة على الناس إلا ذلك، وسبق للآمدي في تعريف التقليد ما صرح فيه بوجوب أخذ العامي بقول المفتي، حتى قال: «إنه حجة ملزمة كالأخذ بالاجماع وبقول الرسول عليه السلام»، وأما كون ذلك حجة لذاته أو ليس لذاته، وكذا كون الأدلة الشرعية للمجتهدين حجة لذاتها أو للمعجزة؛ فهذا أمر آخر وبحث آخر لا يخص موضوع المسألة. (د).

وكتب (ف) ـ وتبعه (م) ـ ما نصه: «لا لأن أقوالهم حجة على الناس في ذاتها كأقوال الرسل عليهم الصلاة والسلام؛ فإن ذلك لا يقول به أحد، بل لأنه ـ لعدالتهم، وسعة اضطلاعهم، واستقامة أفهامهم، وعنايتهم بضبط الشريعة وحفظ نصوصها ـ لا بد أن تستند أقوالهم إلى مأخذ شرعي عام أو خاص وإنْ لم يذكروه لمن يستفتيهم في النوازل؛ فإن ذلك غير لازم؛ فقد كان المجتهدون من الصحابة والتابعين يفتون العامة من غير إبداء المستند، ويتبعون[1] في ذلك من غير نكير، وشاع ذلك بينهم حتى تواتر».

---

(١) في (م): «والناس يتبعونهم في ذلك».

المجتهدين.

والدليل عليه أن وجود الأدلة بالنسبة إلى المقلدين وعدمها سواء؛ إذ كانوا لا يستفيدون منها شيئاً؛ فليس النظر في الأدلة والاستنباط من شأنهم، ولا يجوز ذلك لهم ألبتة، وقد قال تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].

والمقلد غير عالم؛ فلا يصح له إلا سؤال أهل الذكر، وإليهم مرجعه في أحكام الدين على الإطلاق، فهم إذاً القائمون له مقام الشارع، وأقوالهم قائمة مقام [أقوال] الشارع.

وأيضاً؛ فإنه إذا كان فقد المفتي[1] يسقط[2] التكليف فذلك مساوٍ لعدم الدليل؛ إذ لا تكليف إلا بدليل، فإذا لم يوجد دليل على العمل سقط التكليف به؛ فكذلك إذا لم يوجد مفت في العمل؛ فهو غير مكلف به، فثبت أن قول المجتهد دليل العامي، والله أعلم.

ويتعلق[3] بكتاب الاجتهاد نظران:

أحدهما: في تعارض الأدلة على المجتهد، وترجيح بعضها على بعض.

والآخر: في أحكام السؤال والجواب.

* * * * *

---

(١) في الأصل و (ط): «عدم المفتي».

(٢) في (ط): «بسقوط».

(٣) لعل هنا كلمة «فصل» محذوفة. (ف).

[كتاب لواحق الاجتهاد وفيه نظران
النظر الأول في التعارض والترجيح][1]

(١) المثبت من (د) فقط، وفيه بعده: «المسألة الأولى لا تعارض في الشريعة في نفس الأمر بل في نظر المجتهد».

فالنظر الأول

فيه مسائل

بعـد أن نقـدم مقدمة لا بد من ذكرها، وهي أن كل من تحقق بأصول الشـريعـة؛ فأدلتهـا عنـده لا تكـاد[1] تتعارض، كما أن كل من حقق[2] مناط المسـائـل؛ فلا يكـاد يقف في متشـابـه؛ لأن الشريعة لا تعارض فيها ألبتة، فالمتحقق بها متحقق بما في [نفس] الأمر؛ فيلزم أن لا يكون عنده تعارض، ولذٰلك لا تجد ألبتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما بحيث وجب عليهم الـوقـوف، لٰكن لمـا كان أفـراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ؛ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم، فإذا ثبت هٰذا؛ فنقول:

---

(١) وقد أوضح ذٰلك في الفصل اللاحق للمسألة الثالثة من التشابه. (د).

قلت: انظر بسط المسألة على عدم التعارض مع الأدلة العقلية: «كشف الأسرار» (٣ / ٧٦)، و«التقرير والتحبير» (٣ / ٢)، و«شرح منار الأنوار» لابن مالك (ص ٢٢٦ ـ ط التركيّة)، وما مضى في المسألة الثالثة من الطرف الأول في الاجتهاد.

(٢) في (ط): «تحقق».

المسألة الأولى

التعارض إما أن يعتبر من جهة ما في نفس الأمر، وإما من جهة نظر المجتهد، أما من جهة ما في نفس الأمر؛ فغير ممكن بإطلاق، وقد مر آنفاً في كتاب الاجتهاد من ذلك ـ في مسألة أن الشريعة على قول واحد ـ ما فيه كفاية، وأما من جهة نظر المجتهد؛ فممكن بلا خلاف، إلا أنهم إنما نظروا فيه بالنسبة إلى كل موضع لا يمكن فيه الجمع بين الدليلين، وهو صواب؛ فإنه إن أمكن الجمع فلا تعارض[1]؛ كالعام مع الخاص، والمطلق مع المقيد، وأشباه ذلك[2].

---

(١) ولا داعي إلى الترجيح، قالوا: من شروط الترجيح التي لا بد من اعتبارها ألا يمكن الجمع بين الدليلين بوجهٍ مقبول، فإن أمكن تعين المصير إليه، قال في «المحصول» [٥/٤٠٦]: (العمل بكل منهما أولى من إهمال أحدهما)، وبه قال الفقهاء جميعاً. اهـ شوكاني في «الإرشاد» [ص ٢٧٣]. (د).

قلت: انظر في ذلك: «المحلى» (١ / ١٢١ ـ ١٢٢)، و«الخلافيات» (١ / ٣٢٩) وتعليقنا عليه (١ / ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٤٤، ٢٤٥)، و«الأوسط» (٢ / ٣٠٦ ـ ٣٠٩) لابن المنذر، و«الإبهاج» (٣ / ١٣٩ ـ ١٤٤)، و«شرح تنقيح الفصول» (ص ٤١٧ ـ ٤١٩، ٤٢١)، و«شرح مشكاة الأنوار على المنار» (٢ / ١٠٩)، و«جمع الجوامع» (٢ / ٣٥٩ ـ ٣٦١ ـ مع شرح المحلي)، و«الاعتبار» (ص ٤ ـ ٥) للحازمي، و«توجيه النظر» (ص ٢٢٤ ـ ٢٢٦)، و«أدلة التشريع المتعارضة» (ص ٣٦ ـ ٣٨) لبدران أبو العينين بدران، و«التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية» (١ / ٢٦٥ ـ ٢٩٩)، وأفاد أن خلافاً وقع في المسألة.

(٢) ومثلوا له أيضاً بقوله عليه السلام [فيما أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الأقضية، باب بيان خير الشهود، ٣ / ١٣٤٤ / رقم ١٧١٩) عن زيد بن خالد الجهني رفعه]: «ألا أخبركم بخير الشهود؟ فقيل: نعم. فقال: أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد» مع قوله [فيما أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، ٤ / ٤٦٥، رقم ٢١٦٥)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الأحكام، باب كراهية الشهادة لمن لم يستشهد، ٢ / ٧٩١ / رقم ٢٣٦٣)، =

لٰكنا نتكلم هنا بحول الله تعالى فيما لم يذكروه من الضرب الذي لا يمكن فيه الجمع، ونستجر من الضرب الممكن فيه الجمع أنواعاً مهمة، ويمجموع النظر في الضربين يسهل إن شاء الله على المجتهد في هٰذا الباب ما عسر على كثير ممن زاول الاجتهاد، وبالله التوفيق(1).

فأما ما لا يمكن فيه الجمع، وهي:

* * * * *

= وأحمد في «المسند» (1 / 18)، وغيرهم عن عمر مرفوعاً، وهو صحيح، والمذكور جزء من آخر الحديث، وأوله: «أوصيكم بأصحابي، ثم الذين يلونهم...»، وفيه]: «ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد»؛ فحملوا الأول على ما فيه حق لله، والثاني على ما فيه حق الآدمي؛ فكل عمل به في وجه؛ فلا تعارض ولا ترجيح، وسيأتي له كثير منه في المسألة الثالثة. (د).

(1) في (م): «والله وليُّ التَّوفيق».

المسألة الثانية

فإنـه قد مر في كتاب الاجتهاد أنَّ محالَ الخلافِ دائرةٌ بين طرفي نفي وإثباتٍ ظهر قصد الشارع في كل واحد منهما؛ فإن الواسطة آخذة من الطرفين بسبب، هو متعلق الدليل الشرعي؛ فصارت الواسطة يتجاذبها الدليلان معاً: دليل النفي ودليل الإثبـات، فتعارض عليها الدليلان؛ فاحتيج إلى الترجيح، وإلا؛ فالتوقف وتصير من المتشابهات، ولما كان قد تبين في ذلك الأصل هذا المعنى؛ لم يحتج إلى مزيد.

إلا أن الأدلة كما يصح تعارضها على ذلك الترتيب كذلك يصح تعارض ما في معنـاها[1] كما في تعارض القولين على المقلد؛ لأن نسبتهما إليه نسبة

---

(١) عرفوا التعارض بأنه تقابل الدليلين على سبيل الممانعة، بأن يثبت أحدهما ما ينفيه الآخر؛ فالتعارض الذي يتكلم فيه الأصوليون واقع بين الدليلين أنفسهما، فيجيء الترجيح بينهما من جهة المتن أو السند أو المعنى أو أمر خارج، أما أنواع التعارض التي ذكرها المؤلف في هذه المسألة أولاً وآخراً ـ إذا استثنينا تعارض القولين على المقلد ـ؛ فإنها ليست في شيء من تعارض الدليلين الذي أفاض فيه الأصوليون؛ إذ الأدلة في هذه الأنواع لا تعارض فيها باعتبارها في أنفسها، وإنما التعارض فيها باعتبار التطبيق وتحقيق المناط في محل الحكم، وقد قال المؤلف في المسألة الثالثة من التشابه في الأدلة [٣ / ٣١٨] ما حاصله أن التشابه الراجع إلى المناط ليس راجعاً إلى الأدلة؛ فالنهي عن أكـل الميتـة واضـح، والأذن في أكل المذكية واضح، والاشتباه عند اختلاطهما في المأكول لا في الدليل. اهـ.

وسبق له في المسألة الرابعة من الاجتهاد [ص ١١٤ وما بعد] ذكر أكثر هذه الأنواع أمثلة لمـوضـوع القاعدة التي أشار إليها في صدر هذه المسألة، وهو الواسطة تقع بين طرفين مختلفي الحكم، وفيهـا شبه من كل منهما، وحيث كانت كل هذه الأنواع راجعة إلى اختلاف المناط في الواسطة، وكان اختلاف المناط ليس من التعارض في الأدلة؛ فلا يصح جعل بعضها من التعارض الحقيقي في الأدلة وبعضها شبيهاً به وفي معناه، فإن كان المؤلف يريد أن ما قبل قوله: «كذلك يصح . . . إلخ» من باب تعارض الأدلة حقيقة وما بعده من الملحق به؛ فغير صحيح كما عرفت، =

الدليلين إلى المجتهد، ومنه تعارض العلامات[1] الدالة على الأحكام المختلفة، كما إذا انتهب نوع من المتاع يندر وجود مثله من غير الانتهاب؛ فيرى مثله في يد رجل ورع؛ فيدل صلاح ذي اليد على أنه حلال، ويدل ندور مثله من غير النهب على أنه حرام؛ فيتعارضان، ومنه تعارض الأشباه الجارة إلى الأحكام المختلفة؛ كالعبد؛ فإنه آدمي فيجري مجرى الأحرار في الملك، ومال فيجري مجرى سائر الأموال في سلب الملك، ومنه تعارض الأسباب؛ كاختلاط الميتة بالذكية، والزوجة بالأجنبية؛ إذ كل واحدة منهما تطرق إليها احتمال وجود السبب المحلل والمحرم، ومنه تعارض الشروط؛ كتعارض البينتين؛ إذ قلنا: إن الشهادة شرط في إنفاذ الحكم، فإحداهما تقتضي إثبات أمر، والأخرى تقتضي نفيه، وكذلك ما جرى مجرى [هذه][2] الأمور داخل في حكمها.

ووجه الترجيح في هذا الضرب غير[3] منحصر؛ إذ الوقائع الجزئية النوعية

= وإن كان يعني أنه يتكلم من أول الأمر على تعارض آخر غير ما ذكره الأصوليون وهو تعارض ليس باعتبار الأدلة في أنفسها، بل باعتبار المناط، وهو ما يشير إليه قوله: «تعارض ـ عليها ـ الدليلان»، وقوله: «كما يصح تعارضها ـ على ذلك الترتيب ـ»؛ فهو صحيح، لكن يرد عليه أن تعارض الدليلين بهذا المعنى موجود بعينه في تعارض العلامات وما معه، كما يرشد إليه قوله بعد: «وحقيقة النظر الالتفات إلى كل طرف من الطرفين... إلخ»، وصنيعه هنا يوهم الخلاف ذلك، وأن تعارض العلامات وما معها ليس من جنس ما قبله، وقد يجاب بأن هذه الأنواع وإن اشتركت في أن الكل من باب التعارض الواقع على واسطة بين طرفين، لكن المنظور إليه في النوع الأول حصول التعارض بين دليلي الطرفين، وفي باقي الأنواع حصل التعارض أولاً وبالذات بين علامتي الطرفين أو سببيهما... إلخ، وهو وإن كان يلزم منه تعارض دليلهما على تلك الواسطة، لكن ليس هو نفس تعارض الدليلين؛ فلذلك جعله في معنى تعارض الدليلين لأنه يؤول إليه. (د).

(١) في نسخة (ماء): «المعاملات».

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من (د).

(٣) أي: بخلاف وجوه الترجيح في التعارض الواقع بين نفس الدليلين؛ فقد حصرها =

أو الشخصية لا تنحصر، ومجاري العادات تقضي بعدم الاتفاق بين الجزئيات بحيث يحكم على كل جزئي بحكم جزئي واحد، بل لا بد من ضمائم تحتف، وقرائن تقترن، مما يمكن تأثيره في الحكم المقرر؛ فيمتنع إجراؤه في جميع الجزئيات، وهٰذا أمر مشاهد معلوم، وإذا كان كذٰلك؛ فوجوه[1] الترجيح جارية مجرى الأدلة الواردة على محل التعارض، فلا يمكن في هٰذه الحال [إلا][2] الإحالة على نظر المجتهد فيه، وقد تقدم لهٰذا المعنى تقرير في أول[3] كتاب الاجتهاد، وحقيقة النظر الالتفات إلى كل طرف من الطرفين أيهما أسعد[4] وأغلب[5] أو أقرب بالنسبة إلى تلك الواسطة؛ فيبنى على[6] إلحاقها به من غير

= الأصوليون في الأنواع الأربعة التي أشرنا إليها، وأضافوا إليها ترجيح الأقيسة وما معها؛ فصارت ستة أنواع. (د).

قلت: فصَّل الكلام على وجوه الترجيح على وجه مستوعب: الشيخ عبداللطيف البرزنجي في رسالته العالمية (الدكتوراة): «التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية»، وهو مطبوع في مجلدين سنة ١٣٩٧هـ، عن مطبعة العاني، العراق.

(١) هل وجوه الترجيح هي الجارية مجرى الأدلة المذكورة، أم أن العلامات والأشباه والأسباب المتعارضة هي الجارية هٰذا المجرى؟ فتحتاج إلى نظر المجتهدين فيها من أهل الذكر والخبرة في كل نوع منها؛ إلا أن يقال: إنه يعني بوجوه الترجيح هٰذه الأسباب والعلامات... إلخ، ولا ينافيه قوله بعد: «أيهما أسعد أو أغلب... إلخ».

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من (د).

(٣) في المسألة الأولى منه، حيث بسط الكلام في الاجتهاد في تحقيق المناط. (د)، وهٰذا يؤيد ما قررناه في هٰذا المقام، وأن الكلام كله مسوق في تحقيق المناط، لا في التعارض الذي فصله الأصوليون ولا في نوع منه، إنما هو نوع آخر شبيه به. (د).

(٤) أي: أقوى وأنسب. (د).

(٥) كذا في (ط) و(د)، وفي غيرهما: «أو أغلب».

(٦) لعل الصواب: «فيبنى عليها إلحاقها»، وهو راجع لكل واحد من الثلاثة منفردة أو مجتمعة. (د).

مراعاة للطرف الآخر أو مع مراعاته[1] كمسألة[2] العبد في مذهب مالك[3] ومن خالفه وأشباهها.

فصل

هٰذا وجه النظر في الضرب الأول على ظاهر كلام[4] الأصوليين، وإذا تأملنا المعنى فيه؛ وجدناه راجعاً[5] إلى الضرب الثاني، وأن الترجيح راجع إلى وجه من الجمع[6]، أو إبطال[7] أحد المتعارضين، حسبما يذكر على أثر هٰذا

---

(١) عند مراعاة الطرفين كيف يكون من الضرب الأول الذي لا يمكن فيه الجمع، مع أنه في هٰذه الحالة يكون أعمل الطرفين المتعارضين إعمالاً جزئياً في كل منهما؛ فلم يلغ أحدهما، ولم يعمل الآخر إعمالاً كلياً، فوضعه هٰذه المسألة للضرب الذي لا يمكن فيه الجمع إنما هو باعتبار الغالب، وسيأتي له كلام في المسألة الثالثة. (د).

(٢) في (د): «مسألة».

(٣) فعنده أن يملك ملكاً غير تام، وعند غيره لا يملك رأساً، ولكل تفريعه. (د).

(٤) أي: حيث اشتغلوا بترجيح أحد الدليلين بالمرجحات التي تقتضي اعتماد أحد الدليلين وإهمال الآخر، وهٰذا لا يكون إلا إذا كان مما لا يمكن فيه الجمع، ولٰكن قد سبق لنا ذكر شيء من أمثلة ما اعتبروا فيه الجمع بإعمال الدليلين. (د).

(٥) ظاهره أن كل ما حكم عليه الأصوليون بعدم إمكان الجمع فيه يرجع إلى الضرب الثاني الذي فيه؛ إما الجمع، أو الإبطال لأحدهما؛ فلا تبقى معارضة مطلقاً، فإن كان هٰذا مراده حقيقة يريد به القضاء على باب التعادل والترجيح؛ فإنه لم يصل إليه، وذٰلك لأن الصور التي ذكرها في المسألة الثالثة على فرض أنها حاصرة للصور المعقولة في التعارض، فإن الأحكام لم تستوف في الصورة الثانية؛ فما بين الجزيئتين الداخلتين تحت كلية واحدة لا ينحصر حكمه في الإبطال بالطرق التي أشار إليها أو الإعمال الذي ذكره، بل هناك شيء كثير، بل أكثر ما ذكر في باب التعادل، والترجيح ليس فيه إبطال أحد الدليلين بالنسخ وما معه، ولا إعمال الدليلين معاً؛ فبقي ما قالوه كما هو ولم يرجع الضرب الأول إلى الثاني. (د).

(٦) كذا في (ط)، وفي غيره: «وإبطال»، وكتب (د): «الصواب: «أو» ليتفق مع المسألة الثالثة».

(٧) هٰذا إنما يظهر فيما سيذكره في المسألة الثالثة في الصورة الثانية في الأمر الأول منها؛ =

بحول الله تعالى .

وأما ما يمكن فيه الجمع ، وهي :

* * * * *

= فإنه هو الذي فيه إبطال أحد الدليلين إبطالاً حقيقياً، أما ما رجحوا فيه دليلاً على آخر بالمرجحات المتعلقة بالمتن أو السند أو المعنى أو بخارج ـ مع اعترافهم بأنه لا يزال الدليل قابلاً لأن يكون صحيحاً غايته أنه وجد لمقابله ما يقتضي الظن بأرجحيته ـ؛ فلا يكون فيه إبطال أحدهما إبطالاً حقيقياً، وتسمية ما ذكره من نسخ أحدهما وما معه جمعاً بين الدليلين بعيد من جهة المعنى، وقد اعترف بذلك حيث يقول: «لم يمكن فرض اجتماع دليلين فيتعارضا»، وعليه؛ فإدخال هذا النوع في التعارض ثم دعوى أنه مما أمكن فيه الجمع لا محصل له . (د).

المسألة الثالثة

فنقول: لتعارض الأدلة في هٰذا الضرب صور:

إحداها: أن يكون في جهة كلية مع جهة جزئية [تحتها][1]؛ كالكذب المحرَّم مع الكذب للإصلاح بين الزوجين، وقتل المسلم المحرَّم مع القتل قصاصاً أو بالزنى؛ فهو إما أن يكون الجزئي رخصة في ذٰلك الكلي، أو لا.

وعلى كل تقدير؛ فقد مر في هٰذا الكتاب ما يقتبس منه الحكم[2] تعارضاً وترجيحاً، وذٰلك في كتاب الأحكام وكتاب الأدلة؛ فلا فائدة في التَّكرار.

والثانية: أن يقع في جهتين جزئيتين، كلتاهما داخلة تحت كلية واحدة؛ كتعارض حديثين[3]، أو قياسين، أو علامتين[4] على جزئية واحدة، وكثيراً ما يذكره الأصوليون في الضرب الأول الذي لا يمكن[5] فيه الجمع، ولٰكن وجه النظر فيه أن التعارض إذا ظهر؛ فلا بد من أحد أمرين: «إما الحكم على أحد الدليلين بالإهمال»؛ فيبقى الآخر هو المعمل لا غير، وذٰلك لا يصح إلا مع

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (م).

(٢) ومحصله إعمال الدليلين، كما سبق في مسألة شرب العسل لصاحب الصفراء في كتاب الأدلة. (د).

(٣) وانظر لِمَ لم يذكر تعارض آيتين؟ ولعله لا يقول بتعارضهما لأنهما قطعيتان، ولٰكن التعارض واقع باعتبار الدلالة الظنية، وللحديثين المتواترين حكم الآيتين، وقد أطلق في الحديثين، وقد عرفت أن الكلام في التعارض صورة فقط لا في التعارض الحقيقي لأنه لا يقع في الشريعة مطلقاً؛ فلا فرق بين القطعي وغيره. (د).

(٤) أي: كما صنع هو في تعارض العلامتين، وقد توسع هنا في العلامة؛ فجعلها شاملة للسببين والشبهين، إلى غير ذٰلك مما يكون فيه تحقيق المناط. (د).

(٥) أي: مع أن هٰذه الصورة قد تكون مما يمكن فيه ذٰلك؛ كما يذكره في الأمر الثاني. (د).

فرض[1] إبطاله بكونه منسوخاً، أو تطريق غلط أو وهم في السند أو في المتن إن كان خبر آحاد، أو كونه مظنوناً يعارض مقطوعاً به[2]، إلى غير ذلك من الوجوه القادحة في اعتبار ذلك الدليل، وإذا فرض أحد هذه الأشياء؛ لم يمكن فرض اجتماع الدليلين[3] فيتعارضا، وقد سلموا أن أحدهما [إذا كان] منسوخاً لا يعد معارضاً، فكذلك ما في معناه[4]؛ فالحكم إذاً للدليل الثابت عند المجتهد كما لو انفرد عن معارض من أصل، «والأمر الثاني الحكم عليهما معاً بالإعمال»[5]، ويلزم من هذا أن لا يتوارد الدليلان على محل التعارض من وجه واحد؛ لأنه محال مع فرض إعمالهما فيه، فإنما يتواردان من وجهين، وإذ ذاك يرتفع التعارض ألبتة؛ إلا أن هذا الإعمال تارة يرد على محل التعارض كما في مسألة العبد في رأي مالك، فإنه أعمل حكم الملك له من وجه، وأهمل ذلك من وجه، وتارة يخص[6] أحد الدليلين؛ فلا يتواردان على محل التعارض معاً، بل يعمل

---

(١) كلامه ـ كما عرفت ـ قاصر على ما يتأتى فيه القدح في اعتبار الدليل، ولا يشمل ما إذا ترجح فقط أحد الدليلين المتعارضين بالمرجحات المشهورة مع بقاء الاعتراف بصحة الدليل المهمل، مع أن هذا النوع هو الذي عليه معظم باب التعادل والترجيح عندهم. (د).

(٢) هذا على رأي، والتحقيق ما عرفته من أنه يتأتى التعارض بين الكتاب والسنة لأنه ليس المراد به التناقض والتعارض الحقيقي، بل التعارض في الشرعيات صوري فقط، وبذلك نسخت السنة الكتاب وخصصته. . . إلخ، ولا يعد كون السنة مظنونة المتن قدحاً فيها في مقابلة قطعي الكتاب الظني الدلالة؛ إلا أن يكون مراده به الدليل المقطوع به من جميع الوجوه إذا قابله ظني. (د).

(٣) كذا في (ط)، وفي غيره: «دليلين».

(٤) أي: من تطريق الغلط والوهم. . . إلخ، ما أشار إليه. (د).

(٥) راجع كتب الأصول؛ ففيها من هذا النوع كثير من الأمثلة. (د).

(٦) أي: فيعمل الدليلين، لكن يخص كل واحد منهما ببعض الجزئيات، بضم قيود أو رفع بعضها؛ كما تقدم في تحقيق المناط الخاص، وكما تقدم لنا في حديث: «خير الشهود»، حيث حمل كل على محل خاص به من حق الله وحق الآدمي، وسيأتي له تمثيله بالميل في التيمم. (د). =

في غيره ويهمل بالنسبة إليه لمعنى اقتضى ذٰلك، ويدخل تحت هٰذا الوجه كل ما يستثنيه المجتهد صاحب النظر في تحقيق المناط الخاص المذكور في أول كتاب الاجتهاد، وكذٰلك في فرض الكفاية المذكور في كتاب الأحكام[1].

والصورة الثالثة: أن يقع التعارض في جهتين جزئيتين لا تدخل[2] إحداهما تحت الأخرى، ولا ترجعان إلى كلية واحدة، كالمكلف لا يجد ماء ولا تيمماً؛ فهو بين أن يترك مقتضى ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] لمقتضى ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟﴾ [المائدة: ٦] إلى آخرها، أو يعكس؛ فإن الصلاة راجعة إلى كلية من الضروريات، والطهارة راجعة إلى كلية من التحسينيات على قول[3] من قال بذلك، أو معارضة ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ لقوله: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٥٠] بالنسبة إلى من التبست عليه القبلة؛ فالأصل أن الجزئي راجع في الترجيح إلى أصله الكلي، فإن رجح الكلي؛ فكذٰلك[4] جزئيه، أو لم يرجح فجزئيه مثله؛ لأن الجزئي معتبر بكليه، وقد ثبت

= قلت: تجد أمثلة كثيرة من هٰذا الباب في «شرح معاني الآثار» و«مشكل الآثار»، كلاهما للطحاوي.

(١) قال هناك: إن فرض الجهاد كفاية يجب أن يخص بمن فيه غناء ونجدة؛ فلا إثم على من ليس كذٰلك إذا لم تقم به الأمة، وكذا مثل الولاية العامة... إلخ ما قال؛ فهٰذا فيه تخصيص لأحد الدليلين بقيد يراعى فيه، حتى لا يتعارض دليل طلب الجهاد كفاية مع دليل: ﴿**لا يكلف الله نفساً إلا وسعها**﴾ [البقرة: ٢٨٦] إذا تسلط الدليلان على محل واحد. (د).

(٢) احتاج له لأن المراد بالجزئي النوعي، وقد حقق بهٰذا القيد مخالفة هٰذه الصورة للصورة الأولى، وحقق بقوله: «ولا ترجعان» مخالفتها للصورة الثانية. (د).

(٣) أما إذا قلنا: إنها من المكملات لنفس الصلاة؛ فيقال فيها ما سيقال في القبلة، والظاهر أنه لا فرق بين القبلة والطهارة؛ فكل شرط سابق على الدخول في الصلاة ومستصحب فيها. (د).

(٤) أي: فَيُصَلِّي بلا وضوء ولا تيمم كما هو بعض الأقوال في مذهب مالك، وقد يقال: كيف يكون استقبال القبلة ليس من كلية الصلاة مع أنه شرط؟ إلا أن يقال: إنه شرط خارج عنها؛ =

ترجيحه؛ فكذٰلك يترجح جزئيه.

وأيضاً؛ فقد تقدم أن الجزئي خادم لكُلِّيه، وليس الكُليُّ بموجود في الخارج إلا في الجزئي؛ فهو الحامل[1] له، حتى إذا انخرم؛ فقد ينخرمُ الكُليُّ؛ فهٰذا إذاً متضمِّنٌ له، فلو رجَّح غيره من الجزئيات غير الداخلة معه في كليه؛ للزم تَرجيح ذٰلك الغير على الكلي، وقد فرضنا أن الكلي المفروض هو المقدم على الآخر؛ فلا بد من تقديم جزئيه كذٰلك، وقد انجرَّ في هٰذه الصورة حكم الكليات[2] الشاملة لهٰذه الجزئيات؛ فلا حاجة إلى الكلام فيها مع أن أحكامها مقتبسة من كتاب المقاصد من هٰذا الكتاب، والحمد لله.

والصورة الرابعة[3]: أن يقع التعارض في كليين من نوع واحد، وهٰذا في

= فهو مكمل، والمكمل إذا عاد بسببه إهمال المكمل ألغي. (د). وفي (ط): «فذٰلك».

قلت: انظر تفصيل المسألة وأدلتها مع سبب الخلاف في: «عقد الجواهر الثمينة» (١ / ٨١ - ٨٢)، و«الذخيرة» (١ / ٣٥٠ - ٣٥١)، و«منح الجليل» (١ / ١٦١).

(١) أي: الذي يتحقق فيه كالعرض مع المعروض. (د).

(٢) أي أنه وإن كان التعارض المفروض بين جزيئتين؛ إلا أنه انجر معه الكلام في تعارض الكليين اللذين ليسا من نوع واحد، وحكمه قد علم من بيان حكم الجزيئين الداخلين في هٰذين الكليين؛ فيرجح كلي الضروريات على كل الحاجيات مثلاً، وهٰكذا. (د).

(٣) بقي أنهم ذكروا من صور التعارض ما كان بين الدليلين عموم وخصوص وجهي، كما في حديث: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»[1] مع حديث: «قراءة الإمام قراءة المأموم»[2]؛ فالأول =

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها، ٢ / ٢٣٦ - ٢٣٧ / رقم ٧٥٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة، ١ / ٢٩٥ / رقم ٣٩٤) عن عبادة بن الصامت مرفوعاً، ولفظه: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب».

(٢) روي عن جماعة من الصحابة بألفاظ متقاربة؛ منهم: جابر، وابن عمر، وابن مسعود،

ظاهره شنيع، ولٰكنه في التحصيل صحيح.

ووجه شناعته أن الكليات الشرعية قد مر أنها قطعية لا مدخل فيها للظن، وتعارض القطعيات محال.

وأما وجه الصحة؛ فعلى ترتيب يمكن الجمع بينهما فيه إذا كان الموضوع له اعتباران؛ فلا يكون تعارضاً في الحقيقة، وكذٰلك الجزئيان[1] إذا دخلا تحت

= يقتضي أن الفاتحة واجبة على المأموم، والثاني يقتضي أن المأموم يكفيه عنها قراءة إمامه لها؛ فعموم كلٍّ منهما يقابله خصوص الآخر ويعارضه، وكذا ما بين حديث: «من نام عن صلاة أو نسيها؛ فليصلها إذا ذكرها»[1]، وحديث النهي عن الصلاة عند طلوع الشمس وغروبها[2]، ولا يخفى أنهما جزئيتان كلتاهما داخلة تحت كلية الصلاة، وقد أعملوا كلًّا من الدليلين على خلاف في طريق الإعمال، ويمكن إدخال ذٰلك في الصورة الثانية في الأمر الثاني، أما مالك؛ فقد التمس إزالة المعارضة في مسألة الفاتحة من خارجٍ عنهما، وهو حديث جابر: قال ﷺ: «من صلى ركعة لم يقرأ فيها بأم القرآن؛ فلم يصل إلا أن يكون وراء الإمام»[3]، وعلى كل حال؛ فقد أعملهما معاً. (د).

(١) أعاده ومثل له مع دخوله في الأمر الثاني من الصورة الثانية ليرتب عليه بيان الكليين إذا تعارضا وكان لهما اعتباران؛ لأنهما مثلهما في ذٰلك كما قال: «وأما التعارض في الكليين على ذٰلك الاعتبار... إلخ». (د).

وابن عباس، وعلي، وأبو الدرداء، وجميعها لا تخلو من مقال، وحسنه شيخنا الألباني في «الإرواء» (رقم ٥٠٠) بتعدد طرقه، بينما قال ابن حجر في «الفتح» (٢ / ٢٤٢): «حديث ضعيف عند الحفاظ، وقد استوعب طرقه وعلله الدارقطني وغيره».

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (رقم ٥٩٧)، ومسلم في «صحيحه» (رقم ٦٨٤) عن أنس رضي الله عنه بنحوه.

(٢) مضى تخريجه (٢ / ٥١٦)، وهو صحيح.

(٣) أخرجه الخلعي في «فوائده» (ق ٤٧ / أ) عن يحيى بن سلام عن مالك عن وهب بن كيسان عن جابر مرفوعاً، وإسناده ضعيف، يحيى بن سلام ضعفه الدارقطني، وقال الزيلعي في «نصب الراية» (١ / ١٠): «هٰذا باطل لا يصح عن مالك»، والصواب أنه موقوف على جابر؛ كما عند البيهقي (٢ / ١٦٠).

كلي واحد وكان موضوعهما واحداً؛ إلا أن له اعتبارين.

فالجزئيان أمثلتهما كثيرة، وقد مر منها[1] ومن الأمثلةِ الميلُ ونحوه في تحديد طلب الماء للطهور؛ فقد يكون فيه مشقة بالنسبة إلى شخص فيباح له التيمم، ولا يشق بالنسبة إلى آخر فيمنع من التيمم؛ فقد تعارض على الميل دليلان، لٰكن بالنسبة إلى شخصين، وهٰكذا ركوب البحر[2] يمنع منه بعض ويباح لبعض، والزمان واحد، لٰكن بالنسبة إلى ظن السلامة والغرق، وأشباه ذٰلك.

وأما التعارض في الكليين على ذٰلك الاعتبار؛ فلنذكر له مثالاً عاماً يقاس عليه ما سواه إن شاء الله.

وذٰلك أن الله تعالى وصف الدنيا بوصفين كالمتضادين[3]:

---

(١) أي: كما في المسائل التي أشار إليها فيما يستثنيه المجتهد في تحقيق المناط الخاص وما ذكر معه. (د).

(٢) انظر تفصيل ذٰلك مع الأدلَّة في: «مصنَّف ابن أبي شيبة» (٤ / ١٣٥ و٥ / ٣٣٦)، و«مصنَّف عبدالرزاق» (١١ / ١٤٩)، و«سنن سعيد بن منصور» (٢ / ١٨٥ ـ ١٨٧)، و«السنن الكبرى» (٤ / ٣٣٤ ـ ٣٣٥) للبيهقي، و«مجمع الزوائد» (٤ / ٦٤)، و«فتح الباري» (٤ / ٢٢٩)، و«القِرى لقاصد أم القُرى» (٦٧ ـ ٦٨)، و«تفسير القرطبي» (٢ / ١٩٠ و٧ / ٣٤١)، و«أحكام القرآن» (١ / ١٣١) للجصاص، و«إتحاف السادة المتقين» (٤ / ٥١٣)، وكتابنا «المروءة» (ص ١٠٨ ـ ط الأولى)، وغيرها كثير، وانظر ما مضى (١ / ٣٣١).

(٣) وإنما كان هٰذان الوصفان كليين لأنهما في معنى «كل ما اشتملت عليه الحياة الدنيا مذموم»، «وكل ما اشتملت عليه الحياة الدنيا ممدوح ونافع»، وإنما لم يجعلهما متضادين حقيقة لوجود الاعتبارين المشار إليهما أيضاً؛ فإن ما ذكر من الآيات والأحاديث ليس صريحاً في الوصفين المذكورين، ولٰكنه يفهم منه ذٰلك، ولذا قال: «يقتضي»، ووسط الوجهين المذكورين في كل منهما كمقدمة ينتقل الذهن منها إلى وصف الذم، ثم بين التضاد بين الوجوه المقتضية للوصفين، وسيأتي له بعد تمام البيان أن يقول: «فالوصفان إذاً متضادان». (د).

وصف يقتضي ذمها وعدم الالتفات إليها وترك اعتبارها.

ووصف يقتضي مدحها والالتفات إليها وأخذ ما فيها بيد القبول؛ لأنه[1] شيء عظيم مهدى من ملك عظيم.

فالأول له وجهان:

أحدهما: أنها لا جدوى لها ولا محصول عندها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ﴾ الآية[2] [الحديد: ٢٠].

فأخبر أنها مثل اللعب واللهو الذي لا يوجد في شيء ولا نفع فيه إلا مجرد الحركات والسكنات التي لا طائل تحتها ولا فائدة وراءها[3].

وقوله تعالى: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ [الحديد: ٢٠].

فحصر فائدتها في الغرور المذموم العاقبة.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا هَٰذِهِ[4] الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾ [العنكبوت: ٦٤].

وقوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ...﴾ إلى قوله: ﴿ذَٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [آل عمران: ١٤].

وقال: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الكهف: ٤٦].

إلى غير ذلك من الآيات.

---

(١) في (د): «على لأنها»، والصواب حذف «على».

(٢) أي: إلى قوله: «والأولاد»، وأما قوله: «كمثل غيث... إلخ»؛ فظاهر دخوله في الوجه الثاني. (د).

(٣) في (ط): «طائل وراءها، ولا فائدة تحتها».

(٤) سقطت من (د) و (ط).

وكذٰلك الأحاديث في هٰذا المعنى؛ كقوله: «لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة ما سقى كافراً منها شربة ماء»[1].

---

(1) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الزُّهد، باب ما جاء في هَوَانِ الدُّنيا على الله عزَّ وجل، ٤ / ٥٦٠ / رقم ٢٣٢٠)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الزهد، باب مثل الدُّنيا، ٢ / ١٣٧٦ - ١٣٧٧ / رقم ٤١١٠)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٣٠٦)، وابن أبي عاصم في «الزهد» (رقم ١٢٨)، وابن عدي في «الكامل» (٥ / ١٩٥٦)، والعقيلي في «الضعفاء الكبير» (٣ / ٤٦)، وأبو نعيم في «الحلية» (٣ / ٢٥٣)، والطبراني والضياء في «المختارة» - كما في «المقاصد» (٣٤٦) - من طريقين ضعيفين - في أحدهما: عبدالحميد بن سليمان، وفي الآخرى زكريا بن منظور، وكلاهما ضعيف - عن أبي حازم عن سهل بن سعد مرفوعاً.

إلا أن الحديث صحيح بشواهده، قال الترمذي: «وفي الباب عن أبي هريرة»، وقال: «هٰذا حديث صحيح غريب من هٰذا الوجه».

قلت: حديث أبي هريرة أخرجه البزار في «مسنده» (٤ / رقم ٣٦٩٣ - زوائده)، وابن أبي عاصم في «الزهد» (رقم ١٣٠)، وابن عدي في «الكامل» (٦ / ٢٢٣٥)، والقضاعي في «الشهاب» (رقم ١٤٤٠)، وفيه محمد بن عمار بن حفص المديني، وهو ضعيف.

وأخرجه ابن أبي عاصم في «الزهد» (رقم ١٢٩) من طريق آخر عن أبي هريرة، وفيه أبو معشر نجيح بن عبدالرحمٰن، وهو ضعيف.

وفي الباب عن ابن عمر، أخرجه الخطيب في «تاريخ بغداد» (٤ / ٩٢)، والقضاعي في «الشهاب» (رقم ١٤٣٩) من طريق علي بن عيسى الماليني عن محمد بن أحمد بن أبي عون عن أبي مصعب عن مالك عن نافع به.

قال الخطيب: «هٰذا غريب جدّاً من حديث مالك، لا أعلم رواه غير أبي جعفر بن أبي عون عن أبي مصعب، وعنه علي بن عيسى الماليني، وكان ثقة».

وأبو جعفر ثقة؛ كما قال الخطيب (١ / ٣١١)؛ فالسَّندُ مع غرابته صحيح.

وعن ابن عباس أخرجه أبو نعيم في «الحلية» (٣ / ٣٠٤ و٨ / ٢٩٠)، وفيه الحسن بن عمارة، وهو متروك.

وأخرجه ابن المبارك في «الزهد» (٦٢٠) من مرسل الحسن، وإسناده حسن، وبرقم (٥٠٩) بسندٍ فيه ضعف من طريق إسماعيل بن عياش عن عثمان بن عبدالله بن رافع أن رجالاً =

وهي كثيرة جداً، وعلى هٰذا المنوال نسج الزهاد ما نقل عنهم[1] من ذم الدنيا وأنها لا شيء.

والثاني: أنها كالظل الزائل والحُلم المنقطع، ومن ذٰلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ...﴾ إلى قوله: ﴿كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ﴾ [يونس: ٢٤].

وقوله: ﴿إِنَّمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا مَتَٰعٌ﴾ [غافر: ٣٩].

وقوله: ﴿لَا يَغُرَّنَّكَ تَقَلُّبُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى ٱلْبِلَٰدِ * مَتَٰعٌ قَلِيلٌ﴾ الآية [آل

= من أصحاب النبي ﷺ حدثوا أن رسول الله ﷺ قال... (وذكره)، وإسماعيل ضعيف في المدنيين، وعثمان مدني، مترجم في «الجرح والتعديل» (٣ / ١ / ١٥٦)، ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً.

وأخرجه هناد في «الزهد» (رقم ٨٠٠) عن عمرو بن مرة مرسلاً و(رقم ٥٧٨) ثنا عبدة عن محمد بن عمرو؛ قال: سمعتُ أشياخنا يذكرون عن النبي ﷺ... (وذكره).

والحديث إن شاء الله تعالى صحيح بمجموع هٰذه الطرق.

(١) جعل الغزالي شؤون الحياة الدنيا ثلاثة أقسام:

الأول: ما يصحبك منها إلى الآخرة وتبقى معك ثمرته بعد الموت، وهو العلم بالله والعمل، أي العبادة الخالصة؛ فهٰذه هي الدنيا الممدوحة.

والثاني: المقابل له على الطرف الأقصى، وهو كل ما فيه حظ عاجل ولا ثمرة له في الآخرة؛ كالتلذذ بالمعاصي، والتنعم بالمباحات الزائدة عن الحاجة؛ حتى يعد داخلاً في جملة الرفاهية والرعونات؛ كالتنعم بالقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة، والأنعام، والحرث، والخدم من الغلمان والجواري، والمواشي، والقصور، ورفيع الثياب، وما إلى ذٰلك؛ فحظ العبد من هٰذا كله من الدنيا المذمومة.

والقسم الثالث: متوسط بين الطرفين، وهو الحظ العاجل المعين على أعمال الآخرة؛ كقدر القوت من الطعام، وما يحتاج إليه من اللباس، وكل ما لا بد منه للإنسان في بقائه وصحته التي يتوصل بها إل العلم والعمل. (د).

عمران: ١٩٦ ـ ١٩٧].

وقوله: ﴿وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ ٱلرِّيَٰحُ﴾ [الكهف: ٤٥].

وغير ذٰلك من الآيات المفهمة معنى الانقطاع والزوال وبذٰلك تصير كأن لم تكن، والأحاديث في هٰذا أيضاً كثيرة؛ كقوله عليه الصلاة والسلام: «ما لي وللدُّنيا؟! ما أنا في الدُّنيا إلا كراكبٍ [قال][1] تحتَ شجرةٍ ثم راحَ وتركها»[2]،

---

(١) زيادة ما بين المعقوفتين من الأصل، وهو من القيلولة، وفي (ماء) و(ط): «استظل».

(٢) أخرجه وكيع في «الزهد» (رقم ٦٤) ـ ومن طريقه ابن أبي شيبة في «المصنف» (١٣ / ٢١٧)، وأحمد في «المسند» (١ / ٧ ـ ٨، ٤٤١) و«الزهد» (٨)، وابن أبي عاصم في «الزهد» (رقم ١٨٣)، وأبو يعلى في «المسند» (٨ / ٤١٦ / رقم ٤٩٩٨ و٩ / ١٤٨ / رقم ٥٢٢٩)، وأبو الشيخ في «الأمثال» (رقم ٢٩٧) و«أخلاق النبي ﷺ» (ص ٢٩٥ أو ٢٧٢ ـ ط أخرى)، وابن أبي الـدنيا في «قصر الأمل»(رقم ١٢٦)وفي «ذم الدنيا»(رقم ١٣٣)، وتمام في «الفوائد»(رقم ٩١٢ أو رقم ١٦١٩ ـ مع ترتيبـه الروض البسَّام) ـ، والطيالسي في «المسند» (٢٧٧ أو ٢ / ١٢٠ ـ مع منحة المعبود)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الزهد، باب منه، ٤ / ٥٨٨ ـ ٥٨٩ / رقم ٢٣٧٧)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الزهد، باب مثل الدُّنيا، ٢ / ١٣٧٦ / رقم ٤١٠٩)، والرامهرمزي في «الأمثال» (٢٠)، ونعيم بن حماد في «زيادات زهد ابن المبارك» (رقم ١٩٥)، ويونس بن بكير في «زيادات السيرة» (ص ١٩٥)، وهناد في «الزهد» (رقم ٧٤٤)، وأحمد في «المسند» (١ / ٣٩١) و«الزهد» (ص ١٢)، وأبو يعلى في «المسند» (٩ / ١٩٥ ـ ١٩٦ / رقم ٥٢٩٢)، وأبو الشيخ في «أخـلاق النبي ﷺ» (ص ١٦٥)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (١ / ٤٦٧)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٣١٠)، والطبراني في «الأوسط» (٢ / ق ٢٩٧ / ب)، والأصبهاني في «الترغيب والتـرهيب» (رقم ١٤٠٧)، والبيهقي في «دلائل النبوة»(١ / ٣٣٧ ـ ٣٣٨) و«الشعب» (٧ / ٣١١)، وأبو نعيم في «الحلية» (٢ / ١٠٢ و٤ / ٢٣٤)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (رقم ١٣٨٤)، والبغوي في «شرح السنة» (١٤ / ٢٣٥ ـ ٢٣٦ / رقم ٤٠٣٤)، جميعهم من طريق المسعودي عن عمرو بن مرة عن إبراهيم عن علقمة عن ابن مسعود مرفوعاً. =

. . . .

= وإسناده حسن، المسعودي هو عبدالرحمٰن بن عبدالله، اختلط قبل موته، وسماع وكيع منه قديم؛ قبل الاختلاط كما قال الإمام أحمد.

وله عن ابن مسعود طريقان آخران:

الأول: أخرجه ابن أبي عاصم في «الزهد» (رقم ١٨١) ـ وعنه أبو الشيخ في «أخلاق النبي ﷺ» (ص ٢٧٢) ـ، والطبراني في «الكبير» (١٠ / ٢٠٠ ـ ٢٠١ / رقم ١٠٣٢٧)، والبيهقي في «الشعب» (٧ / ٣١١) من طريق عبيدالله بن سعيد قائد الأعمش عن الأعمش عن حبيب بن أبي ثابت عن أبي عبدالرحمٰن السُّلمي عنه به رفعه.

قال الهيثمي في «المجمع» (١٠ / ٣٢٦): «وفيه عبيدالله بن سعيد، قائد الأعمش، وقد وثقه ابن حبان وضعَّفه جماعة».

قلت: وفيه أيضاً حبيب، وهو مدلس وقد عنعن؛ فإسناده ضعيف.

والآخر: أخرجه ابن عدي في «الكامل» (٢ / ٣٣٢)، وابن حبان في «المجروحين» (١ / ٢٣٨)، وأبو نعيم في «الحلية» (٤ / ٢٣٤) من طريق الحسن بن الحسين العرني عن جرير بن عبدالحميد عن الأعمش عن إبراهيم عن علقمة عنه رفعه.

وإسناده ضعيف أيضاً، الحسن بن الحسين العُرني يروي المقلوبات؛ كما قال ابن حبان، وقال أبو حاتم: «لم يكن بصدوق عندهم»، وقال ابن عدي: «لا يشبه حديثه حديث الثقات»، قال أبو نعيم عقبه: «وهو غريب»، وقال ابن حبان: «هٰذا خبر ما رواه عن إبراهيم إلا المسعودي؛ فإنه روي عن عمرو بن مرة عن إبراهيم، والمسعودي لا تقوم الحجة بروايته».

قلت: ولحديث ابن مسعود شاهدان يصح بأحدهما، هما:

الأول: حديث ابن عباس، أخرجه أحمد في «المسند» (١ / ٣٠١) و«الزهد» (ص ١٣)، وعبد بن حميد في «المنتخب» (رقم ٥٩٩)، وابن أبي الدنيا في «ذم الدنيا» (رقم ١٣٤) و«قصر الأمل» (رقم ١٢٧) ـ ومن طريقه البيهقي في «الشعب» (٧ / ٣١٢) ـ، وابن أبي عاصم في «الزهد» (رقم ١٨٢)، وأبو الشيخ في «الأمثال» (رقم ٢٩٨)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ٢٥٢٦ ـ موارد، و١٤ / ٢٦٥ / رقم ٦٣٥٢ ـ الإحسان)، والطبراني في «الكبير» (١١ / ٣٢٧ / رقم ١١٨٩٨)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٣١٠)، وأبو نعيم في «الحلية» (٣ / ٣٤٢)، والخطيب في «الموضح» (٢ / ٣٦٦ ـ ٣٦٧)، كلهم من طريق هلال بن خباب عن عكرمة عنه مرفوعاً. =

وهو حادي[1] الزهاد إلى الدار الباقية.

وأما الثاني من الوصفين؛ فله وجهان أيضاً:

أحدهما: ما فيها من الدلالة على وجود الصانع ووحدانيته وصفاته العلى، وعلى الدار الآخرة؛ كقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ...﴾ إلى ﴿كَذَٰلِكَ ٱلْخُرُوجُ﴾ [ق: ٦ ـ ١١].

وقوله: ﴿أَمَّن جَعَلَ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَٰلَهَآ أَنْهَٰرًا﴾ الآية [النمل: ٦١].

وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ﴾ الآية [إلى قوله: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِى ٱلْقُبُورِ﴾ [الحج: ٥ ـ ٧].

وقوله: ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ﴾ [إلى قوله: ﴿سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾] [المؤمنون: ٨٤ ـ ٩١].

إلى غير ذلك من الآيات التي هي دلائل على العقائد وبراهين على التوحيد.

والثاني: أنها منن ونعمٌ امتنَّ الله بها على عباده، وتعرف إليهم بها في

= وإسناده قوي في الشواهد، هلال ثقة؛ إلا أنه تغيَّر كما قال الثوري ويحيى القطان، وهما أعلم بشيخهما من ابن معين عندما قال: «لا ما اختلط ولا تغيَّر»، والمثبت مقدَّم على النافي، قال الهيثمي في «المجمع» (١٠ / ٣٢٦): «رجال أحمد رجال الصحيح؛ غير هلال بن خباب، وهو ثقة».

والآخر: حديث عائشة، أخرجه أبو الشيخ في «أخلاق النبي ﷺ» (ص ٢٦٨)، وإسناده واهٍ، فيه الوازع بن نافع، متروك، له ترجمة في «اللسان» (٦ / ٢١٣)، والخلاصة الحديث صحيح بمجموع هذه الطرق.

(١) في (ماء): «حال».

أثناء ذلك، واعتبرها ودعا إليها بنصبها لهم[1] وبثها فيهم؛ كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ...﴾ إلى قوله: ﴿وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾[2] [إبراهيم: ٣٢ - ٣٤].

وقوله: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً [فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ]﴾ الآية [البقرة: ٢٢].

وقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ...﴾ إلى قوله: ﴿وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [النحل: ١٠ - ١٨].

وفيها: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَٰلًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْجِبَالِ أَكْنَٰنًا﴾ الآية [النحل: ٨١].

وفي أول السورة: ﴿وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ [النحل: ٥].

ثم قال: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ ثم وقال: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ [النحل: ٦ - ٨].

فامتن تعالى ها هنا وعرف بنعم من جملتها الجمال والزينة، وهو الذي ذم به الدنيا في قوله: ﴿أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ﴾ [الحديد: ٢٠].

إلى غير ذلك، بل حين عرَّف بنعيم الآخرة امتنَّ بأمثاله في الدنيا؛ كقوله: ﴿فِى سِدْرٍ مَّخْضُودٍ * وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ * وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ﴾ [الواقعة: ٢٨ - ٣٠].

---

(١) أي: وبمثل قوله تعالى: ﴿كلوا من رزق ربكم﴾ [النحل: ١٤]. (د).

(٢) في سورة إبراهيم. (د).

وهو قوله: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَٰلًا﴾ [النحل: ٨١].

وقال: ﴿وَلَهُمْ فِيهَآ أَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ﴾ [البقرة: ٢٥].

وقال: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا﴾ [النحل: ٧٢].

وهو كثير؛ حتى إنه قال في الجنة: ﴿فِيهَآ أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ﴾ [محمد: ١٥] إلى آخر أنواع الأنهار الأربعة.

وقال: ﴿وَٱللَّهُ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ...﴾ إلى أن قال: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا...﴾ إلى قوله: ﴿فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾ [النحل: ٦٥ ـ ٦٩].

وهو كثير أيضاً؛ [وأيضاً] فأنزل الأحكام، وشرع الحلال والحرام تخليصاً لهٰذه النعم التي خلقها لنا من شوائب الكدرات الدنيويات والأخرويات(١).

وقال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً﴾ [النحل: ٩٧] يعني في الدنيا(٢) ﴿وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم﴾ [النحل: ٩٧] يعني في الآخرة.

وقال حين امتنَّ بالنعم: ﴿ٱنظُرُوٓا۟ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَيَنْعِهِۦٓ﴾ [الأنعام: ٩٩].

﴿كُلُوا۟ مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَٱشْكُرُوا۟ لَهُۥ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ﴾ [سبأ: ١٥].

وقال في بعضها: ﴿وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [النحل: ١٤].

فعدَّ طلب الدنيا فضلاً، كما عدَّ حُبَّ الإيمانِ وبُغْضَ الكفرِ فضلاً.

---

(١) في (ط): «الكدرات الدنيوية والأخروية».

(٢) هو رأي بعض المفسرين، وأولى ما قيل بناء على هٰذا التفسير أنها الحياة التي تصحبها القناعة؛ لأنه لا يطيب عيش في الدنيا لغير القانع، وذٰلك مشاهد معروف، وقيل: حياة طيبة يعني في الجنة؛ لأنها حياة بلا موت، وغنى بلا فقر، وصحة بلا سقم، وملك بلا هلك، وسعادة بلا شقاوة. (د).

والدلائل أكثر من الاستقصاء.

فاقتضى الوصف الأول المضادة للثاني؛ فالوجه الأول من الوصف الأول يضاد هٰذا الوجه الأخير من الوصف الثاني، وهو ظاهر؛ لأن عدم اعتبارها وأنها مجرد لعب لا محصول له مضادٌّ لكونها نعماً وفضلاً، والوجه الثاني من الوصف الأول مضاد للأول من الوصف الثاني؛ لأن كونها زائلة وظلاً يتقلص عما قريب مضادٌّ لكونها براهين على وجود الباري ووحدانيته واتصافه بصفات الكمال، وعلى أن الآخرة حق؛ فهي مرآة يرى فيها الحق في كل ما هو حق، وهٰذا لا تنفصل الدنيا فيه من الآخرة، بل هو في الدنيا لا يفنى؛ لأنها إذا كانت موضوعة لأمر وهو العلم الذي تعطيه؛ فذٰلك الأمر موجود فيها تحقيقه وهو لا يفنى، وإن فني منها ما يظهر للحس، وذٰلك المعنى ينتقل إلى[1] الآخرة؛ فتكون هنالك نعيماً؛ فالحاصل أن ما بُثَّ فيها من النعم التي وضعت[2] عنواناً عليه ـ كجعل اللفظ دليلاً على المعنى ـ؛ [فالمعنى][3] باقٍ وإنْ فني العنوان، وذٰلك ضدُّ كونها منقضية بإطلاق؛ فالوصفان إذاً متضادان، والشريعة منزَّهة عن التَّضاد، مبرأة من الاختلاف؛ فلزم[4] من ذٰلك أن[5] توارد الوصفين على جهتين مختلفتين، أو حالتين متنافيتين، بيانه أن لها نظرين:

أحدهما: نظرٌ مجردٌ من الحكمة التي وضعت لها الدنيا من كونها متعرفاً للحق، ومستحقاً لشكر الواضع لها، بل إنما يعتبر فيها كونها عيشاً ومقتنصاً

(١) كما سبق آنفاً في كلام الغزالي في القسم الأول. (د).

(٢) أي: هٰذه النعم وضعت عنواناً على العلم الذي تعطيه، وهو العقائد المتعلقة بوحدانية الله وصفاته العلى و تمجيده وتقديسه. (د). وفي (ط): «بث فيها من العلم».

(٣) زيادة من الأصل.

(٤) في (ط): «فيلزم».

(٥) أي: فوجب بسبب هٰذا التعارض أن يحمل كل من الدليلين على حال واعتبار غير ما يحمل عليه الآخر. (د).

للذات، ومآلاً للشَّهوات، انتظاماً في سلك البهائم؛ فظاهر أنها من هٰذه الجهة قشرٌ بلا لُب، ولعب بلا جِد، وباطلٌ بلا حق؛ لأن صاحب هٰذا النظر لم ينَل منها إلا مأكولاً ومشروباً، وملبوساً ومنكوحاً ومركوباً، من غير زائد، ثم يزول عن قريب؛ فلا يبقى منه شيء؛ فذٰلك كأضغاث الأحلام، فكل ما وصفته الشريعة فيها على هٰذا الوجه حقٌّ، وهو نظر الكفار الذين لم يبصروا منها إلا ما قال تعالى من أنها لعب ولهو وزينة وغير ذٰلك مما وصفها به، ولذٰلك صارت أعمالهم ﴿ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا﴾ [النور: ٣٩].

وفي الآية الأخرى: ﴿ وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُوا۟ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَـٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا ﴾ [الفرقان: ٢٣].

والثاني: نظرٌ غير مجرَّد من الحكمة التي وضعت لها الدنيا؛ فظاهر أنها ملأى من المعارف والحكم، مبثوث فيها من كل شيء خطير مما لا يقدر على تأدية شكر بعضه، فإذا نظر إليها العاقل وجد كلَّ [شيءٍ فيها نعمةً][1] يجب شكرها، فانتدَبَ إلى ذٰلك حسب قدرته وتهيئته، وصار ذٰلك القشرُ محشوّاً لُبّاً، بل صار القشر نفسه لُبّاً؛ لأن الجميع نعمٌ طالبة للعبد أن ينالها فيشكر لله بها وعليها، والبرهانُ[2] مشتمل على النتيجة بالقوة أو بالفعل؛ فلا دِقٌّ ولا جِلٌّ في هٰذه الوجوه إلا والعقلُ عاجز عن بلوغ أدنى ما فيه مِنَ الحِكَم والنِّعَم، ومن ها هنا أخبر تعالى عن الدنيا بأنها جِدٌّ وأنها حقٌّ؛ كقوله تعالى: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَـٰكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: ١١٥].

وقوله: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَـٰطِلًا﴾ [ص: ٢٧].

وقوله: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَـٰعِبِينَ * مَا خَلَقْنَـٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الدخان: ٣٨].

---

(١) كذا في (ط) فقط، وبدلها في سائر النسخ: «نعمة فيها». (٢) تشبيه للتقريب. (د).

﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِم ۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾ [الروم: ٨].

إلى غير ذٰلك.

ولأجل هٰذا صارت أعمال أهل [هٰذا](١) النظر معتبرةً مُثبتة؛ حتى قيل: ﴿ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ﴾(٢) [التين: ٦].

﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ﴾ [النحل: ٩٧](٣).

فالدنيا من جهة النظر الأول مذمومة، وليست بمذمومة من جهة النظر

---

(١) من (ط) فقط، وكتب (د): «لعل الأصل: «أهل هٰذا النظر»»، وفي (ط) بعدها «معتبرة منبنية».

(٢) أي: غير مقطوع، كما أن أعمالهم غير مقطوعة ولا فانية، ويظهر أن غرضه أن أجرهم في الآخرة غير مقطوع عن عملهم في الدنيا، بل متصل به حتى يظهر ارتباط الكلام في سياق الاستدلال. (د).

(٣) إذا اقتصر على ما ذكره في الآية، وكان المراد الحياة في الدنيا كما سبق له في معناها؛ فلا يظهر وجه ارتباطه بما يستدل عليه من استقرار الأعمال الصالحة واتصالها بالآخرة، وإن كان المراد الحياة في الآخرة كما هو رأي بعض المفسرين صح، وعلى الأول كان المناسب إثبات بقية الآية: ﴿ولنجزينهم. . .﴾ إلخ. (د).

قلت: قال ابن عطية في «المحرر الوجيز» (٣ / ٤١٩) معلِّقاً على قول الحسن البصري: «هي حياة الآخرة ونعيم الجنة»، قال: «وهناك هو الطيب على الإطلاق، ولٰكن ظاهر هٰذا الوعد أنه في الدنيا، والذي أقول: إن طيب الحياة اللازم للصالحين إنما هو بنشاط نفوسهم، ونيلها وقوَّة رجائهم، والرجاء للنفس أمر ملذ؛ فبهٰذا تطيب حياتهم، وأنهم احتقروا الدُّنيا فزالت همومهم عنهم، فإن انضاف إلى هٰذا مال حلال وصحة أو قناعة؛ فذٰلك كمال، وإلا؛ فالطيب فيما ذكرنا راتب»، وقال الزمخشري في «الكشاف» (٢ / ٣٤٣): «﴿حياة طيبة﴾ يعني في الدنيا، وهو الظاهر لقوله: ﴿ولنجزينهم﴾، وعده الله ثواب الدنيا والآخرة». وانظر: «تفسير ابن كثير» (٢ / ٦٠٧).

الثاني، بل هي محمودة؛ فذمها بإطلاق لا يستقيم، كما أن مدحها بإطلاق لا يستقيم، والأخذ لها من الجهة الأولى مذموم، يسمى أخذه رغبة في الدنيا وحباً في العاجلة، وضده هو الزهد فيها، وهو تركها من تلك الجهة، ولا شك أن تركها من تلك الجهة مطلوب، والأخذ لها من الجهة الثانية غير مذموم، ولا يسمى أخذه رغبة فيها، ولا الزهد فيها من هٰذه الجهة محمود، بل يسمى سفهاً وكسلاً وتبذيراً.

ومن هنا وجب الحجر على صاحب هٰذه الحالة[1] شرعاً، ولأجله كان الصحابة طالبين لها، مشتغلين بها، عاملين فيها؛ لأنها من هٰذه الجهة عون على شكر الله عليها، وعلى اتخاذها مركباً للآخرة، وهم كانوا أزهد الناس فيها، وأورع الناس في كسبها؛ فربما سَمع أخبارَهم في طلبها مَن يتوهم أنهم طالبون لها من الجهة الأولى لجهله بهٰذا الاعتبار، وحاش لله من ذٰلك، إنما طلبوها من الجهة الثانية؛ فصار طلبهم لها من جملة عباداتهم، كما أنهم تركوا طلبها من الجهة الأولى؛ فكان ذٰلك أيضاً من جملة عباداتهم، رضي الله عنهم، وألحقنا بهم، وحشرنا معهم، ووفقنا لما وفقهم له بمنّه وكرمه.

فتأمل هٰذا الفصل؛ فإن فيه رفعَ شبه كثيرة ترد على الناظر في الشريعة وفي أحوال أهلها، وفيه رفع مغالط تعترض للسالكين لطريق الآخرة؛ فيفهمون الزهد وترك الدنيا على غير وجهه؛ كما يفهمون طلبها على غير وجهه؛ فيمدحون ما لا يمدح شرعاً، ويذمون ما لا يذم شرعاً.

وفيه أيضاً من الفوائد فصل القضية بين المختلفين في مسألة الفقر والغنى، وأن ليس الفقر أفضل من الغنى بإطلاق، ولا الغنى أفضل بإطلاق، بل الأمر في ذٰلك يتفصل؛ فإن الغنى إذا أمال إلى إيثار العاجلة كان بالنسبة إلى

---

(١) أي: حالة التبذير بوضعها في غير موضعها. (د).

صاحبه مذموماً، وكان الفقر أفضل منه، وإن أمال إلى إيثار الآجلة؛ بإنفاقه[1] في وجهه، والاستعانة به على التزود للمعاد؛ فهو أفضل من الفقر[2]، والله الموفق بفضله.

فصل

واعلم أن أكثر أحكام هٰذا النظر مذكور في أثناء[3] الكتاب؛ فلذٰلك اختصر القول فيه.

وأيضاً؛ فإنَّ ثمَّ أحكاماً أخر تتعلق به، قلما يذكرها الأصوليون، ولٰكنها بالنسبة إلى أصول هٰذا الكتاب كالفروع؛ فلم نتعرض لها لأن المضطلع بها يدرك الحكم فيها بأيسر النظر، والله المستعان، وإنما ذكر هنا ما هو كالضابط الحاصر، والأصل العتيد، لمن تَشَوَّف إلى ضوابط التَّعارض والتَّرجيح.

* * * * *

---

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «فإنفاقه»، وكتب (د): «لعله: بإنفاقه».

(٢) انظر في المفاضلة بين الفقر والغنى»: «تفسير القرطبي» (٣ / ٣٢٩ و٥ / ٣٤٣ و١٤ / ٣٠٦ و١٥ / ٢١٦ و١٩ / ٢١٣)، و«عدة الصابرين» (ص ١٩٣ - ١٩٥، ٢٨٤، ٢٠٣ - ٢٠٤، ٢٠٨ - ٢٠٩، ٢١٧، ٣١٣ - ٣١٤، ٣١٧ - ٣٢٢)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية»(١١ / ٢١، ٦٩، ١١٩ - ١٢١، ١٩٥ و١٤ / ٣٠٥ - ٣٠٦)، ورسالة محمد البيركلي (ت ٩٨١هـ) «المفاضلة بين الغني الشاكر والفقير الصابر»، وهي مطبوعة عن دار ابن حزم - بيروت، سنة ١٤١٤هـ، في (٦٤) صفحة، وما مضى (١ / ١٨٧ - ١٨٨) مع التعليق.

(٣) ولذا تراه اتبع فيه طريقة الإحالة على ما سبق خمس مرات، يعين في كل منها الموضوع المحال عليه مما يؤخذ منه حكم المسألة التي هو بصدد بيانها. (د).

النظر الثاني

في أحكام السؤال والجواب وهو علم الجدل

وقد صنَّف النَّاسُ فيه مِنْ متقدِّمٍ ومتأخِّرٍ[1]

والذي يليق منه بغرض هٰذا الكتاب فرض مسائل

---

(١) من أشهر الكتب المطبوعة في هٰذا الباب: «الكافية في الجدل» للجويني، و«كتاب الجدل على طريقة الفقهاء» لابن عقيل الحنبلي، و«المنهاج في ترتيب الحجاج» للباجي، و«المعونة في الجدل» للشيرازي، و«علم الجذل في علم الجدل» للطوفي.

وانظر: «كشف الظنون» (١ / ٥٧٩)، و«مفتاح دار السعادة» (١ / ٣٠٤ و٢ / ٥٩٩)، و«مقدمة ابن خلدون» (ص ٤٥٧).

المسألة الأولى

إن السؤال إمـا أن يقع من عالم أو غير عالم، وأعني بالعالم المجتهد، وغير العالم المقلد، وعلى كلا التقديرين؛ إما أن يكون المسؤول عالماً أو غير عالم؛ فهٰذه أربعة أقسام:

الأول: سؤال العالم [للعالم][1]، وذٰلك في المشروع[2] يقع على وجوه؛ كتحقيق ما حصَّل، أو رفع إشكال عنَّ له، وتذكر ما خشي عليه النسيان، أو تنبيه المسؤول[3] على خطأ يورده مورد الاستفـادة، أو نيابة منه عن الحاضرين من المتعلمين، أو تحصيل ما عسى أن يكون فاته من العلم[4].

والثاني: سؤال المتعلم لمثله، وذٰلك أيضاً يكون على وجوه؛ كمذاكرته له بما سمع، أو طلبه منه ما لم يسمع مما سمعه المسؤول، أو تمرنه معه في المسائل قبل لقاء العالم، أو التهدي بعقله إلى فهم ما ألقاه العالم.

والثـالث: سؤال العالم للمتعلم، وهو على وجوه كذٰلك؛ كتنبيهه على موضع إشكال يطلب رفعه، أو اختبار عقله أين بلغ، والاستعانة بفهمه إن كان لفهمه فضل، أو تنبيهه[5] على ما علم ليستدل به على ما لم يعلم.

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (د).

(٢) أي: وأما غير المشروع؛ فهو أن يسأله عن حكم حادثة نزلت به مثلاً مما يجب عليه أن يرجع فيه إلى اجتهاد نفسه، بحيث لا يجوز له أن يقلد مجتهداً آخر، والوجوه الستة التي ذكرها خارجة عن موضوع التقليد الممنوع. (د).

(٣) في (ط): «للمسؤول».

(٤) أي: مما لم يكن عن اجتهاد، بل كتلقي حديث أو بحث في رواية وما أشبه ذٰلك. (د).

(٥) وهٰذه الكلمة القصيرة تضمنت أهم أركان فن التربية العملية المسمى بالبيداجوجيا، وهو بناء المعلم تعليم تلميذه شيئاً جديداً على ما تعلمه قبل؛ فقد كان نتيجة لمقدمات، ثم يصير بعد علمه به مقدمة لمسألة جديدة، وهٰكذا. (د).

والرابع: وهو الأصل الأول، سؤال المتعلم للعالم، وهو يرجع إلى طلب علم[1] ما لم يعلم.

فأما الأول والثاني والثالث؛ فالجواب عنه مستحق[2] إن علم، ما لم يمنع من ذٰلك عارض[3] معتبر شرعاً، وإلا؛ فالاعتراف بالعجز.

وأمـا الرابع؛ فليس الجواب [عنه] بمستحق بإطلاق، بل فيه تفصيل؛ فيلزم الجواب إذا كان عالماً بما سئل عنه متعيناً[4] عليه في نازلة واقعة[5] أو في

---

(١) ويشترك معه فيه بعض وجوه القسم الأول والثاني. (د).

(٢) عبر بذٰلك دون مطلوب شرعاً؛ لأنه قد لا يكون كذٰلك؛ كما يعلم من مراجعة التفاصيل التي ذكرها لهٰذه الأقسام الثلاثة، أما قوله في الرابع: «فليس بمستحق»؛ فإنه أراد به لازماً شرعاً كما يقتضيه قوله: «فيلزم الجواب... إلخ». (د).

(٣) أي: كما أشار إليه بعد بقوله: «وقد لا يجوز»، وكما يأتي تفصيله في الفصل الآتي. (د).

(٤) قالوا: إن للمفتي رد الفتوى إذا كان في البلد غيره أهلاً لها شرعاً، خلافاً للحليمي. (د).

قلت: انظر في ذٰلك: «البحر الرائق» (٦ / ٢٦٠)، و«المجموع» (١ / ٤٥) للنووي، و«منتهى الإرادات» (٤ / ٥٧ - بذيل كشاف القناع)، و«مباحث في أحكام الفتوى» (ص ٤٠)، و«الفتيا ومناهج الإفتاء» (ص ٢٤). (د).

(٥) لأن الاجتهـاد إنما يباح عند الضرورة، كذا قال البيهقي، ثم روى عن معاذ: «أيها الناس! لا تعجلوا بالبلاء قبل وقوعه». (د).

قلت: أخرج أثر معاذ الدارمي في «السنن» (١ / ٥٦)، والبيهقي في «المدخل إلى السنن الكبـرى» (رقم ٢٩٦)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (٢ / ١٢)، وابن بطة في «الإبانة» (رقم ٢٩٣)، وإسحاق في «مسنده»؛ كما في «المطالب العالية» (٣٠٠٩)، وقال ابن حجر فيه: «إسناده حسن».

قلت: وفيه جهالة أصحاب طاوس.

أمـر فيه نص[1] شرعي بالنسبـة إلى المتعلم، لا مطلقاً، ويكون السائل ممن يحتمل عقله الجواب، ولا يؤدي السؤال إلى تعمق ولا تكلف، وهو مما يبنى عليه عمل شرعي، وأشباه ذٰلك، وقد لا يلزم الجواب في مواضع، كما إذا لم يتعين عليه، أو المسألة اجتهادية[2] لا نص فيها للشارع، وقد لا يجوز، كما إذا لم يحتمل[3] عقله الجواب، أو كان فيه تعمق، أو أكثر من السؤالات التي هي من جنس الأغاليط، أو فيه[4] نوع اعتراض، ولا بد من ذكر جملة يتبين بها هٰذا المعنى بحول الله في أثناء المسائل الآتية.

* * * * *

---

(١) أي: وإن لم يقع بالفعل. (د).

(٢) ينظر: هل يجب عليه بذل الوسع عند استيفاء الشروط المذكورة وإن لم يصل كما كان مالك يفعل؟ وهو المنقول عن أبي الخطاب وابن عقيل وغيرهما؛ فيحمل عليه كلامه بأن الذي لا يلزمه إنما هو جواب المسألة لأنه قد لا يصل إليه اجتهاده. (د).

قلت: سئل سحنون (المتوفى ٢٤٠هـ) رحمه الله: أيسع العالم أن يقول: لا أدري: فيما يدري؟ قال: «أما ما فيه كتاب أو سنة ثابتة؛ فلا، وأما ما كان من هٰذا الرأي؛ فإنه يسعه ذٰلك، لأنه لا يدري أمصيب هو أم مخطىء». ذكره الذهبي في «السير» (١٢ / ٦٥).

(٣) قال ابن عقيل: «في هٰذا تحرم الإجابة، ولعله المراد بقول ابن الجوزي: لا ينبغي» اهـ. «شرح التحرير»، وسيأتي أن بعض الأسئلة يشتد فيه النهي، وبعضها يخفف، والإجابة بحسبه، كما يأتي أيضاً أن السؤال المتضمن للاعتراض ومعارضة الكتاب والسنة بالرأي مستقل بسببية النهي بقطع النظر عن كونه من الأغاليط، وعليه؛ فقوله: «وفيه نوع اعتراض» ليس قيداً لما قبله؛ فحقه «أو» كالسببين قبله. (د).

(٤) كذا في (ط)، وفي غيره: «وفيه».

المسألة الثانية

الإكثار من الأسئلة مذموم، والدليل عليه النقل المستفيض من الكتاب والسنة وكلام السلف الصالح، من ذلك قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ[1] إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ ﴾ الآية [المائدة: ١٠١].

وفي الحديث أنه عليه الصلاة والسلام قرأ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ الآية [آل عمران: ٩٧]. فقال رجل: يا رسول الله! أكل عام؟ فأعرض، ثم قال: يا رسول الله! أكل عام (ثلاثاً)؟ وفي كل ذلك يعرض، وقال في الرابعة: «والذي نفسي بيده؛ لو قلتها لوجبت، ولو وجبت ما قمتم بها، ولو لم تقوموا بها لكفرتم؛ فذروني ما تركتكم»[2].

وفي مثل هذا[3] نزلت: ﴿ لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ ﴾ الآية [المائدة: ١٠١].

---

(١) والمراد بالأشياء ما لا خير لهم فيه من التكاليف الشاقة عليهم، والأسرار الخفية التي قد يفتضحون بها، وكل يسوء، أما الثاني؛ فظاهر، وأما الأول؛ فلأن السؤال عما لم يكلفوا به ربما كان سبباً في التكليف عقوبة لخروجهم عن الأدب، وتركهم ما يليق بهم من التسليم لله من غير تعرض للكميات والكيفيات؛ كما يشير إليه حديث الحج، وإن لم يقع هذا النوع من العقوبة في هذه الشريعة السمحة، وإذا كان كذلك؛ ظهر أن الاستدلال بالآية فيه قصور عن المدعى لأنه إنما يظهر ذلك في مدة الوحي، والمدعى أوسع من هذا. (د).

قلت: قال ابن العربي في «أحكام القرآن»(٢ / ٧٠٠) في (المسألة السادسة) من المسائل تحت الآية المذكورة: «اعتقد قوم من الغافلين تحريم أسئلة النوازل حتى تقع تعلّقاً بهذه الآية، وهو جهل؛ لأن هذه الآية قد صرَّحت بأن السؤال المنهي عنه إنما كان فيما تقع المساءةُ في جوابه، ولا مساءةَ في جواب نوازل الوقت».

(٢) مضى تخريجه (١/٢٥٦)، والرجل هو الأقرع بن حابس كما صرح به النسائي (٥/ ٨٣)، والدارقطني (٢ / ٢٧٩)، وابن ماجه (رقم ١٨٨٦)، وانظر: «تنبيه المعلم» (رقم ٥١٢) وتعليقنا عليه.

(٣) قيل: نزلت لهذا السبب نفسه، وهو السؤال عن فرضية الحج في كل عام، وقالوا: إنه =

وكره عليه الصلاة والسلام المسائل وعابها، ونهى عن كثرة السؤال، وكان عليه الصلاة والسلام يكره السؤال فيما لم ينزل[1] فيه حكم، وقال: «إن الله فرض فرائض؛ فلا تضيعوها، ونهى عن أشياء؛ فلا تنتهكوها، وحد حدوداً؛ فلا تعتدوها، وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان؛ فلا تبحثوا عنها»[2].

وقال ابن عباس: «ما رأيت قوماً خيراً من أصحاب محمد ﷺ، ما سألوه إلا عن ثلاث عشرة[3] مسألة حتى قُبض ﷺ، كلهن في القرآن: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

= الأقرب، وقيل: نزلت حيثما ألحفوا في السؤال وهو يخطب عليه السلام على المنبر؛ حتى غضب، وقال: «من أحب أن يسأل عن شيء فليسأل...» إلى آخر الحديث الآتي، ولذلك قال: «وفي مثله»، أي: وهو الإلحاف في السؤال، سواء أكان في خصوص مادة الحديث السابق أم في غيرها. (د).

قلت: مضى تخريج سبب نزول الآية في (١ / ٤٥، ٢٥٨)؛ فانظره هناك.

(١) هذا أيضاً مما يقتضي تقييد ذم كثرة السؤال، ومثله ما يأتي عن الربيع، وسيأتي قيد آخر في كلام ابن عمر، ولذلك عقد الفصل بعد، وبه تتبين القيود التي يلزم أن تراعى في أصل المسألة. (د).

(٢) مضى تخريجه (١ / ٢٥٣).

(٣) ينظر في توجيه العدد مع أن المتتبع لأسئلتهم يجد ما فوق المئات، وتوجيهه بأن المراد أن ما ذكر في القرآن هذا العدد فقط لا يفيد المؤلف في غرضه. (د).

قلت: التوجيه المذكور نص عليه في الأثر، وقال ابن القيم في «إعلام الموقعين» (١ / ٧٧): «قلت: ومراد ابن عباس بقوله: «ما سألوه إلا عن ثلاث عشرة مسألة»: المسائل التي حكاها الله في القرآن عنهم، وإلا؛ فالمسائل التي سألوه عنها وبيَّن لهم أحكامها بالسنة لا تكاد تُحصى»، وذكر في آخر (الجزء الرابع، ص ٢٦٦ - ٤١٤) جملةً كثيرةً من أسئلة الصحابة للنبي ﷺ وفتاواه فيها.

بقي تحرير عدد الأسئلة التي في القرآن، تتابعت مصادر التخريج على إيراد الأثر بلفظ: «ثلاث عشر مسألة»، وعند البزار: «عن اثنتي عشرة مسألة، كلها في القرآن»، قال السيوطي في «الإتقان» (٢ / ٣١٥) عقبه: «وأورده الإمام الرازي بلفظ: «أربعة عشر حرفاً»»، ثم ذكرها عنها =

﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ﴾ [البقرة: ٢٢٠].

﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ ﴾ [البقرة: ٢١٧].

ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم»[1].

يعني أن هٰذا كان الغالب[2] عليهم.

وفي الحديث: «إنَّ أعظمَ المُسلمين في المسلمين جُرْماً مَن سأل عن شَيْءٍ لم يُحَرَّم عليه؛ فحُرِّم عليهم مِنْ أجلِ مَسْألتِه»[3].

وقال: «ذَروني ما تَركتُكُم؛ فإنما هلكَ مَن قَبْلَكُم بكثرةِ سؤالهم واختلافهم

= تعداداً، ثم بيَّن أن اثنين منها ـ وهما السؤال عن الروح، والسؤال عن ذي القرنين ـ سألهما غير الصحابة، ثم قال: «فالخالص اثنا عشر؛ كما صحَّت به الرواية».

قلت: رواية الطبراني فيها ستة من الأسئلة، وبعضها ليس في القرآن.

(١) أخرجه الدارمي في «السنن» (١ / ٥١)، والطبراني في «الكبير» (١١ / ٤٥٤ / رقم ١٢٢٨٨)، وابن بطة في «الإبانة» (رقم ٢٩٦) من طريق محمد بن فضيل عن عطاء بن السائب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس به، بألفاظٍ متقاربة.

وقال ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١٠٦٢ / رقم ٢٠٥٣): «وروى جرير بن عبدالحميد ومحمد بن فضيل عن عطاء... (وذكره)».

قلت: وجرير وابن فضيل ممن رويا عن عطاء بعد الاختلاط؛ فالإسناد ضعيف، قال الهيثمي في «المجمع» (١ / ١٥٩): «فيه عطاء بن السائب، وهو ثقة، ولٰكنه اختلط، وبقية رجاله ثقات»، وحكمه هٰذا أدق من قول ابن مفلح في «الآداب الشرعية» (٢ / ٧٧): «إسناده حسن»؛ إلا أنه فاته العزو للبزار، وهو عنده باللفظ الذي أوردناه آنفاً؛ كما أفاده السيوطي في «الإتقان» (في النوع الثاني والأربعين، ٢ / ٣١٥)، وصححه.

(٢) فلا ينافي سؤال بعضهم: «ما بال الهلال... إلخ؟»، وسؤال حذافة: «من أبي؟». (د).

قلت: مضى تخريجهما ـ على الترتيب ـ (٣ / ١٤٩ ـ ١٥٠، ١ / ٤٥).

(٣) مضى تخريجه (١ / ٤٨، ٢٥٦)، وفي (ط): «لم يُحرَّم عليهم».

على أنبيائهم»[1].

وقام يوماً وهو يعرف في وجهه الغضب؛ فذكر الساعة وذكر قبلها أموراً عظاماً، ثم قال: «مَن أحبَّ أن يَسأل عَن شيءٍ فليَسْأَلْ عنه؛ فوالله لا تسألوني عن شيءٍ إلَّا أخْبَرتكم به ما دُمت في مقامي هٰذا». قال: فأكثر الناس من البكاء حين سمعوا ذٰلك، وأكثر رسولُ الله ﷺ أن يقول: «سلوني». فقام عبدُالله بنُ حذافة السهمي؛ فقال: مَن أبي؟ فقال: «أبوك حُذَافة». فلمَّا أكثر أن يقول: «سلوني»؛ بَرَكَ عمرُ بن الخطاب على ركبتيه فقال: يا رسول الله! رضينا بالله ربّاً، وبالإسلام ديناً، وبمحمد نبياً. قال: فسكت رسول الله ﷺ حين قال عمر ذٰلك، وقال أولاً: «والذي نفسي بيده؛ لقد عُرِضَتْ عليَّ الجنةُ والنارُ آنفاً في عُرض هٰذا الحائط وأنا أصلي؛ فلم أر كاليوم في الخير والشر»[2]!!

وظاهر هٰذا المساق يقتضي أنه إنما قال «سلوني» في معرض الغضب، تنكيلاً بهم في السؤال حتى يروا عاقبة ذٰلك، ولأجل ذٰلك[3] ورد في الآية قوله: ﴿إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١].

ومثل ذٰلك قصة أصحاب البقرة؛ فقد روي عن ابن عباس أنه قال: «لو ذبحوا بقرةً مَّا لأجزأتهم، ولٰكن شدَّدوا فشدَّد الله عليهم حتى ذبحوها وما كادوا يفعلون»[4].

وقال الربيع بن خثيم[5]: «يا عبدالله! ما علَّمك الله في كتابه من علم؛

---

(١) مضى تخريجه (١ / ٢٥٦).

(٢) مضى تخريجه (١ / ٤٥، ٢٥٨)، وهو في «الصحيحين».

(٣) أي: بناءً على أن الآية نزلت في تلك القصة. (د).

(٤) مضى تخريجه (١ / ٤٩).

(٥) كذا في الأصل و(ط)، وهو الصواب، وفي النسخ المطبوعة: «خيثم» بتقديم التحتية على الثاء المثلثة، وهو خطأ.

فاحمد الله، وما استأثر عليك به من علم؛ فكله إلى عالمه ولا تتكلف، فإن الله يقول لنبيه عليه الصلاة والسلام: ﴿ قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ ﴾ [ص: ٨٦]»[1] إلخ.

وعن ابن عمر؛ قال: «لا تسألوا عما لم يكن؛ فإني سمعت عمر يلعن من سأل عما لم يكن»[2].

---

(١) أخرجه أبو ذر الهروي في «ذم الكلام» (ص ١٣٨)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١٠٤٤ / رقم ٢٠١١) من طرق عنه بألفاظ متقاربة، وهو حسن.

(٢) أخرجه الدارمي في «السنن» (١ / ٤٧) من طريق حماد بن زيد عن أبيه؛ قال: جاء رجل إلى ابن عمر فسأله عن شيء لا أدري ما هو؛ فقال له ابن عمر... (وذكره).

ورجاله ثقات؛ إلا أنه ضعيف، زيد بن درهم والد حماد لم يلق ابن عمر؛ فهو منقطع.

وأخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ١٠٥٤ - ١٠٥٥ / رقم ٢٠٣٦) من طريق شريك عن ليث (وهو ابن أبي سُلَيم) عن طاوس عن ابن عمر مثله.

وإسناده ضعيف أيضاً.

وأخرجه الدارمي في «السنن» (١ / ٤٧) - ومن طريقه البيهقي في «المدخل إلى السنن الكبرى» (رقم ٢٩٣) -، وابنُ بطَّة في «الإبانة» (٣١٧)، وابن عبدالبر في «الجامع» (٢٠٥١، ٢٠٥٢) من طريق سفيان بن عيينة عن عمرو عن طاوس؛ قال: قال عمر وهو على المنبر: «أحرِّج بالله على كل امرىء مسلم سأل عن شيء لم يكن؛ فإن الله قد بيَّن ما هو كائن».

ورجاله ثقات؛ إلا أنه ضعيف لانقطاعه، فإن طاووس لم يلْقَ عمر.

وأخرجه أبو خيثمة في «العلم» (رقم ١٢٥)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ٢٠٥٦) من طريق حبيب بن الشهيد، والبيهقي في «المدخل إلى السنن الكبرى» (رقم ٢٩٢) من طريق سفيان، كلاهما ابن طاوس عن طاوس؛ قال: قال عمر: «لا يحل لكم أن تسألوا عما لم يكن...»، وإسناده منقطع كالذي قبله.

وأخرجه الخطيب في «الفقيه والمتفقه» (٧١٢) من طريق يعلى بن عبيد عن أبي سنان عن عمرو بن مرة؛ قال: خرج عمر على الناس؛ فقال: «أحرِّج عليكم أن تسألونا عما لم يكن...».

وإسناده ثقات؛ إلا أنه منقطع أيضاً، عمرو بن مرة لم يلق عمر. =

وفي الحديث؛ أنه عليه الصلاة والسلام «نهى عن الأغلوطات»[1].

= والأثر بمجموع هٰذه الطرق يدل على أنَّ له أصلاً.

وهناك شواهد كثيرة عن السلف تدل على كراهيتهم السؤال عن الحوادث قبل وقوعها، تراها في مقدمة «سنن الدارمي» (باب كراهة الفتيا)، و«الفقيه والمتفقه» (٢ / ٧، باب القول في السؤال عن الحادثة والكلام فيها قبل وقوعها)، و«جامع بيان العلم» (٢ / ١٠٣٧ وما بعدها ـ ط ابن الجوزي، باب ما جاء في ذم القول في دين الله تعالى وبالرأي والظن والقياس على غير أصل، وعيب الإكثار من المسائل دون اعتبار)، و«المدخل إلى السنن الكبرى» للبيهقي (ص ٢١٨ وما بعدها، باب من كره المسألة عما لم يكن ولم ينزل به وحي)، و«الآداب الشرعية» (٢ / ٧٦ ـ ٧٩) لابن مفلح.

وانظر في الكلام على هٰذا المسلك في الفقه وتأريخه والمقدار المحمود منه في «أحكام القرآن» لابن العربي (٢ / ٧٠٠)، و«أحكام القرآن» للجصاص (٢ / ٤٨٣)، و«جامع العلوم والحكم» (شرح الحديث التاسع، ١ / ٢٤٣)، و«الفقيه والمتفقه» (٢ / ٩ ـ ١٢)، و«إعلام الموقعين» (٤ / ٢٢١، الفائدة ٣٨ في آخر الكتاب)، و«الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي» (٢ / ١١٧ ـ ١٢٢)، و«منهج السلف في السؤال عن العلم وفي تعلُّم ما يقع وما لم يقع».

(١) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب العلم، باب التَّوقِّي في الفُتيا، ٣ / ٣٢١ / رقم ٣٦٥٦)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٤٣٥)، والفسوي في «المعرفة والتاريخ» (١ / ٣٠٥)، والطبراني في «الكبير» (١٩ / ٣٨٠ / رقم ٩٨٢)، والآجرِّي في «أخلاق العلماء» (١٨٣)، وتمام في «الفوائد» (رقم ١١٤، ١١٥، ١١٦ ـ مع ترتيبه الروض البسَّام)، وابن بطة في «الإبانة» (٣٠٠، ٣٠٢)، والدارقطني في «الأفراد» (ق ٢٤٦ / أ ـ ب ـ مع أطراف الغرائب)، والخطابي في «غريب الحديث» (١ / ٣٥٤)، والهروي في «ذم الكلام» (ص ١٣٥)، والبيهقي في «المدخل إلى السنن الكبرى» (رقم ٣٠٣، ٣٠٥)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (٢ / ١٠ ـ ١١)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١٠٥٥ ـ ١٠٥٦ / رقم ٢٠٣٧، ٢٠٣٨)، والمزِّي في «تهذيب الكمال» (ق ٦٨٧) من طريقين عن الأوزاعي عن عبدالله بن سعد عن الصُّنابحي عن معاوية مرفوعاً، وفي إحدى الطريقين أبهم اسم الصحابي.

وإسناده ضعيف من أجل عبدالله بن سعد بن فروة؛ فإنه مجهول كما قال أبو حاتم في «الجرح والتعديل» (٢ / ٢ / ٦٤)، وترجمه ابن حبان في «الثقات» (٧ / ٣٩)، وقال: «يخطىء»، =

فسَّره الأوزاعي؛ فقال: «يعني: صعاب المسائل»[1].

وذكرت المسائل عند معاوية فقال: «أما تعلمون أن رسول الله ﷺ نهى

= وبه أعلَّه المنذري في «مختصر سنن أبي داود» (٥ / ٢٥٠)، ولذا قال فيه ابن حجر في «التقريب»: «مقبول»؛ أي: إذا توبع، ولم يتابع. وانظر ترجمته في «ميزان الاعتدال» (٢ / ٤٢٨).

نعم، له شواهد، ولٰكن لا يفرح بها.

أخرجه الطبراني في «الكبير» (١٩ / ٩١٣)، وفي «مسند الشاميين» (رقم ٢١٣٠) من طريق سليمان بن داود الشَّاذكوني عن عبدالملك بن عبدالله عن إبراهيم بن أبي عبلة عن رجاء بن حيوة عن معاوية مرفوعاً، والشاذكوني متَّهم.

وأخرجه الطبراني في «الكبير» (١٩ / رقم ٨٦٥)، وفي «مسند الشاميين» (رقم ٢٢٥٧)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١٠٥٦ / رقم ٢٠٣٩) من طريق سليمان بن أحمد الواسطي عن الوليد بن مسلم عن الأوزاعي عن عبدالله بن سعد عن عبادة بن نُسَيّ عن الصنابحي عن معاوية مرفوعاً بلفظ: «نهى عن عضل المسائل».

وهٰذا إسناد واهٍ، فيه علل كثيرة:

الأولى: مخالفة الوليد بن مسلم لكلٍّ من عيسى بن يونس وروح بن عبادة؛ إذ روياه عن الأوزاعي عن عبدالله بن سعد عن الصنابحي، قال الأول: عن معاوية، وقال الآخر: عن رجل من أصحاب النبي ﷺ، ولم يسمِّه.

الثانية: الوليد بن مسلم مدلِّس، ولم يصرِّح بالسَّماع.

الثالثة: جهالة عبدالله بن سعد كما تقدم.

الرابعة: سليمان بن أحمد الواسطي، متروك، بل اتَّهمه ابن معين.

قال الدارقطني في «العلل» (٧ / ٦٧ / رقم ١٢١٩): «والصحيح حديث عيسى بن يونس»، وأفاد أن عبدالملك بن محمد الصنعاني رواه فوهم فيه؛ فقال: «عن الأوزاعي عن عمرو (!!) بن سعد عن عبادة بن نُسيّ عن معاوية»!

وعلى أيِّ حالٍ الحديث ضعيف، لا يجوز الاحتجاج به.

وفسر (ف) ـ وتبعه (م) ـ الأغلوطات؛ فقال: «أي: التي يغالط بها العلماء ليزلوا فيهيج بذٰلك شرٌّ وفتنة، وإنما نهى عنها لأنها مع إيذائها غير نافعة في الدين، ومثله قول ابن مسعود: «أنذرتكم صعاب المنطق يريد المسائل الدقيقة الغامضة».

(١) ووقع تفسيره مسنداً عقب بعض طرقه السابقة، ولا سيما عند الحربي.

عن عضل المسائل؟»[1].

وعن عبدة بن أبي لبابة قال: «وددتُ أنَّ حَظِّي من أهل هٰذا الزمان أنْ لا أسألهم عن شيء، ولا يسألوني [عن شيء]، يتكاثرون بالمسائل كما يتكاثرون أهل الدراهم بالدراهم»[2].

وورد في الحديث: «إياكم وكثرة السؤال»[3].

وسئل مالك عن حديث «نهاكم عن قيل وقال، وكثرة السؤال»[4]؛ قال: «أما كثرة السؤال؛ فلا أدري أهو ما أنتم فيه مما أنهاكم عنه من كثرة المسائل، فقد كره رسول الله ﷺ المسائل وعابها، وقال الله تعالى: ﴿لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١]؛ فلا أدري أهو هذا، أم السؤال في [مسألة الناس في] الاستعطاء؟»[5].

---

(١) مضى تخريجه بهٰذا اللفظ في الحديث الذي قبله، وكتب (ف) ـ وتبعه (م) ـ موضِّحاً «عضل المسائل» ما نصُّه: «جمع عضلة كغرفة وغرف، والمعضلة هي الأمر المعي الـذي لا يهتدي لوجهـه، وفي حديث عمـر: «أعـوذ بالله من كل معضلة ليس لها أبو حسن ـ يريد علياً كرم الله وجهه ـ»، ثم استعمل استعمال النكرات؛ فقيل في كل مشكلة معضلة ولا أبا حسن لها».

(٢) أخرجه الدارمي (٢٠٧)، أبو ذر الهروي في «ذم الكلام» (ص ٩١)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١٠٥٨ ـ ١٠٥٩ / رقم ٢٠٤٥) ـ والمذكور لفظه، وما بين المعقوفتين منه ـ، وإسناده حسن.

(٣) أخرجه ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١٠٥٩) من طريق إسماعيل بن عياش عن شرحبيل بن مسلم عن الحجاج بن عامر الثمالي مرفوعاً.

وشرحبيل صدوق، فيه لين وهو شامي، وإسماعيل بن عياش صدوق في روايته عن أهل بلده، مخلِّط في غيرهم. وفي (ط): «وروي في الحديث...».

(٤) مضى تخريجه، وهو في «الصحيحين».

(٥) قال ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١٠٥٩ / رقم ٢٠٤٧): «وفي سماع أشهب: سئل مالك عن قول رسول الله ﷺ... (وذكره)».

وأخرج زهير بن حرب أبو خيثمة في «العلم» (رقم ٧٧) ـ ومن طريقه أبو ذر الهروي في «ذم =

وعن عمر بن الخطاب؛ أنه قال على المنبر: «أحرِّجُ بالله على كل امرىء سأل عن شيء لم يكن[1]؛ فإنَّ الله [قد][2] بيَّن ما هو كائن»[3].

وقال ابن وهب: «قال لي مالك وهو ينكر كثرة الجواب للمسائل: يا عبدالله! ما علمته فَقُلْ به وَدُلَّ عليه، وما لم تعلم؛ فاسكت عنه، وإياك أن تتقلَّد

= الكلام» (ص ١٣٢)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١٠٥٧ / رقم ٢٠٤٢) - عن عبدالرحمن بن مهدي ثنا مالك عن الزهري عن سهل بن سعد؛ قال: «كره رسول الله ﷺ المسائل وعابها».

هكذا ذكره زهير بن حرب، ورواه عنه ابنه أحمد - كما عند ابن عبدالبر -؛ فقال: «لعن رسول الله ﷺ المسائل و عابها»، وهذا خلاف لفظ «الموطأ»، وكذا خلاف لفظ غير واحدٍ ممن رواه عن مالك على الجادة بلفظ: «كره...» كما عند مالك في «الموطأ» (٢ / ٥٦٦ - رواية يحيى)- ومن طريقه البخاري في «الصحيح» (كتاب الطلاق، باب من جوَّز الطلاق الثلاث...، ٩ / ٣٦١ / رقم ٥٢٥٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب اللعان، باب منه، ٢ / ١١٢٩ / رقم ١٤٩٢)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٣٣٤)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الطلاق، باب في اللعان، ٢ / ٢٧٣ / رقم ٢٢٤٥)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (رقم ٢٠٤٣، ٢٠٤٤) - عن الزهري به، وفيه قصة طويلة.

وأخرجه من طرق عن الزهري به البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب **﴿والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء...﴾**، ٨ / ٤٤٨ / رقم ٤٧٤٥، وكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من التعمق والتنازع والغلوّ في الدين والبدع، ١٣ / ٢٧٦ / رقم ٧٣٠٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب اللعان، باب منه، ٢ / ١١٣٠ / رقم ١٤٩٢ بعد ٢، ٣)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الطلاق، باب بدء اللعان، ٦ / ١٧٠ / رقم ٣٤٦٦)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الطلاق، باب اللعان، ٢ / ٦٦٧ /رقم ٢٠٦٦)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٣٣٦، ٣٣٧).

(١) يريد الافتراضات الصرفة، أما ما يقع في العادة؛ فإن الشريعة تكفلت به لا ينقصها منه شيء، وهذا معنى قوله: «فإن الله قد بين ما هو كائن». (د).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من (د).

(٣) مضى تخريجه بهذا اللفظ (ص ٣٧٨ - الهامش).

للناس قلادة سوء»[1].

وقال الأوزاعي: «إذا أراد الله أن يحرم عبده بركة العلم ألقي على لسانه الأغاليط»[2].

وعن الحسن؛ قال: «إن شرار عباد الله الذين يجيئون بشرار المسائل، يُعَنِّتونَ بها عباد الله»[3].

وقال الشعبي: «والله؛ لقد بغَّضَ هٰؤلاء القوم إليَّ المسجدَ حتى لهو أبغض إليَّ من كناسة داري. قلت: من هم يا أبا عمرو[4]؟ قال: الأرأيتيون»[5].

وقال: «ما كلمةٌ أبغضُ إليَّ من «أرأيت»»[6].

---

(١) أخرجه البيهقي في «المدخل إلى السنن الكبرى» (رقم ٨٢٢)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (١ / ١٧٠)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١٠٧١ / رقم ٢٠٨٠)، والدوري «فيما رواه الأكابر عن مالك» (رقم ٣٩) بإسنادٍ صحيحٍ إلى ابن وهب به.

(٢) أخرجه ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١٠٧٣ / رقم ٢٠٨٣) بإسنادٍ صحيح.

(٣) أخرجه ابن بطة في «الإبانة» (٣٠٤، ٣٠٥)، وعلقه ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ٢٠٨٤)، وهو صحيح.

(٤) كذا في الأصل و (ط)، وفي جميع النسخ المطبوعة: «عُمر»، وهو خطأ، انظر: «تهذيب الكمال» (١٤ / ٢٨).

(٥) أخرجه ابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٦/ ٢٥١)، وابن بطة في «الإبانة» (رقم ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣)، والبيهقي في «المدخل إلى السنن الكبرى» (رقم ٢١٥)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (رقم ٢٠٨٩)، وأبو ذر الهروي في «ذم الكلام» (ص ١٠٥)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (١ / ١٨٤)، وهو صحيح عنه.

وكتب (ف) ـ وتبعه (م) ـ تعليقاً على «الأرأيتيون»: «بهمزة قبل التاء؛ أي: الذين يكثرون من قول أرأيت».

(٦) أخرجه البيهقي في «المدخل إلى السنن الكبرى» (رقم ٢٢٦)، وابن عبدالبر في =

وقال أيضاً لداود الأودي[1]: «احفظ عني ثلاثاً [لها شأن][2]: إذا سألت عن مسألةٍ فأُجِبْتَ فيها؛ فلا تتبَّعْ مسألتك[3] أرأيت، فإن الله قال في كتابه: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الفرقان: ٤٣]؛ حتى فرغ من الآية، والثانية إذا سُئلت عن مسألة؛ فلا تقِسْ[4] شيئاً بشيء، فربما حرَّمت حلالاً أو حللت حراماً، والثالثة إذا سُئلتَ عما لا تعلم؛ فقل لا أعلم، وأنا شريكك»[5].

وقال يحيى بن أيوب: «بلغني أن أهل العلم كانوا يقولون: إذا أراد الله أن لا يُعلم عبده [خيراً] أشغله بالأغاليط»[6].

= «الجامع» (رقم ٢٠٩٥)، وابن بطة في «الإبانة» (رقم ٦٠٥)، وهو صحيح عنه.

(١) في الأصل وجميع النسخ المطبوعة: «ألا»، وهو خطأ؛ إذ هو جزء من كلمة «الأودي»، وعلق (ف) ـ وتبعه (م) ـ بقوله: «في الأصل بياض، ولعلَّ محلَّه: «ألا تريد أن تعلم أو أن تسلم، احفظ عني ثلاثاً، الأولى: إذا سألت... إلخ».

قلت: الصواب ما ذكرناه، وهو كذا في (ط) ومصادر التخريج الآتية.

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من النسخ المطبوعة، وأثبتناه من الأصل و (ط) ومصادر التخريج.

(٣) أي: فلا تعقب جوابك بتأييده ببحث عقلي وتأييد نظري؛ حتى لا تكون متبعاً للهوى، هذا ما يفيده الاستدلال بالآية ويشير إليه قوله بعد: «ومتابعة المسائل... إلخ»، وإن كان كلامه الآتي عاماً في السائل والمجيب، ثم هل هذا يستقيم في أيامنا هذه، أم أن المصلحة تقتضي التأييد بالعقليات؟ وعلى كل حال يلزم تقييده بغير ما يفيد وجهة نظر الشرع في الحكم، ألا ترى أنه ﷺ كان يقولها في هذه المواطن؛ كقوله: «أرأيت لو كان على أبيك دين؟»، وسيأتي في الفصل بعده ما يؤيده، حيث قيد في النوع الخامس في الأسئلة المذمومة كراهة السؤال عن علة الحكم بأن يكون في أمر تعبدي أو يكون السائل غير أهل لذلك. (د).

(٤) إذا لم يكن الشعبي ممن يمنعون القياس يلزم حمل كلامه على غير إطلاقه. (د).

(٥) أخرجه ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١٠٧٦ ـ ١٠٧٧ / رقم ٢٠٩٦)، والإسناد فيه ضعف، داود بن يزيد بن عبدالرحمن الأودي فيه ضعف.

(٦) أخرجه ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١٠٧٧ ـ ١٠٧٨ / رقم ٢٠٩٩) عن يحيى بن أيوب به، وإسناده صحيح.

والآثار كثيرة.

والحاصل [منها] أن كثرة السؤال ومتابعة المسائل بالأبحاث العقلية والاحتمالات النظرية مذموم، وقد كان أصحاب رسول الله ﷺ قد وعظوا في كثرة السؤال حتى امتنعوا منه، وكانوا يحبون أن يجيىء الأعراب فيسألوه[1] حتى يسمعوا كلامه، ويحفظوا منه العلم، ألا ترى ما في «الصحيح» عن أنس؛ قال: «نهينا أن نسأل رسول الله ﷺ عن شيء، فكان يُعجبنا أن يجيء الرَّجلُ من أهل البادية العاقل فَيَسْألهُ ونحن نسمع»[2].

ولقد أمسكوا عن السؤال حتى جاء جبريل، فجلس إلى النبي ﷺ، فسأله عن الإسلام والإيمان والإحسان والساعة وأمارتها، ثم أخبرهم عليه الصلاة والسلام أنه جبريل، وقال: «أرادَ أنْ تَعَلَّموا[3] إذ لم تسألوا»[4].

وهٰكذا كان مالك بن أنس لا يقدم عليه في السؤال كثيراً، وكان أصحابه يهابون ذٰلك، قال أسد بن الفرات ـ وقد قدم على مالك ـ: «وكان ابن القاسم وغيره من أصحابه يجعلونني أسأله عن المسألة، فإذا أجاب يقولون: قل له فإن كان كذا؛ فأقول له: فضاق علي يوماً فقال لي: هٰذه سليسلة بنت سليسلة، إن أردت هٰذا؛ فعليك بالعراق»[5]، وإنما كان مالك يكره فقه العراقيين وأحوالهم لإيغالهم في المسائل وكثرة تفريعهم في الرأي.

---

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «فيسألون».

(٢) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب السؤال عن أركان الإسلام، ١ / ٤١ / رقم ١٢ بعد ١٠) عن أنس رضي الله عنه.

(٣) «تعلَّموا» ضبطناه على وجهين: «تَعَلَّموا»؛ أي: تتعلَّموا، والثاني: «تَعْلَموا»، أفاده النووي.

(٤) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، ١ / ٤٠ / رقم ١٠) عن أبي هريرة مرفوعاً.

(٥) ذكره القاضي عياض في «ترتيب المدارك» (١ / ٤٦٦).

وقـد جاء عن عائشـة أن امـرأة سألتهـا عن قضاء الحائض الصوم دون الصلاة؛ فقالت لها: «أحرورية أنت؟»[1] إنكاراً عليها السؤال عن مثل هٰذا.

وقضى النبي ﷺ في الجنين بغرة؛ فقال الذي قضي عليه: كيف أغرم من لا شرب[2] ولا أكل، ولا شهق ولا استهلّ، ومثل ذٰلك يُطَلُّ[3]؟ فقال عليه الصلاة والسلام: «إنما هٰذا من إخوان الكهان»[4].

---

(١) مضى تخريجه (٢ / ٥٢٦).

(٢) في النسخ المطبوعة و(ط): «ما لا شرب» والمذكور من الأصل، وكذا في «صحيح البخاري»، قال ابن حجر في «الفتح» (١٠ / ٢١٨): «ووقع في رواية الكشميهني في رواية مالك: «ما لا» بدل «من لا»، وهٰذا هو الذي في «الموطأ»، وقال أبو عثمان بن جني: معنى قوله: «لا أكل»؛ أي: لم يأكل، أقام الفعل الماضي مقام المضارع». وفي (ط): «ولا أكل ولا نطق».

(٣) كذا في الأصل، وفي نسخة (م): «ومثل هٰذا يُطَلّ»، وفي (ف): «ومثل ذٰلك باطل»، وفي (د) و (ط): «ومثل ذٰلك بطل».

قال ابن حجر في «الفتح» (١٠ / ٢١٨): «يُطَلّ: للأكثر بضمّ المثناة التحتانية، وفتح الطاء المهملة، وتشديد اللام؛ أي: يهدر، يقال: دم فلان هدر، إذا ترك الطلب بثأره، وطُلّ الدم بضم الطاء وفتحها أيضاً، وحكي: «أطل»، ولم يعرفه الأصمعي، ووقع للكشميهني في رواية ابن مسافر «بَطَل»؛ بفتح الموحَّدة، والتخفيف: من البطلان، كذا رأيتُه في نسخة معتمدة من رواية أبي ذر، وزعم عياض أنه وقع هنا للجميع بالموحدة، قال: «بالوجهين في «الموطأ»، وقد رجح الخطابي أنه من البطلان، وأنكره ابن بطال؛ فقال: كذا يقوله أهل الحديث، وإنما هو (طَلّ الدّم)؛ إذ هدر. قلت: وليس لإنكاره معنى بعد ثبوت الرواية، وهو موجّه، راجع إلى معنى الرواية الأخرى» انتهى.

وعبـارة القـاضي عياض في «مشـارق الأنوار» (١ / ٨٨) هٰذا نصها: «ورأيتُ في بعض الأصول من «الموطأ» عن ابن بكير بالوجهين، قرأناها على مالك في «موطئه»، ورجح الخطابي رواية الياء باثنتين على رواية الباء بواحدةٍ فيه». قلت: ونقل عياض عن الخطابي مخالف لما ذكره ابن حجر عنه؛ فتنبّه، وكلام الخطابي في «إعلام الحديث» (٣ / ٢١٣٨) يؤيد رواية الباء، ونص كلامه في «الغريب» (٣ / ٢٥١): «عامة المحدثين يقولون: بَطَل من البُطْلان، ورواه بعضهم: يُطَلُّ؛ أي: يُهدَر، وهو جيّد في هٰذا الموضع».

(٤) أخـرجـه البخاري في «صحيحه» (كتاب الطِّب، باب الكهانة، ١٠ / ٢١٦ / رقم =

وقال[1] ربيعة لسعيد في مسألة عقل الأصابع حين عظم جرحها واشتدت مصيبتها: «نقص عقلها؟ فقال سعيد: أعراقيٌّ أنت؟ فقلت: بل عالم متثبت أو جاهل متعلم. فقال: هي السنة يا ابن أُخيَّ»[2].

وهٰذا كافٍ في كراهية كثرة السؤال في الجملة.

فصل

ويتبين من هٰذا أن لكراهية السؤال مواضع، نذكر منها عشرة مواضع[3]:

أحدها: السؤال عما لا ينفع في الدين؛ كسؤال عبدالله بن حذافة: «من

= ٥٧٥٨، ٥٧٥٩، ٥٧٦٠، وكتاب الفرائض، باب ميراث المرأة والزوج مع الولد وغيره، ١٢ / ٢٤ / ٦٧٤٠، وكتاب الديات، باب جنين المرأة، ١٢ / ٢٤٦ / رقم ٦٩٠٤، وباب جنين المرأة وأنَّ العقل على الوالد وعصبة الوالد لا على الولد، ١٢ / ٢٥٢ / رقم ٦٩٠٩، ٦٩١٠) - وليس فيه الموطن الشاهد إلا في باب الكهانة؛ إذ ورد في سواه مختصراً -، ومسلم في «صحيحه» (كتاب القسامة، باب دية الجنين ووجوب الديّة في قتل الخطأ وشبه العمد على عاقلة الجاني، ٣ / ١٣٠٩ - ١٣١٠ / رقم ١٦٨١ بعد ٣٦) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(١) من نوع أسئلة الاعتراض مع التنكيت في شدة المصيبة ونقصان العقل بالتورية، وسيشير إليه بعد. (د).

(٢) مضى (٢ / ٥٢٦)، وانظر غير مأمور تعليقنا عليه.

(٣) انظر في هٰذا: «إعلام الموقعين» (٤ / ١٥٧)، و«الفروق» (١ / ٣٤)، و«الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام» (ص ٢٦٤ - ٢٦٦) - وفي التعليق عليه ما نصه: «وقد عقد الإمامُ الشاطبيُّ في «الموافقات» فصلاً حسناً، ساق فيه عشرة نماذج مختلفة للأُمور التي يُكرهُ السؤال فيها، ثم قال: «ويُقاس عليها ما سواها»، وكأنه قعَّد فيها ما رسمه القرافيُّ هنا، رحمةُ الله غليهما، فَعُدْ إليها، فإنها مما يُسافَر إلى تحصيله» -، و«فيض القدير» (٦ / ٣٥٥) للمناوي، و«مباحث في أحكام الفتوى» (ص ٤١ - ٤٤)، و«صفة الفتوى والمفتي والمستفتي» (ص ٤٤، ٤٧، ٤٩، ٥١)، و«الفتوى في الإسلام» (ص ١٠٠) للقاسمي، و«الفقيه والمتفقه» (٢ / ١٩٧)، و«إرشاد الفحول» (ص ٢٦٦).

أبي»[1]، وروي في التفسير أنه عليه الصلاة والسلام سئل: ما بال الهلال يبدو رقيقاً كالخيط، ثم لا يزال ينمو حتى يصير بدراً، ثم ينقص إلى أن يصير كما كان؟ فأنزل الله: ﴿ ۞ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ﴾[2] الآية [إلى قوله: ﴿ وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا ﴾] [البقرة: ١٨٩]؛ فإنما أجيب[3] بما فيه من منافع الدين.

والثاني: أن يسأل بعد ما بلغ من العلم حاجته؛ كما سأل رجل عن الحج: أكل عام[4]؟ مع أن قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] قاضٍ بظاهره أنه للأبد لإطلاقه، ومثله سؤال بني إسرائيل[5] بعد قوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً ﴾ [البقرة: ٦٧].

والثالث: السؤال من غير احتياج إليه في الوقت، وكأن هٰذا والله أعلم خاص[6] بما لم ينزل فيه حكم، وعليه يدل قوله: «ذروني ما تركتكم»[7]، وقوله: «وسكت عن أشياءَ رحمة لكم لا عن نسيان؛ فلا تبحثوا عنها»[8].

---

(١) مضى تخريجه (١ / ٤٥، ٢٥٨).

(٢) إذا كان السؤال عن العلة والسبب تم التقريب، وكان الجواب في الآية الشريعة والخبر من الأسلوب الحكيم، ويسمى القول بالموجب، وهو تلقي السائل بغير ما يتطلب تنزيل سؤاله منزلة غيره تنبيهاً على أنه الأولي بحاله وإن كان عن الغاية والحكمة، أي ما شأن الهلال وحكمة اختلاف تشكلاته النورية بدءً وعوداً؛ كان الجواب مطابقاً للحكمة الظاهرة اللائقة بشأن التبليغ العام المذكرة لنعمة الله تعالى ومزيد رأفته سبحانه، ولم يكن مما نحن فيه. (ف).

قلت: ومضى تخريج سبب النزول بالتفصيل في (٣ / ١٤٩).

(٣) راجع: «روح المعاني» [٢ / ٧٢] في تفسير الآية يتضح المقام. (د).

(٤) يشير إلى الحديث المتقدم لفظه وتخريجه في (١ / ٢٥٦).

(٥) انظر أثر ابن عباس في ذٰلك وتخريجه في (١ / ٤٥).

(٦) هٰذا متعين، وإلا لمنع من تعلم العلم الزائد عما يحتاج إليه الشخص في الوقت، ولا يقول بهٰذا أحد. (د).

(٧) مضى تخريجه (١ / ٢٥٦).

(٨) مضى تخريجه (١ / ٢٥٣).

والرابع[1]: أن يسأل عن صعاب المسائل وشرارها؛ كما جاء في النهي عن الأغلوطات[2].

والخامس: أن يسأل عن علة الحكم، وهو من قبيل التعبدات التي لا يعقل لها معنى، أو السائل ممن لا يليق به ذٰلك السؤال كما في حديث قضاء الصوم دون الصلاة[3].

والسادس: أن يبلغ بالسؤال إلى حد التكلف والتعمق[4]، وعلى ذٰلك يدل قوله تعالى: ﴿قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ﴾ [ص: ٨٦]، ولما سأل الرجل[5]: «يا صاحب الحوض! هل ترد حوضك السباع؟ قال عمر بن الخطاب: يا صاحب الحوض! لا تخبرنا؛ فإنا نَرِدُ على السِّباع وترد علينا»[6]. الحديث.

---

(١) ينطبق عليه أيضاً الأول والثالث؛ فالأغلوطات لا تنفع في الدين، وأيضاً لا حاجة لها في العلم. (د).

(٢) مضت الأحاديث الواردة في ذٰلك مع تخريجها قريباً.

(٣) انظر ما مضى عند المصنف (٢ / ٥٢٦)، والحديث مضى تخريجه (٢ / ٥٢٦).

(٤) أي: التعمق في الدين، كما في السؤال عن ورود السباع الحوض، وكما سيأتي في الاعتراض على الظواهر بتحميلها ما يبعد عنها. (د).

(٥) هو عمرو بن العاص، كان في ركب عمر. (د).

قلت: وقع التصريح به في مصادر التخريج الآتية.

(٦) أخرجه مالك في «الموطأ» (١ / ٢٣ - ٢٤ / رقم ١٤ - رواية يحيى، و١ / ٢٦ / رقم ٥٥ - رواية أبي مصعب، و٤٢ - رواية محمد بن الحسن) - ومن طريقه عبدالرزاق في «المصنف» (رقم ٢٥٠)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١ / ٢٥٠) و«الخلافيات» (٣ / رقم ٩٢٧) - عن يحيى بن سعيد عن محمد بن إبراهيم بن الحارث التيمي عن يحيى بن عبدالرحمٰن بن حاطب أن عمر به.

وأخرجه الدارقطني في «السنن» (١ / ٣٢)، وابن المنذر في «الأوسط» (١ / ٣١٠) من طريق حماد بن زيد عن يحيى بن سعيد به. =

والسابع: أن يظهر من السؤال معارضة الكتاب والسنة بالرأي، ولذلك قال سعيد: «أعراقي أنت؟»[1] وقيل لمالك بن أنس: «الرجل يكون عالماً بالسنة؛ أيجادل عنها؟ قال: «لا[2]، ولكن يخبر بالسنة، فإنْ قُبِلَتْ منه وإلا سكت»[3].

والثامن: السؤال عن المتشابهات، وعلى ذلك يدل قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ﴾ الآية [آل عمران: ٧].

وعن عمر بن عبدالعزيز: «من جعل دينه غَرَضاً[4] للخصومات؛ أسرع

= ورجاله ثقات؛ إلا أنه منقطع؛ لأن يحيى بن عبدالرحمن بن حاطب لم يُدرك عمر، فإنه ولد في خلافة عثمان؛ فالإسناد ضعيف، وبه أعلّه النووي في «المجموع» (١ / ١٧٤)؛ إذ قال: «مرسل منقطع»، وكذا قال محمد بن عبدالهادي في «تنقيح التحقيق» (١ / ٢٤٦)، وزاد النووي: «إلا أنَّ هذا المرسل له شواهد تقوِّيه».

قلت: له شاهد من حديث ابن عمر وآخر من حديث جابر، كلاهما مرفوعاً، إلا أنهما ضعيفان، انظر تفصيل ذلك في «تمام المنة» (ص ٤٧، ٤٨)، و«الخلافيات» (٣ / مسألة ٣٩).

(١) مضى تخريجه (٢ / ٥٢٦)، ومضى بتمامه قريباً (ص ٣٨٧).

(٢) فيه النظر السابق، وهو أن هذا لا يصلح لزماننا الذي لا بد فيه من المجادلة لتأييد الحق، وإلا لم يسمع من كثير من الناس، وفي «إعلام الموقعين» [٤ / ٢٥٩]: «عاب بعض الناس ذكر الدليل في الفتوى، قال ابن تيمية: بل جمال الفتوى وروحها هو الدليل». (د).

قلت: انظر في ضرورة ذكر الدليل مع الفتوى: «إعلام الموقعين» (٤ / ١٦١)، و«الفقيه والمتفقه» (١ / ٣٢١ - ٣٢٢)، و«صفة الفتوى والمستفتي» (٦٦)، و«الفتوى في الإسلام» (٩٨ - ٩٩) للقاسمي، و«الفتيا ومناهج الإفتاء» (ص ١١٨ - ١١٩) للأشقر.

(٣) ذكره السجزي في «رسالته إلى أهل زَبيد في الرد على من أنكر الحرف» (ص ٢٣٥)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ٩٣٦ / رقم ١٧٨٤)، والقاضي عياض في «ترتيب المدارك» (١ / ١٧٠) هكذا: «وقال الهيثم بن جميل: قلت لمالك بن أنس: يا أبا عبدالله! الرجل يكون... إلخ».

(٤) هكذا في الأصل، وفي النسخ المطبوعة: «عرضنا» - بالعين المهملة -، وفي (ط): «عرضا»، وقال (د): «لعل الأصل «غرضاً» من الغين المعجمة؛ أي: هدفاً ومرمى، أما بالعين؛ =

التنقل»[1].

ومن ذلك سؤال من سأل مالكاً عن الاستواء، فقال: «الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والسؤال عنه بدعة»[2].

والتاسع: السؤال عما شجر[3] بين السلف الصالح، وقد سئل عمر بن عبدالعزيز عن قتال أهل صفِّين؛ فقال: «تلك دماءٌ كفَّ الله عنها يديَّ؛ فلا أحبُّ أن يُلَطَّخَ بها لساني»[4].

= فالذي يوافق المعنى «عرضة»؛ بالتاء، وضم العين».

قلت: والصواب بالغين المعجمة كما في مصادر التخريج.

(١) أخرجه الدارمي في «السنن» (رقم ٣١٠)، والآجرِّي في «الشريعة» (١ / ٥٦، ٥٧)، وابن بطة في «الإبانة» (رقم ٥٦٦، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (١ / ١٢٨ / رقم ٢١٦)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ٩٣١ / رقم ١٧٧٠) من طرق عنه، وهو حرف غامق.

(٢) أخرجه عثمان بن سعيد الدارمي في «الرد على الجهميَّة» (رقم ١٠٤)، وأبو عثمان الصابوني في «عقيدة السلف» (رقم ٢٤، ٢٥، ٢٦)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (٦٦٤)، وأبو نعيم في «الحلية» (٦ / ٣٢٥ ـ ٣٢٦)، والبيهقي في «الأسماء والصفات» (٢ / ٣٠٤ ـ ٣٠٥، ٣٠٥ ـ ٣٠٦ / رقم ٨٦٦، ٨٦٧ ـ ط المحققة)، وابن عبدالبر في «التمهيد» (٧ / ١٥١) من طرق عنه.

وجوَّد إسناده ابن حجر في «الفتح» (١٣ / ٤٠٦، ٤٠٧)، وقال الذهبي في «العلو» (ص ١٤١ ـ مختصره): «هٰذا ثابت عن مالك، وتقدم نحوه عن ربيعة شيخ مالك، وهو قول أهل السنة قاطبة».

(٣) أي: وقع. (ماء).

(٤) أخرجه الخطابي في «العزلة» (ص ١٣٦ ـ ط دار ابن كثير) بسنده إلى الشافعي، ذكره عن عمر بن عبدالعزيز.

وأخرجه بسندٍ لا بأس به عن عمر بن عبدالعزيز: ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (٢ / ٩٣٤ / رقم ١٧٧٨)، وابن الجوزي في «سيرة عمر بن عبدالعزيز» (ص ١٦٥).

والعاشر: سؤال التعنُّت[1] والإفحام وطلب الغلبة في الخصام، وفي القرآن في ذم نحو هٰذا: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ﴾ [البقرة: ٢٠٤].

وقال: ﴿بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزخرف: ٥٨].

وفي الحديث: «أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم»[2].

هٰذه جملة من المواضع التي يكره السؤال فيها، يقاس عليها ما سواها، وليس النهي فيها واحداً، بل فيها ما تشتد كراهيته، ومنها ما يخف، ومنها ما يحرم، ومنها ما يكون محل اجتهاد، وعلى جملة[3] منها يقع النهي عن الجدال في الدين؛ كما جاء «إن المِراءَ في القرآن كُفرٌ»[4].

وقال تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ الآية [الأنعام: ٦٨].

وأشباه ذٰلك من الآي أو الأحاديث؛ فالسؤال في مثل ذٰلك منهي عنه، والجواب بحسبه.

* * * * *

---

(١) أي: يسأل ليعنت المسؤول ويقهره، لا ليعلم، يعني: وإن لم تكن المسألة من الأغلوطات، وبذٰلك يغاير الرابع. (د).

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التفسير، باب ﴿وهو ألدُّ الخصام﴾، ٨ / ١٨٨ / رقم ٤٥٢٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب العلم، باب في الألد الخصم، ٤ / ٢٠٥٤ / رقم ٢٦٦٨) عن عائشة رضي الله عنها.

(٣) يقع على خمسة منها. (د).

(٤) مضى تخريجه (٣ / ٤٠).

المسألة الثالثة

ترك الاعتراض على الكبراء محمود، كان المعترَض فيه مما يفهم أو لا يفهم.

والدليل على ذٰلك أمور:

أحدها: ما جاء في القرآن الكريم؛ كقصة موسى مع الخضر[1]، واشتراطه عليه أن لا يسأله عن شيء حتى يحدث له منه ذكراً؛ فكان ما قصه الله تعالى من قولـه: ﴿هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ﴾ [الكهف: ٧٨]، وقول[2] محمد عليه الصلاة والسلام: «يرحَم الله موسى، لو صَبَرَ حتى يَقُصَّ علينا من أخبارهما»[3]، وإن كان إنما تكلم بلسان العلم؛ فإن الخروج عن الشرط يوجب[4] الخروج عن المشروط.

وروي في الأخبار[5] أن الملائكة لما قالوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا

(١) مضى تخريجها (١ / ٥٤٦)، وهي في «الصحيحين».

(٢) أي: فالاعتراض كان سبباً للحرمان من التوسع في العلم الخاص. (د).

(٣) مضى تخريجه (١ / ٥٤٦).

(٤) وقد يقال حينئذ: إن ذٰلك بسبب الخروج عن الشرط لا بسبب أصل الاعتراض. (د).

(٥) هٰذا الخبر متكلم فيه، وعلى فرض صحته إنما يظهر على القول بعدم عصمة الملائكة الأرضية كما حكي عن بعضهم على ما فيه، ولـذٰلـك وقع إبليس فيما وقع إذ كان من الملائكة الأرضيين، وعلى أن سؤال الملائكة في الآية سؤال إنكار واعتراض على الله تعالى وطعن على آدم وبنيه، وكلاهما غير صحيح، وحاشا عباد الله المكرمين الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون أن يسألوا ربهم كذٰلك، بل سؤالهم إنما وقع لاستكشاف الحكمة، وإزالة الشبهة التي أثارها في نفوسهم ما فهموه من اسم الخليفة، وما يقتضيه اختلاف طبائعه وتركيب أمزجته، وليس المقصود منه التعجب والتفاخر والاعتراض حتى يضر بعصمتهم كما قيل، ولو كان كذٰلك؛ لما كان الجواب بهٰذا التلطف والإقناع المفيد، قال تعالى: ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾؛ فقد أقرهم على ما فهموه من الاسم الشريف، وأرشدهم بقصور علمهم إلى ما انطوى تحت سره المنيف، وأظهر لهم من شأنه =

﴿وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾ الآية [البقرة: ٣٠]؛ فردَّ الله عليهم بقوله: ﴿إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠]، أرسل الله عليهم ناراً فأحرقتهم.

وجاء في أشد من هذا اعتراض إبليس بقوله: ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢]؛ فهو الذي كتب له به الشقاء إلى يوم الدين لاعتراضه على الحكيم الخبير، وهو دليل في مسألتنا وقصة[1] أصحاب البقرة من هٰذا القبيل أيضاً، حين تعنتوا في السؤال فشدد الله عليهم.

والثاني: ما جاء في الأخبار؛ كحديث: «تعالوا أكتب لكم كتاباً لن تضلوا

= بتعليم آدم ما لم يعلموه ولن يعلموه؛ فازدادوا بذٰلك علماً ويقيناً، وفهموا أنه الصالح للخلافة دونهم؛ فإن خليفة الله في عمارة أرضه وسياسة خلقه وتكميل نفوسهم وتنفيذ أمره فيهم يجب أن يكون جامعاً بين التجرد والتعلق، حافظاً للنسبتين، وذٰلك لا يكون ملكاً وإنما يكون بشراً، وآدم عليه السلام هو المجلي له سبحانه والجامع لصفتي جماله وجلاله، ومن هنا قال الخليفة الأعظم ﷺ: «إن الله تعالى خلق آدم على صورته» أو «على صورة الرحمٰن»، وبه جمعت الأضداد، وكملت النشأة، وظهر الحق، وفائدة هٰذه المقالة تعظيم شأن المجعول، وإظهار فضله، وتعريفه للملائكة ليعرفوا قدره لأنه باطن من الصورة الكونية بما عنده من الصورة الإلٰهية، وما يعرفه لبطونه من الملأ الأعلى إلا اللوح والقلم، والله أعلم. (ف).

قلت: قول المعلق: «وآدم عليه السلام هو المجلي له... إلخ»، فيه نَفَسٌ صوفي، ومتعلّق للقائلين بوحدة الوجود، وهي عقيدة فاسدة؛ فافهم واحذر، وظفرتُ به عند الألوسي في «روح المعاني» (١ / ٢٢٠)، نقلاً عن ابن عربي الصوفي، وذكر الألوسي ما أورده المصنف فيما سيأتي قريباً: «أرسل عليهم ناراً فأحرقتهم»، وزاد: «ورد في بعض الأخبار أن القائلين كانوا عشرة آلاف»، وقال: «**وعندي أن ذٰلك غير صحيح**».

قلت: ومن مظان ذٰلك «عرائس المجالس» للثعالبي، ونظرتُ فيه؛ فلم أعثر على شيء، وانظر عنه لزوماً: كتابنا «كتب حذر منها العلماء» (٢ / ٢٠).

(١) أي: قولهم: ﴿**أتتخذنا هزواً**﴾ [البقرة: ٦٧]؛ فإنه استبعاد لما قاله وإنكار، أي أين ما سألنا عنه من بيان القاتل من الأمر بذبح البقر؟ فهو اعتراض على الكبراء.

بعده»[1]. فاعترض في ذٰلك بعض[2] الصحابة حتى أمرهم عليه الصلاة والسلام بالخروج ولم يكتب[3] لهم شيئاً.

وقصَّة أم إسماعيل حين نبع لها ماء زمزم فَحَوَّضَتْهُ ومنعت الماء من

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب المغازي، باب مرض النبي ﷺ ووفاته، ٨ / ١٣٢ / رقم ٤٤٣١ و٤٤٣٢، وكتاب المرضى، باب قول المريض: قوموا عني، ١٠ / ١٢٦ / رقم ٥٦٦٩)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الوصية، باب ترك الوصية لمن ليس له شيء يوصي فيه، ٣ / ١٢٥٩ / رقم ١٦٣٧) عن ابن عباس رضي الله عنهما بألفاظ منها: «ائتوني أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعدي»، ومنها: «هلمَّ أكتب لكم كتاباً لا تَضِلُّون بعدي»، ومنها: «هلمُّوا أكتب لكم. . .».

(٢) هو عمر رضي الله عنه، حيث قال: «إن رسول الله قد غلبه الوجع، وعندكم القرآن. . .» إلى آخر الحديث. (د).

قلت: وقع التصريح بأن قائل المذكور عمر في «صحيح البخاري» (رقم ٥٦٦٩)، و«صحيح مسلم» (رقم ١٦٣٧ بعد ٢٢)، ووقع في الحديث: «وقالوا: ما شأنه، أهَجَرَ؟ استفهموه».

قال أبو ذر ولد سبط ابن العجمي في «تنبيه المعلم» (رقم ٦٣٥ ـ بتحقيقي): «من القائلين: عمر رضي الله عنه».

قلت: لم يذكر مستنده، ولا يوجد ما يدلُّ عليه، وأفاد صاحب «تكملة فتح الملهم» (٢ / ١٣٦، ١٤٥) بهٰذا؛ فقال: «لم أجد في شيء من الروايات الصحيحة أنَّ قائل هٰذا الكلام ـ أي: «ما شأنه؛ أهجر؟» ـ هو سيِّدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه».

قلت: وأفاد الدهلوي في «التحفة الاثنا عشرية» (ص ٤٥٣) أن قائلي ذٰلك أهل البيت، أو صدر منهم على سبيل الاستفهام الاستنكاري، وفي «مسند أحمد» (١ / ٩٠) ما يشعر أن موقف علي رضي الله عنه كموقف عمر رضي الله عنه، وانظر في معنى «هجر» وتوجيهها: «فتاوى ابن رشد» (٢ / ١٠٥٤ ـ ١٠٥٨)، ووقع في آخر رواية عند البخاري (رقم ٤٤٣٢، ٥٦٦٩)، ومسلم (رقم ١٦٣٧ بعد ٢٢): «فكان يقول ابن عباس: إنَّ الرَّزيَّة كلَّ الرَّزية ما حال بين رسول الله ﷺ وبين أن يكتب لهم ذٰلك الكتاب لاختلافِهم ولَغَطِهم».

(٣) فحرموا بسبب ذٰلك من البيان الذي كان يفيدهم، لا سيما على القول بأنه كان في شأن الخلافة!! (د).

السيلان؛ فقال عليه الصلاة والسلام: «لو تركته لكانت زمزم عيناً مَعيناً»[1].

وفي الحـديث أنه طُبخ لرسول الله ﷺ قِدر فيها لحم؛ فقال: «ناولني ذراعاً». قال الراوي: فناولته ذراعاً؛ فقال: «ناولني ذراعاً». فناولته ذراعاً؛ فقال: «ناولني ذراعاً». فقلت: يا رسول الله! كم للشاة من ذراع؟ فقال: «والذي نفسي بيده؛ لو سَكَتَّ لأعْطِيتَ أذْرُعاً ما دعوتُ»[2].

---

(١) يظهر أن هٰذا حرص لا اعتراض، ولا يخفى شؤم الحرص في غير أمور الآخرة. (د).

قلت: وأخرج قصتها بطولها، والمذكور جزء منها: البخاري في «صحيحه» (كتاب الأنبياء، باب يزفُّون: النَّسلان في المشي، رقم ٣٣٦٢، ٣٣٦٤، وكتاب المساقاة، باب من رأى أن صاحب الحوض والقِربة أحقُّ بمائه، رقم ٢٣٦٨)، وأحمد في «المسند» (١ / ٣٤٧، ٣٦٠)، وابنه عبدالله في «زوائد المسند» (٥ / ١٢١)، وعبدالرزاق في «المصنف» (٥ / ١٠٥ / رقم ٩١٠٧)، والنسائي في «فضـائل الصحابة» (رقم ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣) وغيرهم، وقد خرجته بتفصيل في كتابي «من قصص الماضيين» (ص ٩٧ ـ ١٠٦).

(٢) في الأصـل و(ط) والنسـخ المـطبوعة: «ذراعاً ما دعوت» والتصحيح من مصادر التخريج.

أخـرجه بهٰذا اللفظ الدارمي في «سننه» (١ / ٢٢ أو ١ / ٢٧ / رقم ٤٥ ـ ط دار إحياء السنة)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٤٨٤ ـ ٤٨٥)، وابن أبي شيبة في «مسنده» (٣ / ق ٢١٤ / أ ـ مع «اتحاف الخيرة»)، والترمذي في «الشمائل» (رقم ٦٠)، وابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» (١ / ٣٥٠ / رقم ٤٧٢)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٧ / ٦٥)، والطبراني في «الكبير» (٢٢ / ٣٣٥ / رقم ٨٤٢)، ودعلج في «مسنـد المقلين» (٤ ـ المنتقى)، وأبـو نعيم في «معرفة الصحابة» (٢ / ق ٢٧٥ / ب ـ ٢٧٦ / أ)، والبغوي في «الشمائل» (٢ / ٦١٨ / رقم ٩٤٩)، وقِوام السنة الأصبهاني في «دلائل النبوة» (٣ / ٨٨٣ ـ ٨٨٤ / رقم ١٣٦)، جميعهم من طريق أبان عن قتادة عن شهر بن حوشب عن أبي عُبيد مولى رسول الله ﷺ به.

وإسناده ضعيف، قتادة مدلس، وقد عنعن، وشهر بن حوشب فيه كلام مشهور، وإنْ كان لا ينزل عن درجة الحسن؛ كما حققته في تعليقي على «الخلافيات» للبيهقي.

ولٰكن الحديث صحيح؛ فله شواهد، منها حديث أبي رافع رضي الله عنه، أخرجه أحمد في «المسند» (٦ / ٣٩٢) من طريق خلف بن الوليد عن أبي جعفر الرازي عن شُرحبيل بن سعد =

. . . .

= عن أبي رافع به.

وإسناده ضعيف، صالح في المتابعات وخالف خلفاً سلمةُ بن الفضل؛ فرواه عن أبي جعفر الرازي عن داود بن أبي هند عن شرحبيل به، ورواية خلف وغيره عن أبي جعفر عن شرحبيل، لم يذكر بينهما أحداً، هو أشبه بالصواب، قاله الدارقطني في «العلل» (٧ / ٢٠ / رقم ١١٨٠).

وأخرجه ابن أبي شيبة في «المسند» ـ ومن طريقه أبو يعلى في «المسند» كما في «إتحاف الخيرة» (٣ / ق ٢١٤ / أ) ـ عن زيد بن الحُباب عن فائد مولى عبيدالله بن علي بن أبي رافع عن مولاة عبيدالله بن علي بن أبي رافع عن أبي رافع به.

وإسناده ضعيف، عبيدالله بن علي لين الحديث؛ كما في «التقريب»، وحديثه عن جدّه مرسل؛ كما في «تهذيب الكمال» (١٩ / ١٢٠).

وخولف ابنُ أبي شيبة؛ فأخرجه المحاملي في «أماليه» (رقم ٢٥٧ ـ رواية ابن البيِّع) ثنا أحمد ابن محمد ثنا زيد بن الحُبَاب حدثني فائد حدثني مولاي عبيدالله بن علي بن أبي رافع ـ مولى رسول الله ﷺ، وكان رسول الله سمَّاه عُلياً ـ؛ قال: ثني أبو رافع به نحوه.

وأحمد بن محمد هو حفيد يحيى بن سعيد القطان، وثقه ابن حبان في «الثقات» (٨ / ٣٨ ـ ٣٩)، وقال: «وكان متقناً»، وابن أبي شيبة أحفظ منه وأتقن.

وخولف زيد بن الحباب؛ فأخرجه أبو يعلى في «المسند» (٣ / ق ٢١٦ ـ مع إتحاف الخيرة)، وابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» (٦ / ٢٠٣ ـ ٢٠٤ / رقم ٣٤٣٤)، والطبراني في «الكبير» (٢٤ / ٣٠٠ / رقم ٧٦٣) من طريق الفضيل بن سليمان عن فائد عن عُبيدالله أن جدته سَلْمى أخبرته أن النبي ﷺ بعث إلى أبي رافع. . . وذكر نحوه.

وزيد أثبت من الفضيل، ولعل الوجهين محفوظان!!

ولكن أخرجه أحمد في «المسند» (٦ /٨)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (١ / ٣٩٣)، والطبراني في «الكبير» (١ / ٣٠٥ / رقم ٩٧٠)، وأبو نعيم في «دلائل النبوة» (٢ / ٥٦٢ / رقم ٣٤٦) من طريق حماد بن سلمة عن عبدالرحمن بن أبي رافع عن عمته سَلْمى عن أبي رافع به نحوه.

وإسناده حسن في الشواهد، وعبدالرحمن لم يروِ عنه غير حماد بن سلمة؛ كما في «الوحدان» (ص ٣٣ ـ ط الهندية) لمسلم، و«الكاشف» (٢ / ١٤٥ / رقم ٣٢٣١) للذهبي.

وأخرجه الطبراني في «الكبير» (١ / ٣٠٣ / رقم ٩٦٤) من طريق ابن وهب عن عمرو بن =

وحديث علي قال: دخل عليَّ رسول الله ﷺ وعلى فاطمة منْ الليل؛ فأيقظنا للصلاة، قال: فجلست وأنا أعرك عيني وأقول: إنَّا والله ما نصلي إلا ما كتب لنا، إنما أنفسنا بيد الله، فإذا شاء أن يبعثها بعثها. فولَّى رسول الله ﷺ وهو يقول: «وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً»[1].

= الحارث؛ أنَّ بكيراً حدَّثه أن الحسن بن علي بن أبي رافع حدثه عن أبي رافع به نحوه، وبرقم (٩٦٥) من طريق بكر بن سهل عن عبدالله بن يوسف عن ابن لهيعة عن بكير بن عبدالله به، وجعله من مسند (رافع)، وهو في «الأوسط» (١ / ق ١٨٧ / ب) من طريق بكر بن سهل به، وفيه: «عن الحسن ابن علي بن أبي رافع؛ أنه حدثه أن أباه حدثه أن أبا رافع حدثه به»؛ فالخطأ من الناسخ أو المحقق أو الطابع!!

وللحديث شاهد عن أبي هريرة أخرجه أحمد في «المسند» (٢ / ٥١٧)، وابن حبان في «صحيحه» (٨ / ١٣٩ / رقم ٦٤٥٠ - الإحسان) من طريق محمد بن عجلان عن أبيه عن أبي هريرة.

وإسناده حسن، إنْ كان ابن عجلان سمعه من أبيه.

وأخرجه الحسين بن محمد بن خسرو في «مسنده»، ومحمد بن الحسن في «الآثار» (١ / ٢٧ - ٢٨)، وأبو نعيم في «مسند أبي حنيفة» (ص ١٠٢)، كلهم من طريق أبي حنيفة عن شيخ له مجهـول سماه عبدالرحمٰن بن داود، وقيل: داود بن عبدالرحمٰن العطار، وقيل: عبدالرحمٰن بن زاذان عن شرحبيل، وأسنده عن أبي سعيد الخدري، قال الدارقطني في «العلل» (٧ / ٢١): «ووهم فيه، وإنما هو حديث أبي رافع».

والحديث صحيح بمجموع هٰذه الطرق إن شاء الله تعالى، ورجح الزرقاني في «شرحه على المواهب» أن القصة تكررت.

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب التَّهجُّد، باب تحريض النبي ﷺ على صلاة الليل والنوافل من غير إيجاب وطَرَقَ النبيُّ ﷺ فاطمة وعليّاً عليهما السلام ليلةً للصَّلاة، ٣ / ١٠ / رقم ١١٢٧، وكتاب التفسير، باب سورة الكهف، ٨ / ٤٠٧ - ٤٠٨ / رقم ٤٧٢٤ - مختصراً، وكتـاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ﴿**وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً**﴾، ١٣ / ٣١٣ / رقم ٧٣٤٧، وكتـاب التـوحيد، باب في المشيئـة والإرادة، ١٣ / ٤٤٦ / رقم ٧٤٦٥)، ومسلم في =

وحـديث: «يا أيها الناس! اتهموا[1] الرأي؛ فإنا كنا يوم أبي جندل ولو نستطيع[2] أن نَرُدَّ أمر رسول الله ﷺ لرددناه»[3].

ولما وفد على رسول الله ﷺ حزن جد سعيد بن المسيب؛ فقال له: «ما اسمك؟». قال: حزن. قال: «بل أنت سهل». قال: لا أغيِّر اسماً سماني به أبي. قال سعيد: فما زالت الحزونة [فينا][4] حتى اليوم»[5].

والأحاديث في هٰذا المعنى كثيرة.

والثالث: ما عهد بالتجربة من أن الاعتراض على الكبراء قاضٍ بامتناع الفـائدة مبعد بين الشيخ والتلميذ، ولا سيَّما عند الصوفية؛ فإنه عندهم الداء الأكبر حتى زعم القشيري[6] عنهم أن التوبة منه لا تقبل والزلة لا تقال، ومن ذٰلك

= «صحيحه» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب ما روي فيمن نام الليل أجمع حتى أصبح، ١ / ٥٣٧ - ٥٣٨ / رقم ٧٧٥)، والنسـائي في «الكبـرى» (كتـاب التفسير، ٢ / ٧ / رقم ٣٢٥) و«المجتبى» (كتاب قيام الليل وتطوّع النهار، باب الترغيب في قيام الليل، ٣ / ٢٠٥ - ٢٠٦ / رقم ١٦١١، ١٦١٢)، وأحمـد في «المسنـد» (١ / ١١٢) عن علي رضي الله عنه بألفاظٍ متقاربة، والمذكور عند المصنف لفظ النسائي في «المجتبى» (رقم ١٦١٢)، وانظر: «تحفة الأشراف» (رقم ١٠٠٧٠).

(١) أي: فلا تجعلوه في مقابلة الشريعة فتعترضوها به. (د).

(٢) أي: وقد ظهر خطؤنا وتعين المصلحة فيما أنفذه رسول الله ﷺ في رده إلى الكفار تنفيذاً للشرط. (د).

(٣) مضى تخريجه (١/١٤٣) وهو أثر عن سهل بن حنيف في «صحيح البخاري»وغيره.

(٤) ما بين المعقوفتين سقط من (د).

(٥) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأدب، باب اسم الحَزْن، ١٠ / ٥٧٤ / رقم ٦١٩٠، وباب تحويل الاسم إلى اسمٍ أحسن منه، ١٠ / ٥٧٥ / رقم ٦١٩٣) عن حزن بن أبي وهب رضي الله عنه.

(٦) في «رسالته» المشهورة (ص ١٥٠).

حكاية الشاب الخديم لأبي يزيد البسطامي ؛ إذ كان صائماً؛ فقال له أبو تراب النخشبي وشقيق البلخي : «كل معنا يا فتى . فقال: أنا صائم . فقال أبو تراب : كُلْ ولك أجر شهر فأبى . فقال شقيق : كل ولك أجر صوم سنة . فأبى ؛ فقال أبو يزيد: دعوا من سقط من عين الله». فأخذ ذٰلك الشاب في السرقة وقطعت يده[1] .

وقد قال مالك بن أنس لأسد حين تابع سؤاله: «هٰذه سليسلة بنت سليسلة، إن أردت هٰذا؛ فعليك بالعراق»[2]. فهدده بحرمان الفائدة منه بسبب اعتراضه[3] في جوابه، ومثله أيضاً كثير لمن بحث عنه.

فالذي تلخص من هٰذا أن العالم المعلوم بالأمانة والصدق والجري على سنن أهل الفضل والدين والورع إذا سئل عن نازلة فأجاب، أو عرضت له حالةٌ يبعدُ العهد بمثلها، أو لا تقعُ من فهم السامع موقعَها أن لا يُواجَه بالاعتراض والنقد، فإن عرضَ إشكالٌ؛ فالتوقف أولى بالنجاح، وأحرى بإدراك البغية إن شاء الله تعالى .



(1) مضت في (٢ / ٤٩٧)، وهي في «رسالة القشيري» (١٥١)، وانظر ما علقناه هناك.

(2) مضى قريباً (ص ٣٨٥)، وتخريجه هناك.

(3) لا يؤخذ من الرواية السابقة في المسألة الثانية أنه كان يعترض، بل كان يتابع السؤال ويكثر منه فقط؛ فيقول: «فإن كان كذا. . .» بإيعاز أصحاب مالك لِتَهَيُّبِهِم سؤاله بأنفسهم. (د).

المسألة الرابعة

الاعتراض على الظواهر غير مسموع[1].

والدليل عليه أن لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع، ولسان العـرب يعدم فيه النص[2] أو يندر إذ قد تقدم أن النص إنما يكون نصاً إذا سلم عن احتمالات عشرة[3]، وهٰذا نادر أو معدوم، فإذا ورد دليل منصوصٌ وهو بلسان العرب؛ فالاحتمالات دائرة به، وما فيه احتمالاتٌ لا يكون نصاً على اصطلاح المتأخرين؛ فلم يبق إلا الظاهر والمجمل، فالمجمل الشأن فيه طلب المُبيِّن أو التوقف؛ فالظاهر هو المعتمد إذاً، فلا يصح الاعتراض عليه؛ لأنه من التعمق والتكلف.

وأيضـاً؛ فلو جاز الاعتـراض على المحتمـلات لم يبق للشـريعة دليل يعتمـد، لورود الاحتمالات وإن ضعفت، والاعتراض المسموع مثله يُضعف الدليل؛ فيؤدي إلى القول بضعف جميع[4] أدلة الشرع أو أكثرها، وليس كذٰلك باتِّفاق.

ووجهٌ ثالث: لو اعتبر مجرَّد الاحتمال في القول لم يكن لإنزال الكتب

---

(١) في (ماء): «غير مقبول».

(٢) يطلق النص على الدليل السمعي مطلقاً، ومنه قوله هنا: «دليل منصوص»، ويطلق على ما لا يحتمـل غير ما قصـد به؛ فيكـون قطعياً في دلالته على معناه، وهو ما سلم عن الاحتمالات العشرة، وهو ما أجرى المؤلف أدلته في الكتاب على مقتضاه، ويطلق على ما دل باعتبار وضعه واعتبار سوقه أيضاً على المعنى، وعلى هٰذا يقبل النص التأويل والتخصيص. (د).

(٣) تقدم في المسألة التاسعة من كتاب المقاصد. (د).

(٤) أي: حيث قلنـا بعدم النص، ومعلوم أن الإجماع والقياس مبنيان على أدلة الكتاب والسنة التي هي من قسم الظاهر الذي بقي من الأقسام كما سبق له، وقوله: «أو أكثرها»؛ أي: حيث قلنا بوجود قليل من النصوص. (د).

ولا لإرسال النبي عليه الصلاة والسلام بذٰلك فائدة؛ إذ يلزم أن لا تقوم الحجة على الخلق بالأوامر والنواهي والإخبارات؛ إذ ليست في الأكثر نصوصاً لا تحتمل غير ما قصد بها، لٰكن ذٰلك باطل بالإجماع والمعقول، فما يلزم عنه كذٰلك.

ووجهٌ رابع[1]: وهو أنَّ مجردَ الاحتمال إذا اعتبر أدَّى إلى انخرام العادات والثقة بها، وفتح بابَ السفسطةِ وجحدِ العلوم، ويبيِّن هٰذا المعنى في الجملة ما ذكره الغزالي [عن نفسه] في كتابه «المنقذ من الضلال»[2]، بل ما ذكره السوفسطائية في جَحدِ العلوم فبه[3] يتبيَّن لك أن منشأها تطريقُ الاحتمال في الحقائق العادية أو العقلية؛ فما بالك[4] بالأمور الوضعية؟

ولأجل اعتبار الاحتمال المجرد شدِّد على أصحاب البقرة إذ تعمقوا في السؤال عما لم يكن لهم إليه حاجة مع ظهور المعنى، وكذٰلك ما جاء في الحديث في قوله: «أحجُّنا هٰذا لعامنا أو للأبد؟»[5]، وأشباه ذٰلك، بل هو أصل في الميل عن الصراط المستقيم؛ ألا ترى أن المتبعين لما تشابه من الكتاب إنما اتبعوا فيها مجرد الاحتمال، فاعتبروه وقالوا فيه[6]، وقطعوا فيه على الغيب بغير دليل؛ فذمّوا بذٰلك وأمر النبي[7] عليه الصلاة والسلام بالحذر منهم.

---

(١) الأوجه الثلاثة السابقة ترجع إلى عدم إبطال الأدلة القولية بالاحتمالات، وهٰذا الوجه كالترقي عليها، وكأنه يقول: بل إذا اعتبرت الاحتمالات المجردة عن الأدلة؛ بطلت العلوم الأخرى المرتبة على العادات، أي: الأسباب والمسببات العادية المبثوثة في الكون؛ فالتجربيات والمشاهدات تلحقها الاحتمالات، فإذا اعتبرت ضاعت العلوم اليقينية، أي: فقبول الاحتمالات مطلقاً يفسد سائر العلوم عقلية ونقلية؛ فهو باطل. (د).

(٢) انظر منه: (ص ٢٦ وما بعد).

(٣) كذا في (ط)، وفي غيره: «منه».

(٤) في (ط): «فما ظنك».

(٥) مضى تخريجه (١ / ٢٥٦).

(٦) في (م): «وقالوا فيه على»، والصواب حذف «على». وفي (ط): «عن الغيب».

(٧) أي: بقوله في الحديث المشهور: «فأولٰئك الذين سمى الله؛ فاحذروهم». (د). قلت: مضى تخريجه (ص ١٤٣).

وَوجهٌ خامس: وهو أن القرآن قد احتج على الكفار بالعمومات العقلية والعمومات[1] المتفق عليها؛ كقوله تعالى: ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ إلى أن قال: ﴿سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ﴾[2] [المؤمنون: ٨٤ ـ ٨٩]؛ فاحتج عليهم بإقرارهم بأن ذٰلك لله على العموم، وجعلهم إذ أقروا بالربوبية لله في الكل ثم دعواهم الخصوص مسحورين لا عقلاء.

وقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [العنكبوت: ٦١]، يعني: كيف يُصرفون عن الإقرار بأن الرب هو الله بعد ما أقروا[3]؛ فيدَّعون لله شريكاً.

وقال تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۖ يُكَوِّرُ ٱلَّيْلَ عَلَى ٱلنَّهَارِ . . .﴾ إلى قوله: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ ٱلْمُلْكُ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ﴾ [الزمر: ٥ ـ ٦]، وأشباه ذٰلك مما ألزموا أنفسهم فيه الإقرار بعمومه، وجعل خلاف ظاهره على خلاف المعقول، ولو لم يكن عند العرب الظاهرُ حجةً غير معترض عليها لم يكن في إقرارهم بمقتضى العموم حجة عليهم، لٰكن الأمر

(١) أي: فمع كونها عقلية وثابتة في الواقع بالعقل كما سيقول: «وجعل خلاف ظاهره على خلاف المعقول» هي متفق عليها بين المتناظرين، وهٰذا الثاني هو محل الاستدلال هنا باعتبار الظواهر لأن العموم المسلم بين الطرفين هو من باب الظَّاهر في هٰذه التراكيب. (د).

(٢) أي: تخدعون وتصرفون عن الحق. (ماء).

(٣) ليكن على ذكر منك أنهم كانوا يعترفون بأن الله هو الرب الخالق لكل شيء، المالك المتصرف في السماوات والأرض، ولٰكنهم مع هٰذا يؤلِّهون معه شيئاً من مخلوقاته؛ نجوماً، أو حجارةً، أو غيرها، يعبدونها؛ فكان الرد عليهم موجهاً إلى أن مستحق العبادة هو المتصرف في الكون وحده، وأنهم يكونون مجانين إذا جمعوا بين الاعتراف بعموم التصرف له وحده وبين تأليه غيره وعبادته، ولذا جعل ختام الآيات الذي هو كالنتيجة قوله: ﴿لا إله إلا هو﴾ [المؤمنون: ١١٦]؛ فجعل المعنى بالحصر، ومحط الرد عليهم هو نفي الشريك في الألوهية والعبادة؛ فقوله: «فيدعون لله شريكاً»؛ أي: في استحقاق العبادة. (د).

على خلاف ذٰلك؛ فدل على أنه ليس مما يعترض عليه.

وإلى هٰذا[1]؛ فأنت ترى ما ينشأ بين الخصوم وأرباب المذاهب من تشعب الاستدلالات، وإيراد الإشكالات عليها بتطريق[2] الاحتمالات؛ حتى لا تجد عندهم بسبب ذٰلك دليلاً يعتمد لا قرآنياً ولا سُنياً، بل انجرَّ هٰذا الأمر إلى المسائل الاعتقادية؛ فاطَّرحوا فيها الأدلة القرآنية والسنية لبناء كثير منها على أمور عادية؛ كقوله [تعالى][3]: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ﴾ الآية [الروم: ٢٨].

وقوله: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٥].

وأشباه ذٰلك.

واعتمدوا على مقدمات عقلية غير بديهيّة[4] ولا قريبة من البديهيّة[5]، هرباً من احتمال يتطرَّق في العقل للأمور العادية؛ فدخلوا في أشد مما منه فرُّوا، ونشأت مباحث لا عهد للعرب بها وهم المخاطبون أولاً بالشريعة؛ فخالطوا الفلاسفة في أنظارهم، وباحثوهم في مطالبهم **التي لا يعود الجهل بها على الدين بفساد، ولا يزيد البحث فيها إلا خبالاً**، وأصل ذٰلك كله الإعراض عن مجاري العادات في العبارات ومعانيها الجارية في الوجود.

وقد مرَّ فيما تقدم أن مجاري العادات قطعية في الجملة وإن طرق العقل إليها احتمالاً؛ فكذٰلك العبارات لأنها في الوضع[6] الخطابي تماثلها أو تقاربها.

---

(١) أي: ويضم إلى هٰذه الوجوه الخمسة أنه يترتب على سماع الاعتراض على الظاهر تلك المفاسد. (د).

(٢) في (ماء): «لتطريق».

(٣) زيادة من (م) و (ط).

(٤) في (د): «بديهة».

(٥) في (د): «البديهة».

(٦) في (ط): «الموضع».

ومـر أيضـاً بيان كيفية اقتناص القطع من الظنيات، وهي **خاصة**[1] **هٰذا الكتاب لمن تأمله والحمد لله**؛ فإذاً لا يصح في الظواهر الاعتراض عليها بوجوه الاحتمالات المرجوحة؛ إلا أن يدل دليل على الخروج[2] عنها، فيكون ذٰلك داخلاً في باب التعارض والترجيح، أو في باب البيان، والله المستعان.

* * * * *

---

(١) تتبع الظنيات في الدلالة أو في المتن أو فيهما، والوجوه العقلية كذٰلك، ويضم قوة منها إلى قوة، ولا يزال يستقري حتى يصل إلى ما يعدُّ قاطعاً في الموضوع ويصير كالتواتر المعنوي، ولا يبالي أن يكون بعض الأدلة ضعيفاً لأنه لا يستند إلى دليل خاص؛ كما أن رواة التواتر المعنوي لا يلزم في جميعهم أن يكـونوا محل الثِّقة، ولٰكن المجموع يلزم أن يكون كذٰلك؛ فهٰذه خاصية هٰذا الكتاب في استدلالاته، وهي طريقة ناجحة أدت إلى وصوله إلى المقصود، اللهم إلا في النادر، رحمه الله رحمة واسعة. (د).

(٢) فتكون حينئذ هي المؤول بعينه. (د).

المسألة الخامسة

النـاظر[1]في المسائل الشرعية إما ناظر[1]في قواعدها الأصلية أو في جزئياتها الفـرعية، وعلى كلا الوجهين؛ فهو إما مجتهد أو مناظر، فأما المجتهد الناظر لنفسه؛ فما أداه إليه اجتهاده فهو الحكم في حقه، إلا أن الأصول والقواعد إنما ثبتت بالقطعيات[2]، ضرورية كانت أو نظرية، عقلية أو سمعية، وأما الفروع؛ فيكفي فيها مجرد الظن على شرطه المعلوم في موضعه، فما أوصله إليه الدليل؛ فهو الحكم في حقه أيضاً، ولا يفتقر إلى مناظرة؛ لأن نظره في مطلبه إما نظر في جزئي، وهو ثان عن نظره في الكلي الذي ينبني عليه، وإما نظر في كلي ابتداءً، والنظر في الكليات ثانٍ عن[3] الاستقراء، وهو محتاج إلى تأمل واستبصار وفسحة زمان يسع ذٰلك.

وهٰكـذا إن كان عقلياً؛ ففـرض المناظرة هنا لا يفيد لأن المجتهد قبل الـوصـول متطلب من الأدلة الحاضرة عنده؛ فلا يحتاج إلى غيره فيها، وبعد الوصول هو على بينة من مطلبه في نفسه؛ فالمناظرة عليه بعد ذٰلك زيادة.

وأيضاً؛ فالمجتهد أمين على نفسه، فإذا كان مقبول القول قبله المقلد، ووكله المجتهد الآخر إلى أمانته؛ إذ هو عنده مجتهد مقبول القول؛ فلا يفتقر إذا اتضح له مسلك المسألة إلى مناظرة.

---

(١) في (ط): «النظر. . . إما نظر. . .».

(٢) ولا يقال: إذا كانت القواعد الأصولية التي تفرع عنها الجزئيات لا بد أن تكون قطعية؛ فكيف يتـأتى الخـلاف بين الأصـوليين في تلك القواعد لأن المراد أنها قطعية هٰذا المجتهد بعد استقرائه أدلتها حتى يقطع بها؟ وهٰذا لا ينافي أن غيره يقطع ويجزم بما يخالفها حسبما أدت إليه الأدلة التي ارتضاها، ويكون الفرق بين الأصول والفروع أن الأولى لا يعمل ولا يفرع عليها، إلا إذا جزم بخلاف الفروع؛ فإنها يكفي فيها الظن القوي بأن هٰذا هو حكم الله فيها. (د). وفي (ط): «تثبت بالقطعيات».

(٣) في الأصل: «على».

وهنـا أمثلة كثيرة؛ كمشـاورة[1] رسول الله ﷺ السَّعْدَيْن[2] في مصالحة الأحـزاب على نصف تمـر المدينة، فلما تبين له من أمرهما عزيمة المصابرة والقتال؛ لم يبغ به بدلاً ولم يستشر غيرهما، وهكذا مشاورته[3] وعرضه الأمر في شأن عائشة، فلما أنزل الله الحكم؛ لم يُلق على أحد بعد وضوح القضية، ولما منعت العـرب الزكاة عزم أبو بكر على قتالهم، فكلمه[4] عمر في ذلك؛ فلم

---

(١) وإن كانت الأمثلة ما عدا الثاني في مصلحة عامة المسلمين، وليست خاصة بالمجتهد ﷺ في قتال الأحزاب، ولا بأبي بكر في مثاليه؛ إلا أن المجتهد في الموضوعين لما كان هو المسؤول عن الأمر وتنفيذه عد كأنه يجتهد لنفسه، وعليه؛ فلا تكون الأمثلة خارجة عن أصل فرضه. (د).

(٢) سعد بن معاذ، وسعد بن عبادة، وفي رواية لما سألوه أن يناصفهم تمر المدينة؛ قال: «حتى أستأمر السعود هذين، وسعد بن الربيع، وسعد بن خيثمة، وسعد بن مسعود». فقالوا: لا والله ما أعطينا في أنفسنا الدنية في الجاهلية؛ فكيف وقد جاء الله بالإسلام وأعزنا بك، ما لهم عندنا إلا السيف. (د).

قلت: مضى تخريج ذلك في (١ / ٤٩٩).

(٣) فقد دعا علياً وأسامة بن زيد، فأما أسامة؛ فقال: «أهلك، ولا نعلم إلا خيراً»، وأما علي؛ فقـال: «لم يضيق الله عليك، والنسـاء سواهـا كثير، وسل الجارية تصدقك، وسأل بريرة أيضاً»، أما كلمات سيدنا علي؛ فكانت مخبأة للإسلام بعد، فكان بسببها ما كان. (د).

قلت: مشاورته ﷺ لأسامة وعلي واردة ضمن حديث الإفك الطويل، وقد مضى تخريجه (٢/٤٢٢)، وقـول الشـارح: «أما كلمات سيدنا علي... إلخ» ليس بصحيح ألبتة ولا ارتباط بين مشورته رضي الله عنه وما وقـع فيما بعد، وتفصيل ذلك يطول.

(٤) حيث قال: كيف تقاتل الناس، وقد قال رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله» الحديث؛ فقال: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والـزكاة؛ فإنَّ الزكاة حق المال.

فإنْ قلتَ: أفلا يعد ما وقع من عمر والصحابة في احتجاجهم بالحديث مناظرة على أبي بكر؟

فالجـواب: إن هذا داخـل في مناظرة المستعين الآتية، وكلامنا الآن في المجتهد الذي =

يلتفت إلى وجـه المصلحة في ترك القتال؛ إذ وجد النص الشرعي المقتضي لخلافه، وسألوه[1] في رد أسامة ليستعين به وبمن معه على قتال أهل الردة فأبى لصحة الدليل عنده بمنع رد ما أنفذه رسول الله ﷺ[2].

وإذا تقرر وجود هٰذا في الشريعة وأهلها[3] لم يحتج بعد ذٰلك إلى مناظرة ولا إلى مراجعة؛ إلا من باب الاحتياط، وإذا فرض محتاطاً؛ فذٰلك إنما يقع إذا بني عليه بعض التردد فيما هو ناظر فيه، وعند ذٰلك يلزمه أحد أمرين:

إما السكوت اقتصاراً على بحث نفسه إلى التبين؛ إذ لا تكليف عليه قبل بيان الطريق.

وإما الاستعانة بمن يثق به، وهو المناظر المستعين؛ فلا يخلو أن يكون

= وضحت له القضية؛ فلا يحتاج إلى المناظرة، وأبو بكر من هٰذا القبيل وإن احتاج غيره إلى مناظرته. (د).

قلت: ومناظرة أبي بكر وعمر مضى تخريجها (١ / ٥٠٠)، وانظر: «مسند الفاروق» (٢ / ٦٧٢ - ٦٧٣) لابن كثير.

(١) أي: بلسان عمر؛ فشدد النكير عليهم؛ كما في كتب السير، وفي «السيرة الحلبية» توسع وبسط في الموضوع. (د).

(٢) يشير إلى ما أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب المغازي، باب بعث النبي ﷺ أسامة بن زيد رضي الله عنهما في مرضه الذي توفي فيه، ٨ / ١٥٢ / رقم ٤٤٦٨، ٤٤٦٩) عن ابن عمر رضي الله عنهما؛ أن رسول الله ﷺ بعث بعثاً وأمَّر عليهم أسامة بن زيد، فطعن الناس في إمارته؛ فقام رسول الله ﷺ؛ فقال: «إنْ تطعنوا في إمارته؛ فقد كنتم تطعنون في إمارة أبيه من قبل، وايم الله؛ إنْ كان لخليقاً بالإمارة، وإنْ كان لمن أحبِّ الناس إليَّ، وإن هٰذا لمن أحبِّ الناس إليَّ بعده».

(٣) أي: الصحابة العارفين بها والمجتهدين في أحكامها، وقوله: «لم يحتج بعد ذٰلك إلى مناظرة»؛ أي: في إثبات المسألة، أو معناه: لم يحتج في مثله، أي: في الجزئيات التي من قبيله إلى مناظرة وربما ساعد هٰذا الفهم قوله: «ولا إلى مراجعة إلا من باب الاحتياط». (د).

موافقاً له في الكليات التي يرجع إليها ما تناظرا[1] فيه، أو لا.

فإن كان موافقاً له صح إسناده[2] إليه واستعانته به لأنه إنما يبقى له تحقيق[3] مناط المسألة المناظر فيها، والأمر سهل فيها؛ فإن اتفقا فحسن، وإلا فلا حرج لأن الأمر في ذلك راجع إلى أمر ظني مجتهد فيه، ولا مفسدة في وقوع الخلاف هنا حسبما تبيَّن في موضعه.

وأمثلة هذا الأصل كثيرة، يدخل فيها أسئلة الصحابة رسول الله ﷺ في المسائل المشكلة عليهم، كما في سؤالهم[4] عند نزول قوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢].

وعند نزول[5] قوله: ﴿وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٤].

وسؤال ابن أم مكتوم حين نزل: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ الآية [النساء: ٩٥]، حتى نزل[6]: ﴿غَيْرُ أُو۟لِى ٱلضَّرَرِ﴾ [النساء: ٩٥].

وسؤال عائشة عند قوله عليه الصلاة والسلام: «من نوقش الحساب

---

(١) في (ط) و(م): «تناظر». (٢) في (ط): «استناده».

(٣) بل وتحقيق الأدلة الجزئية من كتاب وسنة أو قياس... إلخ.

(٤) مضى لفظه وتخريجه في (٣ / ٤٠٢).

(٥) مضى لفظه وتخريجه في (٤ / ٣٧).

(٦) يشير المصنف إلى ما أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الجهاد، باب قول الله عز وجل: **﴿لا يستوي القاعدون من المؤمنين...﴾**، ٦ / ٤٥ / رقم ٢٨٣١) عن البراء؛ قال: «لما نزلت: **﴿لا يستوي القاعدون من المؤمنين﴾** دعا رسول الله ﷺ زيداً؛ فجاءهُ بكتفٍ فكتبها، وشكا ابنُ أمِّ مكتوم ضرارته؛ فنزلت: **﴿لا يستوي القاعدون من المؤمنين غيرُ أولي الضرر﴾**».

وأخرجه البخاري في «صحيحه» (رقم ٢٨٣٢، وبرقم ٤٥٩٢) عن زيد بن ثابت بنحوه.

عذِّب»[1]، واستشكالها مع الحديث قول الله تعالى: ﴿ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ[2] حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: ٨].

وأشباه ذٰلك.

وإنما قلنا: إن هٰذا الجنس من السؤالات داخل في قسم المناظر المستعين؛ لأنهم إنما سألوا بعد ما نظروا في الأدلة، فلما نظروا أشكل عليهم الأمر، بخلاف السائل عن الحكم ابتداءً، فإن هٰذا من قبيل المتعلمين؛ فلا يحتاج إلى غير تقرير الحكم، ولا عليك من إطلاق[3] لفظ «المناظر»؛ فإنه مجرد اصطلاح لا ينبني عليه حكم، كما أنه يدخل تحت هٰذا الأصل ما إذا أجرى الخصم المحتج نفسه مجرى السائل المستفيد؛ حتى ينقطع الخصم بأقرب الطرق[4] كما جاء في شأن محاجة إبراهيم عليه السلام [قومه][5] بالكوكب والقمر والشمس؛ فإنه فرض نفسه بحضرتهم مسترشداً حتى يبين لهم من نفسه البرهان أنها ليست بآلهة، وكذٰلك قوله في الآية الأخرى: ﴿ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا تَعْبُدُونَ * قَالُوا۟ نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَـٰكِفِينَ﴾ [الشعراء: ٧٠ ـ ٧١].

فلما سأل عن المعبود سأل عن المعنى الخاص بالمعبود بقوله: ﴿ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ * أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ﴾ [الشعراء: ٧٢ ـ ٧٣]؛ فحادوا عن الجواب إلى الإقرار بمجرد الاتباع للآباء.

---

(١) مضى تخريجه (٣ / ٢٩٣).

(٢) حتى قال لها: «ذٰلك العرض». (د).

قلت: وقوله هٰذا قطعة من الحديث السابق.

(٣) الذي قد تظهر منافاته لإدخال هٰذا الجنس في قسم المناظر المستعين؛ لأن الصحابة لا يعدون مناظرين للنبي ﷺ إذا روعي معنى المناظرة اصطلاحاً، يعني لأن هٰذا اصطلاح آخر. (د).

(٤) لأنه يأخذ من مناظره الموافقة على مقدمات الدليل أولاً فأولاً؛ حتى لا يبقى إلا الاعتراف بالنتيجة. (د).

(٥) سقطت من (ط).

ومثله قوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾ الآية [الأنبياء: ٦٣].

وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَيْءٍ﴾ [الروم: ٤٠].

وقوله: ﴿أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّي إِلَّا أَن يُهْدَىٰ﴾ الآية [يونس: ٣٥].

وقوله: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٩٥] إلى آخرها.

فهٰذه الآي وما أشبهها إشارات إلى التنزل منزلة الاستفادة والاستعانة في النظر، وإن كان مقتضى الحقيقة فيها تبكيت الخصم؛ إذ كان مجيئاً بالبرهان في معرض الاستشارة في صحته؛ فكان أبلغ[1] في المقصود في المواجهة بالتبكيت، ولما اخترموا من التشريعات أموراً كثيرة أدهاها الشرك طولبوا[2] بالدليل؛ كقوله تعالى: ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾ [الأنبياء: ٢٤].

﴿قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ [يونس: ٥٩].

﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ﴾ الآية [المؤمنون: ١١٧].

---

(١) لأن مواجهة الخصم بالتبكيت تنفره من استماع سائر الدليل، وتثير فيه حمية العناد، وقد استعمل القرآن الطريقين في مقامين. (د).

(٢) الفرق بين هٰذا النوع وما قبله في محاجة إبراهيم وما بعدها، أن تلك فيها الأسئلة تفصيلية تؤخذ منها مقدمات الدليل الخاص الذي يقوم حجة على الخصم، أما هٰذه؛ فالسؤال فيها بطلب البرهان إجمالاً على دعواهم، يعني: وهم عاجزون عنه؛ فلم يبق إلا تسليمهم ببطلانها. (د).

وهو من جملة المجادلة بالتي هي أحسن.

وإن كان المناظر مخالفاً له في الكليات التي ينبني عليها النظر في المسألة؛ فلا يستقيم له الاستعانة به، ولا ينتفع به في مناظرته؛ إذ ما من وجه جزئي في مسألته إلا وهو مبني على كلي، وإذا خالف في الكلي؛ ففي الجزئي المبني عليه أولى؛ فتقع مخالفته في الجزئي من جهتين، ولا يمكن رجوعها إلى معنى متفق[1] عليه؛ فالاستعانة مفقودة.

ومثاله في الفقهيات مسألة الربا في غير المنصوص عليه؛ كالأرز، والدخن، والذرة، والحلبة، وأشباه ذٰلك؛ فلا يمكن الاستعانة هنا بالظاهريّ النافي للقياس لأنه بانٍ على نفي القياس جملة، وكذٰلك كل مسألة قياسية لا يمكن أن يناظر فيها مناظرة المستعين؛ إذ هو مخالف في الأصل الذي يرجعان إليه، وكذٰلك مسألة الحلبة والذرة أو غيرهما بالنسبة إلى المالكي إذا استعان بالشافعي أو الحنفي وإن قالوا بصحة القياس؛ لبنائهما المسألة على خلاف[2] ما يبني عليه المالكي، وهٰذا القسم شائع في سائر الأبواب؛ فإن المنكر للإجماع لا يمكن الاستعانة به في مسألة تنبني على صحة الإجماع، والمنكر

---

(١) أي: فتضيع فائدة المناظرة التي يقصد منها رجوع المتناظرين إلى الحق. (د).

(٢) القياس يتوقف على العلة؛ فبعد الاتفاق عليها تمكن الاستعانة في مثل هٰذا الموضوع، أما إذا اختلف فيها كما هنا؛ فلا يتأتى الاتفاق في نتيجة القياس؛ فالمالكية يقولون: إن العلة في ربا النسيئة مجرد الطعم لا على وجه التداوي، فيدخل فيه الخضر والفواكه والبقول؛ فيمنع فيها النسيئة ولو متساوية، ومن ذٰلك الحلبة ولو جافة، وربا الفضل علته الاقتيات والادخار، أي مجموع الأمرين؛ فالطعام الربوي ما يقتات ويدخر، فهٰذا يمنع فيه الفضل في الجنس الواحد، والنسيئة مطلقاً، ومنه الأرز والدخن والذرة، ويلحق به المصلح، والشافعية يقولون: كل مطعوم ولو خضراً أو دواء أو مصلحاً يدخله ربا الفضل وربا النسيئة، والحنفية يقولون: العلة الاتفاق في الجنس والتقدير بالكيل والوزن؛ كما ذكره في «البحر». (د).

لإجماع أهل المدينة لا يمكن أن يستعان به في مسألة تنبني عليه من حيث هو منكر، والقائل بأن صيغة الأمر للندب أو للإباحة أو بالوقف لا يمكنْ الاستعانة بهم لمن كان قائلاً بأنها للوجوب ألبتة.

فإن فرض المخالف مساعداً صحت الاستعانة، كما إذا كان مساعداً حقيقة، وهٰذا لا يخفى.

فصل

وإذا فرض المناظر مستقلاً بنظره غير طالب للاستعانة ولا مفتقراً إليها، ولٰكنه طالب لرد الخصم إلى رأيه أو ما هو منزل منزلته؛ فقد تكفل العلماء بهٰذه الوظيفة[1]، غير أن فيها أصلاً يرجع إليه، وقد مر التنبيه عليه في أول كتاب الأدلة[2]، وهنا تمامه بحول الله، وهي:



(١) وقد توسعوا في ذٰلك، وأطالوا في باب القياس الأصولي واعتراضاته، كما دون أهل المنطق فناً خاصاً في طرق الاعتراض على الحدود والأقيسة. (د).

(٢) في المسألة السادسة، وقد أحال بقية البيان هناك على المسألة السادسة هنا. (د).

المسألة السادسة

فنقول: لما انبنى الدليل على مقدمتين: إحداهما تحقق المناط، والأخرى تحكم عليه، ومرَّ أن محل النظر هو تحقق المناط ظهر انحصار الكلام بين المتناظرين هنالك، بدليل الاستقراء، وأما المقدمة الحاكمة؛ فلا بد من فرضها مسلمة.

وربما وقع الشك في هٰذه الدعوى؛ فقد يقال: إن النزاع قد يقع في المقدمة الثانية، وذٰلك أنك إذا قلت: «هٰذا مسكر، وكل [مسكر][1] خمر أو كل مسكر حرام»؛ فقد يوافق الخصم على أن هٰذا مسكر وهي مقدمة تحقيق المناط، كما أنه قد يخالف فيها أيضاً، وإذا خالف فيها؛ فلا نكير[2] على الجملة لأنها محل الاختلاف، وقد يخالف في أن كل مسكر خمر؛ فإن الخمر إنما يطلق على النيىء من عصير العنب، فلا يكون[3] هٰذا المشار إليه خمراً وإن أسكر، وإذ ذاك لا يسلَّم أن كل مسكر خمر، ويخالف أيضاً في أن كل مسكر حرام؛ فإن الكلية لهٰذه المقدمة لا تثبت لأنها مخصوصة أخرج منها النبيذ بدليل دل عليه، وإذا لم تصح كليتها؛ لم يكن فيها دليل، فإذاً [قد][4] صارت منازعاً فيها؛ فكيف يقال بانحصار النزاع في إحدى المقدمتين دون الأخرى؟ بل كل واحدة منهما قابلة للنزاع، وهو خلاف ما تأصَّل.

والجواب: أن ما تقدَّم صحيح، وهٰذا الإشكال غير وارد، وبيانه أن

---

(١) سقطت من (د) و (ف)، وكتب (د) ما نصه: «لعله سقط هنا كلمة «مسكر» كما يدل عليه لاحق الكلام».

(٢) أي: فلا بدع في ذٰلك، ولا ضرر في طريق المناظرة. (د).

(٣) أي: فلا يلزم إلا بعد تحقق أنه نيء من عصير العنب. (د).

(٤) ما بين المعقوفتين سقط من (د).

الخصمين إما أن يتفقا على أصل يرجعان إليه أم لا، فإن لم يتفقا على شيء[1]؛ لم يقع بمناظرتهما فائدة بحال، وقد مر هٰذا، وإذا كانت الدعوى لا بد لها من دليل، وكان الدليل عند الخصم متنازعاً فيه، فليس عنده بدليل؛ فصار الإتيان به عبثاً لا يفيد فائدة ولا يحصل [مقصوداً، و][2] مقصود المناظرة رد الخصم إلى الصواب بطريق يعرفه؛ لأن رده بغير ما يعرفه من باب تكليف ما لا يطاق؛ فلا بد من رجوعهما إلى دليل يعرفه الخصمُ السائلُ معرفةَ الخصم المستدل.

وعلى ذلك دل قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ الآية [النساء: ٥٩]؛ لأن الكتاب والسنة لا خلاف فيهما عند أهل الإسلام، وهما الدليل والأصل المرجوع إليه في مسائل التنازع، وبهذا [المعنى] وقع الاحتجاج على الكفار؛ فإن الله تعالى قال: ﴿قُل لِّمَنِ ٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ...﴾ إلى قوله: ﴿قُلۡ فَأَنَّىٰ تُسۡحَرُونَ﴾ [المؤمنون: ٨٤ ـ ٨٩].

فقرَّرهم بما به أقروا، واحتج [عليهم] بما عرفوا؛ حتى قيل لهم: ﴿فَأَنَّىٰ تُسۡحَرُونَ﴾ [المؤمنون: ٨٩]، أي: فكيف تخدعون عن الحق بعد ما أقررتم به، فادعيتم مع الله إلٰهاً غيره؟

وقال تعالى: ﴿إِذۡ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـٔٗا﴾ [مريم: ٤٢].

وهٰذا من المعروف عندهم؛ إذ كانوا ينحتون بأيديهم ما يعبدون.

وفي موضع آخر: ﴿أَتَعۡبُدُونَ مَا تَنۡحِتُونَ﴾ [الصافات: ٩٥].

وقال تعالى: ﴿قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأۡتِي بِٱلشَّمۡسِ مِنَ ٱلۡمَشۡرِقِ فَأۡتِ بِهَا مِنَ ٱلۡمَغۡرِبِ﴾ [البقرة: ٢٥٨].

---

(١) في (م): «يتفقا على [كل] شيء».

(٢) سقطت من (ط).

قال له ذٰلك بعد ما ذكر له قوله: ﴿رَبِّيَ ٱلَّذِى يُحْيِۦ وَيُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٥٨]؛ فوجد الخصم مدفعاً، فانتقل إلى ما لا يمكنه فيه المدفع [لا] بالمجاز ولا بالحقيقة، وهو من أوضح الأدلة فيما نحن فيه.

وقال تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ﴾ الآية [آل عمران: ٥٩]؛ فأراهم البرهان بما لم يختلفوا فيه، وهو آدم.

وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تُحَآجُّونَ فِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمَآ أُنزِلَتِ ٱلتَّوْرَىٰةُ وَٱلْإِنجِيلُ إِلَّا مِنۢ بَعْدِهِۦٓ﴾ [آل عمران: ٦٥]، وهذا قاطع في دعواهم أن إبراهيم يهودي أو نصراني.

وعلى هٰذا النحو تجد احتجاجات القرآن؛ فلا يؤتي فيه إلا بدليل يقر الخصم بصحته شاء أم أبى.

وعلى هذا النحو جاء الرد على من قال: ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٩١]؛ قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ الآية [الأنعام: ٩١]؛ فحصل إفحامه بما هو به عالم.

وتأمل حديث صلح الحديبية؛ ففيه إشارة إلى هٰذا المعنى، فإنه لما أمر علياً أن يكتب «بسم الله الرحمٰن الرحيم». قالوا: ما نعرف «بسم الله الرحمٰن الرحيم»، ولٰكن اكتب ما نعرف: «باسمك اللهم». فقال: اكتب «من محمد رسول الله». قالوا: لو علمنا أنك رسول الله لاتبعناك، ولٰكن اكتب اسمك واسم أبيك؛ فعذرهم رسول الله ﷺ، وإن كان قولهم[1] من حمية الجاهلية، وكتب على ما قالوا[2]، ولم يحتشم من ذٰلك حين أظهروا [له] النَّصَفة[3] من عدم

---

(١) في (د): «وإنْ كان هٰذا من حمية . . .»، وفي (ط): «وإن كان قولهم ذٰلك من . . .».

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب المغازي، باب عُمرة القضاء، ٨ / ٤٩٩ / رقم ٤٢٥١) عن البراء بن عازب بنحوه. =

العلم وأنهم إنما يعرفون كذا.

وإذا ثبت هٰذا؛ فالأصل المرجوع إليه هو الدليل الدال على صحة الدعوى، وهو ما تقرر في المقدمة الحاكمة؛ فلزم[1] أن تكون مسلَّمة عند الخصم من حيث جعلت حاكمة في المسألة؛ لأنها إن لم تكن مسلمة لم يفد الإتيان بها، وليس فائدة التحاكم إلى الدليل إلا قطع النزاع ورفع الشغب[2]، وإذا كان كذٰلك؛ فقول القائل: «هٰذا مسكر وكل مسكر خمر» إن فرض تسليم الخصم فيه للمقدمة الثانية؛ صح الاستدلال من حيث أتى بدليل مسلم، وإن فرض نزاع الخصم فيها لم يصح الاستدلال بها ألبتة، بل تكون مقدمة تحقيق المناط في قياس آخر، وهي التي لا يقع النزاع إلا فيها؛ فيبين أن كل مسكر خمر بدليل استقراء أو نص أو غيرهما، فإذا بين[3] ذٰلك حكم عليه بأنه حرام مثلاً إن كان مسلماً أيضاً عند الخصم، كما جاء في النص: «إن كل خمر حرام»[4]، وإن نازع في أن كل خمر حرام؛ صارت مقدمة تحقيق المناط، ولا بد إذ ذاك من مقدمة أخرى تحكم عليها، وفي كل مرتبة من هٰذه المراتب لا بد من مخالفة الدَّعوى للدَّعوى الأخرى التي في المرتبة الأخرى؛ فإن سؤال السائل: هل كل خمر حرام؟ مخالف لسؤاله إذا سأل: هل كل مسكر خمر؟

وهٰكذا سائر مراتب الكلام في هٰذا النمط؛ فمن هنا لا ينبغي أن يؤتى

= وليس فيه ذكر للبسملة، ووردت في حديث المِسْوَر بن مخرمة، أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط، ٥ / ٣٢٩ - ٣٣٠ / رقم ٢٧٣١، ٢٧٣٢)، وهو ضمن حديث طويل.

(٣) النَّصَفَة؛ بالتحريك: اسم الإنصاف، وتفسيره أن تعطيه من نفسك النِّصف، أي تعطيه من الحق كالذي تستحق لنفسك، قاله في «لسان العرب». (ماء).

(١) في (ط): «فيلزم».

(٢) أي: تهييج الشر. (ماء).

(٣) في (ط): «تبيَّن».

(٤) مضى تخريجه (٤ / ٣٦٠).

بالدليل على حكم المناط منازعاً فيه، ولا مظنة للنزاع فيه؛ إذ يلزم فيه الانتقال من مسألة إلى أخرى لأنا إن فعلنا ذٰلك لم تتخلص لنا مسألة، وبطلت فائدة المناظرة.

فصل

واعلم أن المراد بالمقدمتين ها هنا ليس ما رسمه أهل المنطق على وفق الأشكال المعروفة، ولا على اعتبار التناقض والعكس، وغير ذٰلك وإن جرى الأمر على وفقها في الحقيقة؛ فلا يستتبُّ جريانه على ذٰلك الاصطلاح؛ لأن المراد تقريب الطريق الموصل إلى المطلوب على أقرب ما يكون، وعلى وفق ما جاء في الشريعة، وأقرب الأشكال إلى هٰذا التقرير[1] ما كان بديهياً في الإنتاج أو ما أشبهه من اقتراني أو استثنائي؛ إلا أن المتحرى فيه إجراؤه على عادة العرب في مخاطباتها ومعهود كلامها، إذ هو أقرب إلى حصول المطلوب على أقرب ما يكون، ولأن التزام الاصطلاحات المنطقية والطرائق المستعملة فيها مبعد عن الوصول إلى المطلوب في الأكثر؛ لأن الشريعة لم توضع إلا على شرط الأمِّية، ومراعاةُ علم المنطق في القضايا الشرعية مُنافٍ لذٰلك؛ فإطلاق لفظ المقدمتين لا يستلزم ذٰلك الاصطلاح.

ومن هنا يعلم معنى ما قاله المازري في قوله عليه الصلاة والسلام: «كلُّ مُسْكـر خمـر، وكلُّ خمرٍ حرامٌ»[2]؛ قال: «فنتيجة[3] هاتين المقدمتين أن كل مُسكر حرام»، قال: «وقد أراد بعض أهل الأصول أن يمزج هٰذا بشيء من علم أصحاب المنطق؛ فيقول: إنَّ أهلَ المنطق يقولون: لا يكون القياس ولا تصحُّ

---

(١) في (ماء): «التقريب».

(٢) مضى تخريجه (٤ / ٣٦٠).

(٣) في مطبوع «المعلم» (٣ / ٦٣، فقرة رقم ٩٣٧): «فإن نتيجة...».

النَّتيجة إلا بمقدمتين؛ فقوله: «كل مسكر خمر» مقدمة لا تنتج بانفرادها شيئاً. . .[1].

وهٰـذا وإن اتَّفق لهٰـذا الأصـولي ها هنـا[2] وفي موضع أو موضعين في الشريعة؛ فإنه لا يستمرّ في سائر أقيستها، ومعظم طرق الأقيسة الفقهية لا يُسلك فيهـا هٰذا المسلك، ولا يعـرف من هٰذه الجهـة، وذٰلك أنا [مثلاً][3] لو عللنا تحريمه عليه الصلاة والسلام التفاضلَ في البُرّ بأنه مطعوم كما قال الشافعي؛ لم نقدر أن نعرف هٰذه العلة إلا ببحث[4] وتقسيم، فإذا[5] عرفناها؛ فللشافعي

(١) في مطبوع «المعلم» (٣ / ٦٤) بعد كلمة «شيئاً» ما نصُّه: «وهم يسمّون اللفظة الأولى من المقدمة موضوعاً، واللفظة الثانية محمولاً، بمعنى أن اللفظة الأولى وضعت لأن تحمل الثانية عليهـا؛ فيكـون المحمـول في المقدمة الأولى هو الموضوع في المقدمة الثانية، وتكون النتيجة موضوع المقدمة الأولى ومحمول الثاني؛ فيصير كل مسكر حرام، ويجعل أصحاب المنطق هٰذا أصلاً يسهِّلون به معرفة النتائج والقياس، وهٰذا وإن اتفق. . .».

(٢) أي: في نظم هٰذا الحديث الذي جاء على رسم المنطق مصادفةً. (د).

(٣) سقطت من النسخ المطبوعة، وهي في الأصل و (ط)، وعند المازري في «المعلم» (٣ / ٦٤).

(٤) أي: عن الصفـات الـلاحقة للبُرِّ، وتقسيم لها بين ما يصلح علة وإمارة شرعية على حرمة التفاضل وما لا يصلح، وهٰذا هو المعبر عنه بالسبر والتقسيم عندهم، وبعد معرفتها بهٰذا الطريق يستوي أن تجعلها حداً أوسط، ونصوغ الدليل على طريقة أهل المنطق، وألا نجعلها كذٰلك؛ فنعبر بأي عبارة، فنقول مثلاً: السفرجل ربوي لأنه من المطعومات، والموضع يستمد من تعريف الدليل عند كل من الأصوليين والمنطقيين ومعرفة النسبة بينهما باعتبار التحقق والوجود، والرد المشار إليه ممكن كما بسطوه في شرح قول ابن الحاجب: «ولا بد من مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه، فمن ثم وجبت المقدمتان». فقالوا: إن هٰذا ظاهر على الاصطلاح المنطقي، أما على الأصولي الذي يقول: إن الدليل هو المفرد كالعالم مثلاً؛ فإنما تجبان فيه من حيث يتعلق به النظر بالفعل، ويكون معنى الاستلزام حينئذ المناسبة المصححة للانتقال. (د).

(٥) في (د): «فإذ»، وفي الأصل و (ف) و (م) و (ط) و (ماء) ما أثبتناه، وكذا في «المعلم» (١ / ٦٤).

أن يقـول حينئـذ: كلٌّ سفـرجلٍ مطعوم، وكل مطعوم ربوي؛ فتكون النتيجة السفرجل ربوي»[1].

قال: «ولٰكن هٰذا لا يفيد[2] الشافعي فائدة؛ لأنه إنما عرف هٰذا وصحة هٰذه النتيجة بطريقة أخرى، فلما عرفها من تلك الطريقة أراد أن يضع عبارة يعبر بها عن مذهبه؛ فجاء بها على هٰذه الصيغة»[3].

قال: «ولو جاء بها على أيِّ صيغةٍ أراد مما يؤدي منه مراده[4]؛ لم يكن لهٰذه الصيغة مزيَّة عليها»[5].

قال: «وإنما[6] نبَّهنا على ذٰلك لـمَّا ألفينا بعض المتأخرين صنف كتاباً أراد أن يردَّ فيها أصول الفقه لأصول علم المنطق»[7].

هٰذا ما قاله المازري، وهو صحيح في الجملة، وفيه من[8] التنبيه ما ذكرناه من عدم التزام طريقة أهل المنطق في تقرير القضايا الشرعية، وفيه[9] أيضاً إشارة إلى ما تقدم من أن المقدمة الحاكمة على المناط إن لم تكن متفقاً عليها مسلمة عند الخصم؛ فلا يفيد وضعها دليلاً.

---

(١) «المعلم بفوائد مسلم» (٣ / ٦٤).

(٢) في مطبوع «المعلم» (٣ / ٦٤): «ما يفيد. . .».

(٣) «المعلم بفوائد مسلم» (٣ / ٦٤).

(٤) في مطبوع «المعلم»: «مما تؤدي عنه مراده».

(٥) «المعلم بفوائد مسلم» (٣ / ٦٤).

(٦) في (م): «وإنا».

(٧) «المعلم بفوائد مسلم» (٣ / ٦٤).

(٨) أي: حيث قال «فالشافعي. . . إلخ». (د).

(٩) أي: حيث قال «ولٰكن هٰذا لا يفيد الشافعي شيئاً». (د).

ولما كان قوله عليه الصلاة والسلام: «وكلُّ خمرٍ حرام»[1] مسلَّماً لأنه نص النبي؛ لم يعترض فيه المخالف، بل قابله بالتسليم، واعترَض القاعدة بعدم[2] الاطِّراد، وذٰلك مما يدل على أنه من كلامه عليه الصلاة والسلام أمر اتفاقي، لا أنه قصد قصد المنطقيين.

وهكذا يقال في القياس الشرطي في نحو قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]؛ لأن ﴿لَوْ﴾ لما سيقع[3] لوقوع غيره؛ فلا استثناء لها[4] في كلام العرب قصداً، وهو معنى تفسير سيبويه[5]، ونظيرها[6] «إنْ»؛ لأنها تفيد ارتباط الثاني بالأول في التسبب، والاستثناءُ لا تعلق له بها في صريح كلام العرب؛ فلا احتياج إلى ضوابط المنطق في تحصيل المراد في المطالب الشرعية.

وإلى هٰذا المعنى ـ والله أعلم ـ أشار الباجي في «أحكام الفصول»[7]

---

(١) مضى تخريجه (٤ / ٣٦٠).

(٢) أي: القائلة: لا تصح النتيجة... إلخ. (د).

(٣) عبارة سيبويه: «لما كان سيقع لوقوع غيره». (د).

(٤) أي: فلا يؤتى بعدها بقضية استثنائية لنقيض التالي حتى يرفع المقدم، ولا لعين المقدم ليثبت التالي. (د).

(٥) في كتابه «الكتاب» (٢ / ٣٣٢).

(٦) أما المناطقة؛ ففرقوا بينهما بأن استعمال «لو» لما يستثنى فيه نقيض التالي؛ لأنها وضعت لتعليق العدم بالعدم، واستعمال «إن» لما يستثنى فيه عين المقدم؛ لأنها وضعت لتعليق الوجود بالوجود، والله أعلم. (د).

(٧) ففيه (ص ٥٢٩ ـ ٥٣١، فقرة رقم ٥٦٧، ٥٦٨) ما نصه: «وقد زعمت الفلاسفة أن القياس لا يصح ولا يتم من مقدمة واحدة، ولا يكون عنها نتيجة، وإنما ينبني القياس من مقدمتين فصاعداً؛ إحداهما قول القائل: «كلُّ حيٍّ قادرٌ»، والثانية: «كل قادرٍ فاعِلٌ»، والمقدمة عندهم مقال موجبٌ شيئاً لشيء أو سالبٌ شيئاً عن شيء؛ فالموجب كقولنا: «كل حي قادر»، والسالب كقولنا: =

حين ردَّ على الفلاسفة في زعمهم أن لا نتيجة إلا من مقدمتين، ورأى أن المقدمة الواحدة قد تنتج، وهو كلام مشكل الظاهر؛ إلا إذا طولع به هٰذا الموضع فربما استقام في النظر[1].

= «كل حي ليس بميت»، وهٰذا ليس من القياس بسبيل ولا له به تعلق.

وذٰلك أننا قد بيَّنا أن القياس عند أهل النظر وفي مقتضى اللغة إنما هو حمل أمر على أمر بوجه يجمع بينهما فيه ويسوي بينهما في الحكم لأجله، وقد دللنا على ذٰلك، وإذا كان ذٰلك وجب أن يكون ما قالوه ليس من القياس بشيء، وإنما هو ضمّ قول إلى قول يقتضي أمراً من الأمور، وهو موجب ضمّ القولَيْن ومقتضاه من غير حمل شيء على شيء ولا قياسه عليه، وما سمّوه نتيجة؛ فإنما هو موجب ضم أحد القولين إلى الآخر.

ومما يبيّن ذٰلك اتفاقنا نحن وهم على أن قولنا: «زَيْدٌ حيٌّ» يقتضي أنه ليس بميت، وينتج منه سلب الموت عنه، ومع ذٰلك؛ فليس بقياس، وكذٰلك قولنا: «زَيْدٌ عَالِمٌ» ينتج منه نفي الجهل عنه، وليس بقياس.

ومما يدل على ذٰلك أنه قد تنتج لنا القسمة الصحيحة للأمر العام شيئاً معلوماً من غير أن تكون القسمة المنتجة من مقدماتهم ولا معدودة في مقاييسهم، وذٰلك أننا إذا قلنا: «الموجود قسمان: قديم. . .»؛ علم كل سامع أن القسم الآخر ليس بقديم، وتُنتج هٰذا من جهة القسمة وتحديد أحد القسمين، وهٰذا بيِّن في فساد ما ذهبوا إليه.

ولولا من يعتني بجهالاتهم من الأغمار والأحداث؛ لنزَّهنا كتابنا عن ذكر الفلاسفة، ولٰكن قد نشأ أغمار وأحداث جهال عدلوا عن قراءة الشرائع وأحكام الكتاب والسنن إلى قراءة الجهالات من المنطق، واعتقدوا صحتها، وعوَّلوا على مُتَضمَّنها دون أن يقرؤوا أقوال خصومهم من أهل الشرائع الذين أحكموا هٰذا الباب وحققوا معانيه، وعُدّتهم الملحدة مثل الكندي والرازي وغيرهما الذين يترجمون كتبهم بأقوالٍ تُغرّ من لا علم له بكتبهم وأقوالهم ومذاهبهم؛ فيقولون: «إنا نثبت صانعاً يفعل الطبائع في الأجسام، ثم الطبائع بعد ذٰلك تفعل العلل والأغراض والأمراض»؛ فسَهَّلوا على الأغمار باب الكفر، وجعلوا لهم ستراً وجُنَّة عن عوامّ الناس، ومَن لا خبر له بما تؤول إليه أقوالهم، ولو أن هٰؤلاء الممتَحنين بهٰذه الطريقة تصفحوا كتاب الله وسنة رسوله وأقوال المتكلمين من المسلمين والفقهاء وذوي الأفهام؛ لبَانَ لهم بأدنى نظر الحق، وتبيَّن لهم الصدق، والله المستعان».

(١) في (ط): «فيه هٰذا النظر».

وقـد تمَّ والحمد لله الغرضُ المقصود، وحصل بفضل الله إنجازُ ذُلك المـوعود على أنه قد بقيت أشياء لـم يسعْ إيرادُها؛ إذ لـم يسهل على كثير من السـالكين مُرادها، وقلَّ على كثرة التعطشِ إليها وُرَّادُها فخشيتُ أن لا يَردُوا موارِدَهـا، وأن لا يَنظموا في سِلك التحقيق شوارِدَها؛ فثَنيتُ من جِماح بيانها العِنانَ، وأرحتُ مِن رسمِها القلَم والبَنان، على أن في أثناء الكتاب رُموزاً مُشيرة، وأشعةً توضح مِن شمسها المنيرة، فمن تَهَدَّى إليها رجا بحول الله الوصولَ، ومن لا؛ فلا عليه إذا اقتصر التحصيل على المحصول؛ ففيه إن شاء الله مع تحقيق علم الأصـــول علمٌ يذهب به مذاهب السلف، ويَقِفُـه[1] على الـواضحـة إذا اضطرب النظر واختلف.

فنسألِ الله الذي بيده ملكوت كل شيء أن يعيننا على القيام بحقه، وأن يعاملنا بفضله ورفقه، إنه على كل شيء قدير، وبالإجابة جدير، والحمد لله وكفى، وسلامٌ على عباده الذين اصطفى[2].

---

(١) في الأصل و(ف): «ويفقه».

(٢) من الأصل وحده.

قال (د): «والحمد لله الذي أنعم بالتوفيق لهٰذه الصبابة في خدمة أصول الدين، والصلاة والسلام على الرسول الأكرم وكافة الآل والصحابة وسائر التابعين، والتوجه إلى الله في القبول؛ فإنه غاية المأمول، ونهاية المسؤول. تم بتوفيقه تعالى الجزء الرابع والأخير من كتاب «الموافقات»
نفع الله به المسلمين، وأثاب مؤلفه وشارحه وطابعه
وناشره، وكل من أدى فيه خدمة للعلم
والدين، وأعان على تيسيره
للطالبين، آمين، والحمد لله
رب العالمين»

. . . .

* * * * *

= وجاء في نهاية الأصل: «تم جميع الثاني من كتاب «الموافقات»».

وفي (ف) ما نصُّه: «تمَّ هٰذا التعليق بعون الله وتوفيقه مع العناية بتصحيح الأصل من الجزء الثالث إلى هنا حسبما أشرنا إليه الفهم على يد أفقر العباد وأحوجهم إلى مولاه الرؤوف: محمد بن حسنين بن محمد مخلوف العدوي المالكي عفي عنه، وذٰلك بمصر، يوم الخميس ٨ شوال، سنة ١٣٤١هـ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم».

وتعليقات (ف) عبارة عن تتمة لما كتبه (خ)، والموجود في آخر طبعته ما نصُّه: «قد تمَّ بعون الله وقوّته طبعُ الجزءِ الثاني من «الموافقات»، ويليه إن شاء الله تعالى الجزءُ الثالث مفتتحاً بالأدلَّةِ الشّرعيَّة».

وفي نهاية (م) ما رسمه: «وقد تمَّ ـ والحمد لله ـ الغرض المقصود، وحصل ـ بفضل الله ـ إنجاز ذٰلك الموعود، على أنه قد بقيت أشياء لم يسع إيرادها؛ إذ لم يسهل على كثير من السالكين مرادها، وقلَّ على كثرة التعطّش إليها وُرَّادها، فخشيتُ أن لا يردوا مواردها، وأن لا ينظموا في سلك التحقيق شواردها؛ فثنيتُ من جماح بيانها العنان، وأرحتُ من رسمها القَلمَ والبنان، على أن في أثناء الكتاب رموزاً مشيرة، وأشعة توضِّح من شمسها المنيرة، فمن تهدَّى إليها رجا بحول الله الوصول، ومن لا؛ فلا عليه إذا اقتصر التحصيل على المحصول، ففيه ـ إن شاء الله ـ مع تحقيق علم الأصول، علم يذهب به مذاهب السَّلف، ويقفه على الواضحة إذا اضطرب النَّظرُ واختلف؛ فنسأل اللهَ الذي بيده ملكوت كل شيء أن يعيننا على القيام بحقِّه، وأن يعاملنا بفضله ورفقه، إنه على كل شيء قدير، وبالإجابة جدير، والحمد لله وكفى، وسلام على عباده الذين اصطفى».

قال أبو عبيدة عفى الله عنه: فرغتُ من التعليق على هٰذا السفر العظيم ـ بعون الله وكرمه ـ وضبط نصّه، وتخريج أحاديثه وآثاره، وتوثيق ما استطعت من نصوصه، ومراجعة مادّته، في الخامس والعشرين من جمادى الآخرة سنة ١٤١٧هـ، وكان البدء فيه في أوائل شعبان سنة ١٤١٥هـ، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصَّالحات، وجزى الله مؤلفه وكل من خدمه، وأعان على نشره، خير الجزاء.

تقريظ الموافقات

جاء في آخر طبعة (ف) ما نصه:

الحمـد لله وكفى، والصلاة والسلام على رسوله المصطفى، أما بعد؛ فيقول مدير إدارة الطباعة المنيرية بمصر المحمية الفقير إلى مولاه الغني: محمد منير عبـده آغا الدمشقي الأزهري: قد تم بعون الله وحسن توفيقه طبع كتاب «الموافقات في أصول الفقه» للعالم الإمام المجتهد الأصولي النُّظَّار أبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللَّخْمي الغِرناطي الشهير بالشاطبي، المتوفَّى سنة (٧٩٠) هجرية.

وقد بذلت الوسع في تصحيحه؛ فكم من ليالٍ سهرتها، وأسفار راجعتها، وفكر أجلته، وجهد بذلته؛ حتى بدا كالعروس جللها الوقار، أو الشمس ساطعة في رابعـة النهـار، ومـع ذُلك لا أبرىء نفسي؛ فالذكي من حسبت غلطاته، والعاقل من عدت سقطاته، والعصمة بيد الله، ومن الله أرجو الثواب، وإليه المرجع والمآب.

وقد قرظه صديقنا الفاضل صاحب الإمضاء؛ قال:

بمـوافقـاتِ الشـاطبي علمُ الأصول ... أضحى على طلابـه سهلَ الحصول

ما حاولـوا وصـلاً بهـا إلا وقـد ... فتحتْ لهم في الحال أبواب الوصول

جادت بهـا أفكـار عالـم مغـرب ... فغـدت كمثل السحر تأخذ بالعقول

جمعت لباب العلم من أبوابه   وأراحت الألبابَ من كل الفضول
لم ينح نحو الشاطبيّ مؤلفٌ   فيما رأينا من تآليف الفحول
منهم مخل بالمراد ومُسهبٌ   والشاطبيُّ أتى بما يشفي الغليل
كم ألف العلما وفُنِّد قولهم   والشاطبيُّ مصدق فيما يقول
نقدَ المسائل غثها وسمينها   فجنا السمين ورد ما يحكى بقيل
آثاره في الكون مشرقة وهل   يحتاج ضوء الزِبْرَقان[1] إلى دليل
ذاك ابن أندلسٍ وخدن[2] علومها   في كل مسألة له باع طويل
غرناطةُ الغراءُ ما أنفكت عليْـ   ـه حزينةً والغرب من ذاك القبيل
إن غاب قطب زمانه فعلومه   منبثة في الناس جيلاً بعد جيل
وَرَدَ المناهل صفوَها حتى ارتوى   فغدا يؤلف في الفروع وفي الأصول
لا سيما هٰذا الكتاب المقتنَى   في طيه غرر المسائل والفصول
بمقدمات زان حلية صدره   وبنى مقاصده على أصل أصيل
يغني اللبيب بعلمه عن غيره   وبما تمس إليه حاجته كفيل
قد سد أبواب اعتراض بالتحر   ي في كتابته فمن أين الدخول
فعلى مَ يعترض الممتع طرفه   أعلى كلامٍ أم على شيخ جليل
فالوصف والموصوف كل منهما   في ذاته فرد فليس له مثيل
هٰذا كتاب لا محالة يقتنى   فخذوه بالثمن الكثير أو القليل
فعدولكم عن مثل هٰذا آفة   ولمثلكم لا ينبغي عنه العدول
سمحَ الزمان به ولم يبخل على   من ظن أن وجود هٰذا يستحيل
لم يأت إلا ناسخاً فكأنه   وَحي أتى يوماً بواسطة الرسول
أجدي بطبع فائق نفعاً فما   لذوي النهى إلا التلقي بالقبول

---

(١) القمر.

(٢) أي: سرها.

هٰذا وإن العلم يشكر سعيَ مَن — طبع الكتاب وخصه باسم السليل[1]
ذاك الهمام محمد أعني منيراً — من أنار بعزمه هٰذا السبيل
في طبعه لم يألُ جهداً ذٰلك الـ — ـعلامة السلفي ذو المجد الأثيل
وسليله للطبع أكرم من دعا — بلسان حال عابد الهادي[2] النبيل
يا حبذا العمل الذي يُبقي لصا — حبه جميل الذكر والأجر الجزيل
متعتُ طرْفي في محاسن طبعه — فكأنه في روضةٍ غنًّا يجول
وبه انتهى أدبي إلى تاريخه — سِفْرٌ جميلٌ خص بالطبع الجميل
١٣٤١ هجرية — ٣٤٠ ٨٣ ٦٩٠ ١١٤ ١١٤

الحسين أحمد البوزيدي الحسني الجزائري
من علماء الأزهر

* * * * *

(١) أي: نجل ناشر هٰذا الكتاب.

(٢) زيادة الألف في عبد بعد العين للضرورة.

الاستدراكات

* (استدراك ١):

ومن لطيف قول أبي إسحاق الإسفراييني (ت ٤١٨هـ): «القول بأن كل مجتهد مصيب أوله سفسطة، وآخره زندقة». كذا في «السير» (١٧ / ٣٥٥). وانظر: «الاختلاف وما إليه» (ص ٤٠ وما بعدها).

* (استدراك ٢):

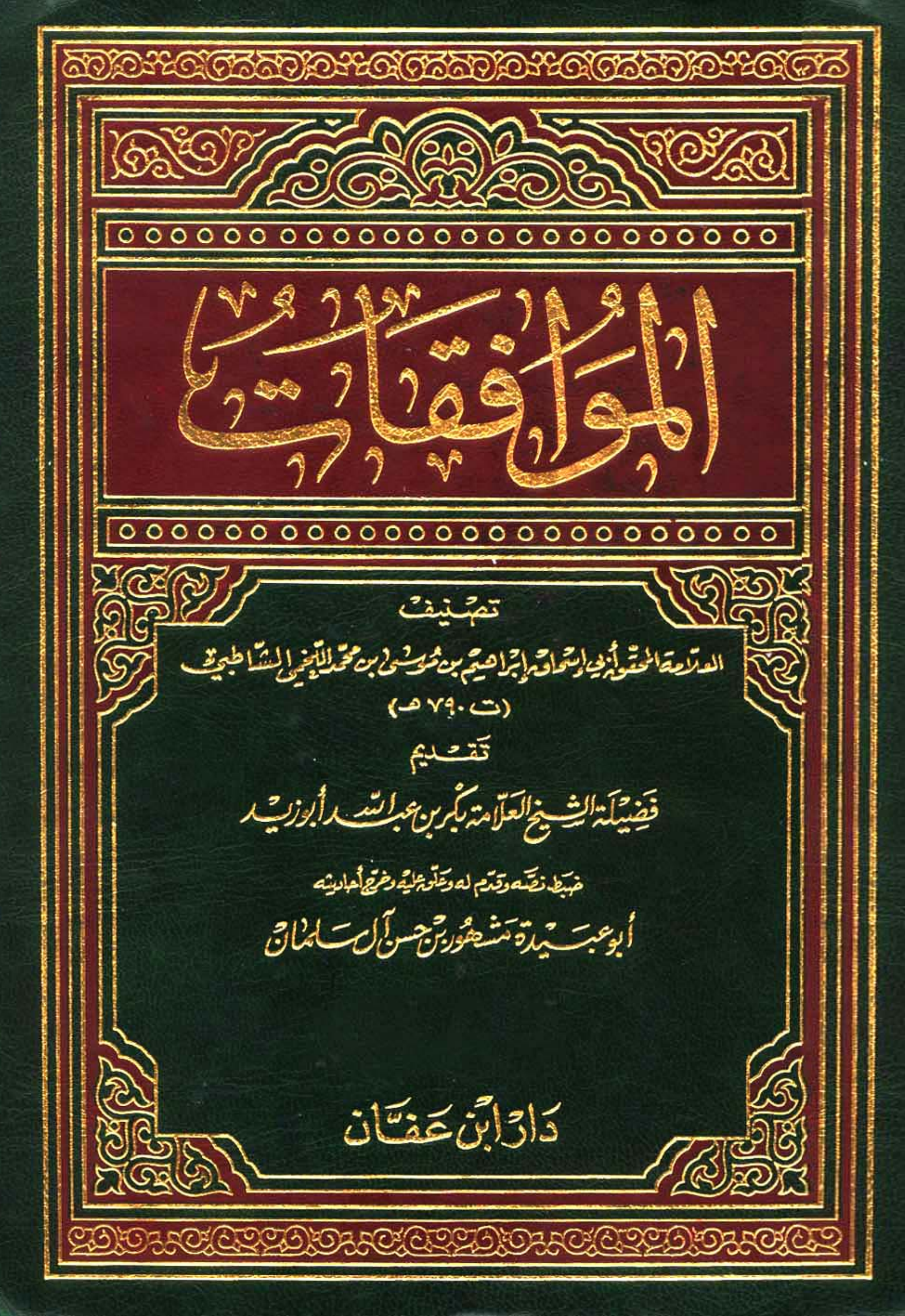
ألمح المصنف إلى الفرق بين الخلاف والاختلاف، والأول ما كان عن هوى... والآخر ما صدر عن المجتهدين، وهذه التفرقة محض اصطلاح للمصنِّف، لم يلتزمه العلماء في مدوّناتهم، فهم يذكرونهما على سواء. انظر مبحثاً مبسوطاً في بيان ذلك «مجموعة بحوث فقهية» لعبدالكريم زيدان (ص ٢٧٣ ـ ٣٠٣).

* (استدراك ٣):

وروي مرفوعاً، عند الطبراني في «الكبير» (١٢ / رقم ١٣٥٦٧) ـ ومن طريقه ابن الجوزي في «الموضوعات» (٢ / ٢٤٢ ـ ٢٤٣) ـ، والقضاعي في «الشهاب» (رقم ٣١١)، وابن طولون في «الأربعين في فضل الرحمة والراحمين» (رقم ٢٩) وهو موضوع، كما في «الدر الملتقط» (٢٢) و«الأسرار المرفوعة» (رقم ١٣٠).

* (استدراك ٤):

انظر الجمع بينهما في: «غاية السول في خصائص الرسول ﷺ» لابن الملقّن (ص ٢٦٨ ـ ٢٧٠)، و«شرح النووي على صحيح مسلم» (١ / ١٢١ ـ ١٢٢)، و«العقيدة الطحاوية» (ص ١٦٩ ـ ١٧٤).


الموافقات
تصنيف
العلامة المحقق أبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي
(ت ٧٩٠ هـ)
تقديم
فضيلة الشيخ العلامة بكر بن عبد الله أبو زيد
ضبط نصه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه
أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان
دار ابن عفان